


600036931S

ENCYKLOPEDJA
KOŚCIELNA.

ENCYKLOPEDJA
KOŚCIELNA

PODŁUG TEOLOGICZNEJ ENCYKLOPEDJI WETZERA I WELTEGO,

Z LICZNEMI JEJ DOPEŁNIENIAMI

PRZY WSPÓŁPRACOWNICTWIE KILKUNASTU DUCHOWNYCH I ŚWIECKICH OSÓB

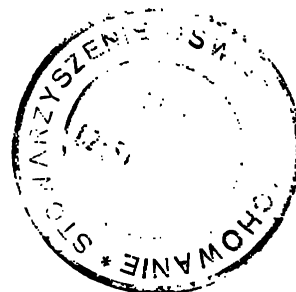
WYDANA

PRZEZ

X. MICHAŁA NOWODWORSKIEGO.

Tom III.

(*Brzoski.—Czyżewski.*)



WARSZAWA.
W DRUKARNI CZERWIŃSKIEGO I SPÓŁKI,
ulica Śto-Krzyzka Nr 1325.

1874.

APPROBATUR.

Vladislaviae, die 6 (18) Decembris 1873 anno.

Florianus Kosiński,

Administrator Dioecesis Vladislav. seu Calissiensis.

Дозволено Цензурою.

Варшава 8 Января 1874 года

SPIS ARTYKUŁÓW

w tomie trzecim zawartych.

SKRÓCENIA UŻYWANE W TEJ ENCYKLOPEDJI.

al(ias v. alibi).	*znaczy:*	gdzieindziej.
ap(ud).	„	w (autorze).
arcbp.	„	arcybiskup.
bp.	„	biskup.
bpstwo	„	biskupstwo.
cf.	„	porównaj.
dr.	„	doktor.
f.	„	folio.
gr.	„	po grecku.
hebr.	„	po hebrajsku.
ib. ibid.	„	tamże.
in p. inf.	„	in partibus infidelium.
izr.	„	izraelski.
Konstpol, *a niekiedy* Kpol .	„	Konstantynopol.
Konstplski, *a niekiedy* Kplski	„	Konstantynopolitański.
kr.	„	król.
l. c. (loco citato)	„	w miejscu (z dzieła) już przywiedzioném.
N. T.	„	Nowy Testament.
(ob.) albo (ob. t. a.) . . .	„	obacz artykuł pod tym wyrazem.
ok.	„	około.
op. c.	„	dzieło już cytowane.
pko	„	przeciwko.
rzplita	„	rzeczpospolita.
S. R. C. *albo* Ś. K. O. . .	„	Święta Kongregacja obrzędów
S. T.	„	Stary Testament.
t.	„	tom.
ur.	„	urodził się.
um. lub †	„	umarł.
v.	„	volumen.
w.	„	wiek.
Vulg.	„	przekład łaciński Wulgaty.
70	„	grecki przekład Pisma św. siedmdziesięciu tłumaczy

Brzeski (Broscius) Jan, ur. 1581 r. w Kurzelowie, w wojew. sieradzkiém, r. 1609 otrzymał w krak. akademji stopień doktora filozofji, gdzie był professorem matematyki przez lat 15. R. 1619 został prof. astronomji, czyli astrologiem, jak wtenczas mówiono. Nie poprzestając na tém, udał się do Padwy, gdzie (1620—1624) uczył się medycyny; po powrocie został nadwornym lekarzem Szyszkowskiego, bpa krak. Gdy jezuici chcieli uczyć w Krakowie (1619 r.), akademja obruszyła się na to, a B. w obronie monopolu akademickiego napisał broszurki: *Gratis albo Discurs ziemianina z plebanem; Przywilej albo Discurs II ziemianina z plebanem*; *Consens albo Discurs III ziemianina z plebanem*. Na broszurki te odpowiedział Bembus, ob. wyżej II. 121... Czwarty dyskurs Brzoskiego znajduje się w rękopiśmie w bibljotece uniwers. w Krak., niedrukowany; bo Andrzej Piotrkowczyk, drukarz, za publikowanie tych broszur pochwycony, sądzony, wziął chłostę, stał u pręgierza i z miasta wygnany. Pisemka te jednają Brzoskiemu wielką sławę u przeciwników zakonu jezuickiego, niepomnych, że te *gratisy plebańskie* zaliczają się poprostu do rzędu paszkwilów. Brzoski występował tu namiętnie i nader jednostronnie: nie szło bowiem o to, ktoby uczył? akademicy czy jezuici, ale czegoby uczono? aby uspokoiły się umysły i aby kraj przyszedł do jedności, przy której jedynie ostać się mógł z tém *liberum veto*, jakie wyrosło za ówczesnych burd religijnych. Na to zaś potrzeba było szermierzy potężniejszych niż ówcześni panowie akademicy. Brzoski ma swoje znaczenie naukowe, jako matematyk i naturalista, ale jako publicysta był tylko głośnym, z ujmą swojej pamięci. Zostawszy księdzem, dostał probostwo międzyrzeckie, potém staszowskie, a na cztery lata przed śmiercią kanonję krakowską. Um. 1652 r. Oprócz dzieł matem. i medycznych, wyliczonych w Encykl. Orgelb. większej, IV 480. i w Katalogu bisk. *Łętowskiego* II 95, napisał: *Apologia pierwsza kalendarza rzymskiego powszechnego za synodalnym rozkazem Andrzeja Gembickiego, b. łuckiego*, Krak. 1641, przeciw kalendarzowi juljańskiemu; *Apologia wtóra* etc. t. r. w Warsz., przeciw błędnej rachubie kalendarza żydowskiego; *Apologia pro Aristotele et Euclide contra Petrum Ramum*, Gdańsk 1652; *Peripateticus Cracoviensis a Broscio productus*, Crac.; *De literarum in Polonia vetustate*, bez m. i r., rzeczywiście zaś wydał w Krak. 1780 r. z rękopismu Abraham Pelzel († 1819); *Sermo habitus in Synodo Luceoriensi*, Crac. 1641.

Brzostowski Konstanty Kazimierz, herbu Strzemię, bp wileński, ur. 1644, syn Cyprjana Pawła, wojewody trockiego. R. 1661 został kanonikiem wileńskim, mając dopiero mniejsze święcenia. R. 1665—68 był w Rzymie na naukach w kollegjum klementyńskiém i tam wyświęcony na kapłana. Po powrocie został r. 1681 sekretarzem wielkim litewskim i dziekanem kapituły wileńskiej, potém pisarzem w. litewskim, a w r. 1684 biskupem smoleńskim, za poparciem Sa-

piehów. R. 1687 przeniesiony na biskupstwo wileńskie, objął je 10 Paźd. 1688. Pobożny i gorliwy stróż praw kościelnych oburzył na siebie szlachtę sprawą Kazimierza Łyszczyńskiego (ob.), a potężny na Litwie ród Sapiehów tém, że napomniał surowo hetmana za kwaterunek i gwałty, jakich się jego żołnierze w dobrach kościelnych dopuścili. Doszło do tego, że 18 Kwiet. 1694 biskup wyklął hetmana. Kościoły zakonne, gdzie przypuszczano hetmana do uczestnictwa wiernych, pozamykał, a przeciwko wyrokowi prymasa Radziejowskiego, uchylającego klątwę, zaapelował do Rzymu. Sprawa wytoczyła się na sejm 1695 r. i wywołała wiele broszur polskich i łacińskich, z których najgłośniejsze Chochłowskiego: *De episcopo litigioso*. Biskup wygrał u nuncjusza Santa Crozze i w Rzymie. R. 1717 odbył w Wilnie synod djecezjalny (3—5 Lut.). Porobił wiele fundacji. W Tryndpolu nad Wilją osadził trynitarzy 1692 r. Sprowadził do Wilna wizytki, pomnożył fundusz dominikanów w Kalwarji, dźwigał i upiększał kościoły, koronował obraz Naj. Panny w Trokach. Innocenty XII, Papież, mianował go hrabią, a Klemens XI prałatem domowym i asystentem tronu papiezkiego. Um. w Dąbrownie 24 Paźd. 1722 r. Zostawił w druku: 1) *Epistola pastoralis*, 1710 r.; 2) *Zebranie z listów papiezkich, które bullas zowią, z koncyliów i z wyroków, odpowiedzi i różnych praw kościelnych, dla nauki wielebnych panien zakonnych do druku podane*, Wilno 1710; 3) *Homilia, albo kazanie przy publ. akcie uroczystości kanonizacji Piusa V Papieża*, Wilno 1713. Cf. *Sylwester Rodkiewicz*, Opus miserentis Dei, sive hist. de origine, meritis et sanctitate Const. Casim. Brzost. eppi etc., 1699; *Osiński*, Żywoty biskupów wileńskich, II 181.

Brzostowski Paweł Ksawery, ksiądz, referendarz litewski, syn Józefa, pisarza wiel. lit., ur. w Mosarzu, parafji duniłowickiej, 30 Marca 1730 r. R. 1755 kanonik wileński; r. 1758 udał się na nauki do Rzymu. Wyświęcony na kapłana w Wilnie 1763 r., gdzie i um. 1828 r. Tłumaczył z włoskiego dzieło: *Nauka dla nowych spowiedników*, Wilno 1765 2 tomy. Tłumaczenie historji polskiej Solignac'a, logika ks. Narbutta (Wilno 1768) i kilka innych prac drobniejszych drukowało się jego wówczas kosztem. W dobrach swoich Merecz, które zamienił na tak zwaną *rzeczpospolitę pawłowską*, zrobił bardzo wiele ofiar dla polepszenia doli włościan. Opis ciekawej tej instytucji znajduje się w dziełku: *Pawlów od 1767—1795 r. od jednego domowego przyjaciela opisany*, Wilno 1811. Cf. *Lipiński* i *Baliński*, Starożytna Polska t. III.

Brzozowski I. Rajmund, ur. na Litwie 7 Gr. 1763 r., wstąpił do jezuitów 1780 r. na Białej Rusi, był doktorem teologji w akademji połockiej, r. 1820 wraz z zakonem ztamtąd wydalony. Um. w Neapolu 23 Sierp. 1848 r. Napisał: 1) *Zagajenie czytane na publiczném posiedzeniu od rektora akademji 16 Wrz. 1818 r. o sposobie zatrzymania i rozmnażania zdrowego smaku mowy i wymowy ojczystej*, wydrukowane w dziele perjodyczném Miesięcznik połocki, Połock 1818 n. 13.; 2) *Rozbiór sztuki rymotwórczej Horacjusza*, druk. w tymże Miesięczniku n. 5; 3) *Dissertatio de origine christianae religionis in Russia*, Rzym 1822 in 8-o kart. 154, bezimiennie; 4) *Słownik sławnych pisarzy polskich*, 5 tom. in f. w rękopiśmie, który r. 1848 w czasie rozruchów neapolitańskich zaginął, jak zapewniał prowincjał neapolitański, którego o ten manuskrypt prosił r. 1854 *ks. J. Brown*, Bibl. pis. assyst. polsk.—

2. Tadeusz, ur. w Warmji 21 Paźd. 1749, wstąpił do jezuitów r. 1765. Po śmierci ks. Gabrjela Grubera, jenerała, wybrany w Połocku 2 Wrz. 1805 jenerałem całego zgromadzenia. Um. tamże 5 Lut. 1820. Mąż wielkiej pobożności i cnoty. Zostawił w druku: 1) *Dykcjonarz filozoficzny religji, w którym gruntują się wszytkie wiary św. artykuły lżone od niewiernych i odpowiada się na wszystkie ich żarty*, tłum. z Nonnota, Wilno 1782 4 tomy; 2) *Kazanie w czasie zebrania prześwietnego obywatelstwa gubernji połockiej*, Połock 1788; 3) *Prawdy wieczne zawarte w naukach ku używaniu osobliwie tych, co rekollekcje odprawiają*, Połock 1815, bezimiennie; 4) *O Naśladowaniu N. Panny Marji przez ks. A. D'Herouvilla napisane, tl.* etc., Połock 1800, bezimiennie; toż samo w Warsz. u ks. missjonarzy 1812 i później.

Bucer Marcin, ur. 1491 r. w Schlettstadt, w Alzacji, wstąpił do zakonu dominikanów w 1506 r. (przed dojściem więc do lat prawem kanonicznem przepisanych wykonał śluby zakonne, od których dla tego został uwolniony na rozkaz papiezki) i w Heidelbergu pracował nad filologją, filozofją i teologją. Głośny Franz von Sickingen zalecił Bucera elektorowi Palatynatu Fryderykowi, który go mianował swoim kaznodzieją nadwornym, poznawszy zapewne jego skłonność do głoszonych wówczas nowostek religijnych i przewidując, jak może być pożytecznym ten człowiek w przeprowadzeniu nieprzyjaznych względem Kościoła zamiarów. B. wkrótce wyraźnie przeszedł na stronę Lutra. Od 1523 większą część życia spędził w Strasburgu i działał tam na korzyść luteranizmu, jako kaznodzieja i nauczyciel gimnazjalny. W opinjach swoich religijnych Bucer trzymał to z Lutrem, to z Kalwinem, tak że w końcu obie strony miały go w podejrzeniu o herezję. Niektórzy usprawiedliwiają go tém, że mu szło głównie o zjednoczenie obu kierunków reformacji; Bucer wszakże był już z natury swej zmienny, powierzchowny, chytry i podstępny. Nie zrywając z Lutrem, w nauce o Eucharystji trzymał stronę Kalwina i Oekolampadjusza; 1526 r. przetłumaczył na język łaciński Lutra Postyllę i Bugenhagena (ob.) Wyjaśnienie psalmów, a jednocześnie ustępy, odnoszące się do Eucharystji, fałszował na korzyść nauki Zwinglijusza, w obronie której publicznie występował na dyspucie w Bern 1528 r., co znowu nie przeszkadzało mu mienić się stronnikiem Lutra i przemawiać za jego nauką na sejmie w Augsburgu 1530 r. Pomimo to odmówił swego podpisu na augsburgskiém wyznaniu wiary i ułożył, w połączeniu ze strasburgskimi teologami, Confessionem tetrapolitanam; później utrzymywał, że istnieje pozorna tylko różnica między zwinglijanami i luteranami w nauce o Eucharystji; w 1533 głosił, że stanowczo trzymać się będzie Zwingla, a później, z 9 luterskimi kaznodziejami ze Szwabji, napisał tak nazwany wittenbergski układ z Lutrem (Concordia vitenbergensis), gdzie o Ciele i Krwi Chrystusa Pana w Sakramencie Najśw. mówi: vere et substantialiter adesse, z czego Luter był bardzo zadowolniony. Kiedy szwajcarscy teologowie gniewać się poczęli na Bucera, poczynił on znowu ustępstwa na ich korzyść, ku wielkiemu zgorszeniu Lutra; później znowu uczestniczył w obradach szmalkaldzkich 1537, a w 1541 r. w religijnej dyspucie. W 1541 r. usiłował on skłonić do reformacji miasto Bonn, lecz musiał je opuścić, nic nie zrobiwszy. Za pośrednictwem Kranmera otrzymał B. katedrę egzegezy St. Testamentu w Cambridge; um. 26 Lutego 1551 r. B.

dwa razy się żenił: pierwsza jego żona, Elżbieta Pallas, zbiegła zakonnica, urodziła mu 13 dzieci; drugą była Wibrandis Rosenblatt, wdowa po Kapitonie, z którą miał troje dzieci. Bucer podpisał dyspensę na podwójne małżeństwo landgrafa heskiego Filipa z Małgorzatą von der Saal. Po łacinie pisał on lepiej niż po niemiecku, lecz sposób pisania miał rozwlekły i ciemny. Oprócz kilku mniejszych pisemek, Bucer pozostawił same tylko prawie egzegetyczne dzieła: Tłumaczenie i objaśnienie psalmów, 1529 r. pod przybraném nazwiskiem *Aretinus Felinus;* Wykład czterech Ewangelistów i Komentarze na niektóre Listy Apostol. Konrad Hubert miał zamiar wydrukować wszystkie jego dzieła w X tomach, z których jeden tylko wyszedł p. t.: *Buceri Scripta anglicana fere omnia*, Bazylea 1577 r. Jako pisarz Bucer był tak fałszywym jak i w życiu: jedne pisma fałszował, cudze przywłaszczał sobie, swoje znowu podszywał pod cudze imię, jak np. dzieła swoje o zasłudze dobrych uczynków, puścił w świat pod napisem: *O miłosierdziu Boga*, aby je udać za pracę Jana Fischera, bpa z Rochester. (*Haas*). *J. N.*

Buchanan Jerzy, ur. w Kilkerne w Lutym 1506 r., um. 28 Wrz. 1582 r., wychowywał hrabiego de Murray, syna Jakóba V. Za napastowanie w pismach swoich Kościoła i duchowieństwa został uwięziony r. 1539; z więzienia uciekł do Francji i tam zostawał do r. 1547. Próbował w Portugalji zaszczepić reformę, lecz mu się nie wiodło; dostał się znowu na 2 lata do więzienia. R. 1551 wrócił do Francji, bawił w Paryżu aż do 1560 r. Wreszcie, korzystając z możności powrotu, udał się do Szkocji i brał udział w szerzeniu protestantyzmu. Kierował wychowaniem młodej księżniczki Marji Stuart, następnie został rektorem uniwersytetu w St. Andrews. Po upadku Marji Stuart, uczył jej syna Jakóba VI. Towarzyszył Murrayowi do Anglji, dla złożenia zeznań przeciwko Marji Stuart. Został członkiem rady i kanclerzem państwa. Um. w ubóstwie; miasto Edymburg pochowało go swoim kosztem. Anglicy wyrzucają mu pychę, mściwość i że rządził się zasadą: iż cel uświęca środki. Był on reformatorem na wzór Knoxa (ob.). Poezje łac. Buchanana były kiedyś cenione. Zostawił nadto: 1) *De jure regni apud Scotos*, 1580; 2) *Rerum Scoticarum Historia*, 1582; 3) *De Maria, Regina Scotorum, totaque ejus contra regem conspiratione*, 1571, nędzny pamflet, na który odpowiedział *Belleforest* 1572 r.; 4) *Paraphrasis Psalmorum poetica*, 1570 r. Kompletne dzieła Buchanana wyszły r. 1715 w 2 t. w Edymburgu; w Leydzie 1725 r. Cf. *Dempster*, De claris Scotis; *Grotius*, Epist. 5, 5; *Baillet*, Jugement de savants, t. VIII; *Bayle*, Dictionn.; Biographia Britannica. (*Gams*).

Buchanan Klaudjusz, ur. w okolicach Glasgowa 12 Mar. 1766 r., um. 9 Lut. 1815 r. W 1787 przybył on do Londynu; w 1796 udał się do Indji Wschod. i tu został wice prezydentem kollegjum rządowego w Fort-William, w Bengalu. Celem bliższego poznania religji krajowców zwiedził wszystkie kraje Indji Wsch., od Kalkutty do przylądka Komorn, i odbył trzykrotną podróż go wyspie Cejlon. Podróżował także po Malabarze, Travancor, Poulo-Pinang i w 1808 r. wrócił do Anglji, gdzie po kilku latach umarł. Buch. napisał: 1) *Christian researches in Asia* (Chrześcjańskie poszukiwania w Azji); 2) *Memoir on the expediency of an eccles. establ. in India* (Memorjał o sposobie zaprowadzenia chrystjanizmu w Indji); 3) wiele innych trakta-

tów o chrześcjaństwie w Indjach, o posągu Jaggernaut i t. p. Cf. *Parson*, Memoirs of life and writings of Buchanan. *Rose*, New biograph. dict. *J. N.*

Buchowski Benignus, benedyktyn, napisał wiele pieśni pobożnych p. n. *Cantus et luctus*. R. 1712 wydał w Krakowie: *B. Buchowski benedectini Tynecii lyricorum epigrammatum et rythmorum poëmata.*

Bucki Wilhelm (*Bucius*), ur. w Inflantach 1585 r., wstąpił do jezuitów 1601, um. w Wilnie 24 Grud. 1642. On pierwszy drukował dzieła w języku łotewskim, a mianowicie: 1) Katechizm większy i mniejszy; 2) Niektóre ceremonje kościelne objaśnione; 3) Pytania na wszystkie całego roku święta dla prostych; 4) Hymny i rozmaite pieśni; 6) Pobożne do Boga i świętych modlitwy. *Brown*, Bibl. pis. assyst. polsk.

Buczyński 1. Jędrzej, pijar, wydał dziełko: *Historja powszechna, dzieje polityczne dawnych i nowych państw zawierające*, Wilno 1774.— **2.** Wincenty, jezuita, urod. na Białej Rusi 7 Marca 1689 r. W Rossji uczył humaniorów i filozofji, a potém w Tarnopolu przez 13 lat, w Lincu, Namur, Insbruku i Lowanium, gdzie um. 29 Marca 1853 r. W Miesięczniku połockim drukował: *Nad uwagami J. Styczyńskiego o Pułtawie, poemacie bohaterskim ks. Nikod. Muśnickiego S. J., uwagi* (r. 1817 w n. 3); *Odpowiedź na zarzuty Jana Styczyń. przeciw obronie poematu ks. Muśnickiego* (r. 1818 w n. 2.); *Rozprawa histor. o słuszności wyroku, którym zakon templarjuszów był zniesiony, pisana z powodu artykułu o tej materji niedawnemi czasy w Tygodniku wileńskim umieszczonego* (r. 1818 w n. 3). Prócz tego wydał: *Rozbiór wiadomości pomieszczonych w recenzji poematu Pułtawa*, Połock 1818, bezimiennie; *Ćwiczenie się w nabożeństwie do Najśw. Jezusowego Serca*, Lwów 1838; *Miesiąc Maj poświęcony ku czci N. P. Marji*, Lwów, 1839, jest to jego bezimienne tłumaczenie dziełka po niemiecku przez ks. Jana Beckxa, jenerała jezuitów, r. 1845 po czwarty raz w Wiedniu wydanego; *Nauki tyczące się prawd wiary i powinności chrześcjańskich wydane przez ks. biskupa de Toul*, tłum. bezimienne, Lwów 1842; *Institutiones doctrinae religionis, in quibus principia philosophica ad veritatem religionis applicantur, conscriptae a P. V. Buczyński*, Wiedeń 1842; *Instit. philosophiae conscriptae a V. Buczyński*, Wiedeń; t. I zawiera logikę ze wstępem do całej filozofji, 1842; t. II metafizykę, 1844; t. III etykę, 1844. *Brown*, Bibl. pis. polsk.

Budeusz (Budaeus) Wilhelm, ur. w Paryżu 1467 r., † 23 Sierp. 1540 r., znakomity filolog, sekretarz króla od r. 1497 R. 1502 wydał tłumaczenie klassyków greckich; pisał w przedmiotach prawnych. Dzieło: *De Asse et partibus ejus*, 1514, o systemie monetarnym u Rzymian, wsławiło jego imię za granicą. R. 1520 został bibljotekarzem Franciszka I. Zupełne wydanie dzieł Budeusza wyszło w Bazylei 4 t. in f. Sporną jest dziś jeszcze kwestją czy Budeusz był szczerym katolikiem. Cf. *Isambert* w t. VII Nouvelle biographie générale, Paris 1853, i źródła tam wskazane.

Buddaizm. *Lamaizm, Szamanizm.* 1. Początek. 2. Księgi święte. 3. Treść tej religji. 4. Historja buddaizmu wewnętrzna i 5. zewnętrzna. 6. Stosunek buddaizmu do chrystjanizmu.—**I.** *Początek Buddaizmu.* Ojczy-

zną religji buddyjskiéj, która teraz przeważnie panuje w północnej i wschodniej Azji, jest Indostan. Tu, w czasie pojawienia się Buddy, braminizm był w pełnym rozkwicie. Dawne bóstwa indyjskie, wyobrażające różne siły natury, ustąpiły pierwszeństwa *Trimurti*, łączącej w jedność trzech najwyższych bogów: *Bramę*, *Wisznu* i *Szywę*. Uznając Trimurti, nie potrzebowali wszelako jej wyznawcy wyrzekać się swoich bóstw podrzędnych i miejscowych. Ta wielość bogów dostarczała bogatego materjału poezji, i fantastyczne obrazy sił nadziemskich zapuściły głębokie korzenie w ducha ludów indyjskich. Ten kult bogów wywarł stanowczy wpływ na cały rozwój życia narodowego. Szczególniej zaś działo się to przez braminów. Do dawnych ofiar, składanych bogom, dodano ofiarę z konia; składający tę ofiarę nazywał się *brama* albo *bramana*, zkąd poszła nazwa *braminów*. Bramini nietylko spełniali ofiary uroczyste w nadzwyczajnych okolicznościach, lecz byli także *purohitami*, t. j. nadwornymi kapłanami królów, często powoływanymi do rady w ważnych świeckich sprawach, a więc ludźmi wielkiego wpływu. Urząd ten stał się z czasem dziedzicznym i tak powstała kasta braminów. Oprócz kultu, obowiązkiem ich było zbierać dawne pieśni, z których wyprowadzano prawidła życia religijnego i czci należnej bogom. W ten sposób powstały księgi *Wedy*, których znajomość należała tylko do braminów. Panując więc w sferze życia religijnego, bramini nieograniczony wpływ na królów wywierali, co najwyraźniej pokazują wszystkie prawa i ustawy indyjskie. Królów zaś było tu mnóstwo: rzadko bowiem kiedy powstawało jakieś większe państwo, a zwykle kraj dzielił się na wiele niezależnych królestw. W skutek naturalnej sprzeczności między interesami rządzących i rządzonych utworzyła się druga kasta, wojowników, *kszatrjas*, na czele której stali królowie. Lud stanowił trzecią kastę, zwaną *waisya*, dzielącą się podług rodzaju zajęć, na rolników, pasterzy i kupców. Oprócz tego istniała czwarta kasta, *sudra*, złożona ze służebnych ludzi; jej początek nie został dostatecznie wyjaśniony, prawdopodobnie powstała ona z podbitych pierwotnych mieszkańców Indostanu. Ze zmieszania się różnych kast utworzyły się kasty nieczyste, odepchnięte od innych. Lud więc cały dzielił się na części, wyraźnie między sobą odgraniczone. Ten podział zapewniał panowanie braminom i ich religji.[1] Moralny wpływ tej religji był dwojaki: z jednej strony sprzyjała ona wyuzdanej zmysłowości, z drugiej zaś wywoływała umartwienia, dochodzące do poświęcenia życia; fantastyczne obrazy bogów rozniecały namiętną imaginację ludu, moralne zaś zasady religji bramińskiej prowadziły umysły dzielniejsze do zaparcia się siebie samych i własnego życia. Treść owej religji stanowi pojęcie całego życia ziemskiego, jako samej nędzy i męki tém cięższej, że nawet smierć nie jest jego końcem, gdyż dusza, po śmierci człowieka, coraz inne przybierając kształty, ciągle na różne przykrości jest wystawiona. Jedyną pociechą, którą religja bramińska podaje, jest nadzieja połączenia się z bóstwem przez całkowite pogrążenie własnej istoty w nieskończoności istoty bożej. Drogą prowadzącą do tego celu jest zupełne umartwienie ciała; wszystkie więzy zmysłowości, osobistości i jednostkowości muszą być zerwane, aby radości i smutki świata nie wywierały żadnego wpływu na wyswobodzonego ducha. Nie wielu jednak miało odwagę i siłę woli, aby za tym idealnym uganiać się celem. Ci, co na tę weszli drogę, chronili się po lasach i pustyniach i, w zupełném odosobnieniu od świata, pędzili życie w umartwieniach i rozmyślaniu. Taki

był religijny i polityczny stan ludów indyjskich kiedy wystąpił Budda. Polem jego działalności był teraźniejszy Bihar, kraj leżący po obu brzegach środkowego Gangesu. W północnej części Biharu, w mieście Kapilawastu panował król imieniem *Ssuddhodana*, z pokolenia Ssakia, z kasty kszatrjas. Budda był synem tego króla; własne jego imię było *Siddharta*. Od pokolenia, z którego pochodził, nosił także nazwisko *Ssakia-muni*, t. j. pustelnik z pokolenia Ssakia; jego pochodzenie z kasty wojowników przebija się w innném jego nazwisku—*Ssakia-sinha*, lew z pokolenia Ssakia. Sam on nadał sobie nazwisko *Ssramana-Gautama*, czyli pustelnik z familji bramińskiej Gautama, która od niepamiętnych czasów dostarczała kapłanów nadwornych przodkom Buddy. Uczniowie i wyznawcy nadali mu tytuł *Baghawat*, t. j. święty, błogosławiony. Ludy wyznające religję Buddy rozmaicie oznaczają czas jego wystąpienia: północni buddyści wcześniej, południowi później. Ostatni, a mianowicie mieszkańcy Cejlonu, Birmani i Sjamczycy twierdzą, że Budda umarł w 543 lub 544 przed Chr. Północni buddyści podają 14 rozmaitych dat, obejmujących cały perjod od 2422 do 546 przed Chr. Chińczycy i Japończycy zgadzają się na r. 950 lub 949, i ta ostatnia data powszechnie teraz jest przyjmowaną przez północnych buddystów. Podług bramińskich podań, Budda urodził się 1366 lub 1101 r. przed Chr. Najmocniejsze dowody przemawiają za wiarogodnością chronologji południowych buddystów, którą popierają fakta z innych jeszcze źródeł zaczerpnięte.—Legenda w fantastycznych kolorach przedstawiła później życie Buddy, wiarogodny zaś jego przebieg był następujący. Budda, jako syn królewski i następca tronu, ćwiczył się nietylko w rzemiośle wojenném, lecz i w sztukach i naukach. W 16ym roku życia ożenił się z trzema naraz kobietami; trzecia jego żona urodziła mu syna imieniem *Rahula*. Do 28go roku żył B. otoczony przepychem i wspaniałością królewską, w trzech pałacach, które ojciec dla niego wybudować kazał. W 29ym roku, pod wpływem rozmyślań nad znikomością świata, syn królewski postanowił udać się na pustynię, ażeby wyłącznie się poświęcić kontemplacjom nad środkami, za pomocą których „wszystkie istoty mogłyby się wyzwolić od bólów i przykrości.“ Wbrew woli ojca opuścił on swe żony i pałace i, tajemnie wyszedłszy z miasta, udał się na górę Gajasiras, zamieszkałą przez słynnych pustelników bramińskich. Tu nauczycielem jego był niejaki *Rudraka;* lecz uczniowie ostatniego, zdjęci podziwem ku mądrości przybysza, odstąpili dawnego mistrza i Ssakia-muni za swego przewodnika uznali. Z pięciu uczniami Budda przeniósł się nad rzekę Nairandżana (teraz Nilagan) i tu spędził sześć lat w rozmyślaniu, postach i umartwieniu ciała. Pomimo wielkiego sił wycieńczenia nie doszedłszy do upragnionego celu uświęcającej ekstazy. Budda postanowił lepiej się żywić i wyniszczającego ascetyzmu zaniechać. Zgorszeni tém uczniowie opuścili go. Ssakia-muni tymczasem odzyskał siły i w cieniu rozłożystego drzewa, które nazywano *bodhi* (rodzaj figowego drzewa, ficus religiosa), całkiem pogrążył się w rozmyślanie; tu dostąpił on objawienia najwyższej mądrości (bodhi), przez co został *Budda*, t. j. *oświecony*. Potém odszukał pięciu swych uczniów: ci, widząc go w pełni sił i zdrowia, utwierdzili się w złém o nim mniemaniu; wkrótce wszakże przekonali się o jego doskonałości i mądrości i pozostali odtąd nieodstępnymi jego towarzyszami. Liczba zwolenników jego nauki szybko wzrastała, a najgorliwszych z pomiędzy nich, w liczbie 60, Budda wysłał

dla głoszenia nauki mądrości do rozmaitych krajów. Przez 19 lat chodził Ssakia-muni od miasta do miasta, ode wsi do wsi, głosząc nową religję. Najwięcej zjednywał sobie stronników przez publiczne wykładanie swojej nauki, kiedy braminowie religję przechowywali jako tajemniczą własność kasty kapłańskiej. Niemniej uroku wywierała majestatyczna jego postawa, niepospolite cnoty, nadto jakieś szczególne cuda, o których liczne spotykamy podania pomiędzy wszystkiemi ludami, wyznającemi naukę Buddy. Stronnicy, których sobie w ten sposób Ssakia-muni zjednywał, albo towarzyszyli mu w jego wędrówkach, albo też szli do lasów i pustyń i tam pędzili życie w rozmyślaniu i umartwieniach. Nowa nauka znalazła przystęp do pałaców królewskich. Król Bimbisara, razem ze swoimi ministrami, udał się sam do Buddy i prosił go, aby zamieszkał w gaju Venuvana, leżącym niedaleko od stolicy Kossali. Tu osiadł Ssakia-muni na dłuższy czas, a w czasie swego pobytu nawrócił *Ssariputrę* i *Maudgalajanę*, dwóch najznakomitszych uczniów; stolica i miasto Ssravasti, gdzie mu zbudowano wielką *viharę* (rodzaj klasztoru), były głównem polem jego religijnej działalności. Tymczasem B. znalazł stronników i we własnej familji. Ojciec kazał mu wybudować viharę w lesie figowym. Po upływie 12 lat, Ssakia-muni wrócił po rodzinnego kraju i rozpoczął tam nauczanie; z każdej familji pokolenia Ssakia jeden mąż poszedł na pustynię, jako pokutnik; nawet jego własny syn Rahula i synowiec Ananda wyrzekli się świata. Odtąd Ssakia-muni przebywał wyłącznie albo w Ssravasti, w Gaitavana-vihara, albo też w Saketa, w Purvarama-vihara. Ostatni rok swego życia spędził on w Radżagriba, zkąd udał się do Vaissali. Tu owładnęła nim ciężka niemoc i Budda uczuł, że jego rozkład, jego *nirvana* już się zbliża. Śmierć wszakże powinna była nastąpić w Kusinagara, nad brzegami rzeki Hiranjavati, czyli Gandżaki. Powędrował więc z uczniami w tamte strony, na początku 543 r. przed Chr.; wycieńczony kazał Anandzie przygotować leże nocne, w gaju pod wyżej wspomnianem miastem; z wielkiej liczby sąsiednich mieszkańców, którzy się zbiegli na wiadomość o przybyciu świętego męża, wyświęcił Subhadrę na *archata*, t. j. ucznia; potém pogrążył się w kontemplację i skonał. W siedm dni po śmierci, zwłoki Buddy zostały przeniesione do pałacu królewskiego, a następnie, zgodnie z jego ostatnią wolą, spalone z okazałością, przynależną najwyższym władcom ziemskim. Popioły schowano do złotej urny i przeniesiono do głównego budynku w mieście, gdzie na cześć zmarłego przez siedm dni wspaniałe uroczystości się odbywały. Następnie podzielono je na ośm części i rozdano ośmiu głównym miastom na przechowanie; dla tych relikwji pobudowano okazałe gmachy, zwane *czaitja*.—2. *Księgi święte buddystów*. Nauka Buddy zawiera się w księgach świętych buddystów. Za autora tych ksiąg uważa się Budda, który je od poprzednich *buddów* otrzymał. W istocie zaś księgi te nie były napisane przez samego Buddę, lecz przez jego uczniów. Są one tak liczne, że możnaby z nich całą bibljotekę ułożyć. Podług tradycji buddyjskiej, święta ta literatura obejmuje 84,000 dzieł; niektóre wszakże z nich zawierają krótkie przepisy, lub nauki religijne. 88 dzieł obejmują całkowity wykład buddaizmu. Większa ich część jest w języku sanskryckim; niektóre w narzeczu pali, tudzież w językach: chińskim, tybetańskim, i mongolskim. Najważniejsze dzieła są pisane po sanskrycku i dopiero później na inne języki zostały wytłumaczone. *Brian Houghton Hodgson*, angielski rezydent na dworze

władców Nepalu, zabrawszy znajomość z uczonym buddystą w Patou, pierwszy wydał katalog dzieł buddyjskich, obejmujący 218 tytułów.—Tybetańskiém tłumaczeniem ksiąg buddyjskich, które noszą nazwę Kah-gyur, zajmował się węgierski uczony *Csoma-Körösi* i podał ich treść w Asiatic researches of the society instituted in Bengal, 1836 r. Z tłumaczeniem w narzeczu *pali*, używanem na wyspie Cejlon, pierwszy zaznajomił nas *Turnour*; z chińskiém *Abel Rémusat;* z mongolskiém *J. Schmidt.* Sami buddyści czuli potrzebę zaprowadzenia pewnego porządku w chaosie ksiąg świętych. Próbowali więc i przyjmowali rozmaite klasyfikacje i podziały. Najwięcej upowszechniony jest podział na trzy części, pod nazwą *Tripitaka*: 1) *Sutra-Pitaka* obejmuje kazania Buddy, 2) *Vinaya-Pitaka* (inaczej Matrika, co znaczy matka), zawiera przepisy dyscyplinarne, 3) *Abhidharma-Pitaka*, obejmują prawa objawione i metafizykę. Nauka i życie buddystów opierają się na przepisach i przykazaniach, zaleconych przez samego Buddę. Te przepisy i nauki moralne, dawane przez Buddę bez różnicy przedmiotów, do których się odnoszą, nazywają się *Sutra*. Z wielkiej liczby owych przepisów i przykazań, te, które są w związku z dyscypliną albo z metafizyką, oddzielnie zostały zebrane i wyjaśnione przez uczniów Buddy, pod tytułem: *Vinaya* i *Abhidharma-Pitaka*. Sutra nazywają się więc także *Buddha-watschana*, t. j. słowo Buddy, albo *Mulagrantha*, t. j. księga tekstu, której inne działy są tylko jakby komentarzem. Co się tyczy w szczególności: a) *Sutry*, wyraz ten używany był już poprzednio w księgach religijnych braminów i oznaczał maksymę, naukę w kilku wyrazach wyłożoną. W księgach buddyjskich spotykamy wprawdzie krótkie sentencje, lecz w ogóle nie godziło się to z charakterem nauczania Buddy myśli swe zwięźle i jasno wypowiadać: wykład jego jest rozwlekły, nużący; każde pojęcie w tysiączne odcienia rozdrobnione; każde zdanie przez wszystkie odmiany przeprowadzone. Nauka ta wyłożona jest w formie rozmów, które Budda prowadził z uczniami o różnych przedmiotach religijnych. Rozmowy zwykle zaczynają się od słów: „Kiedy pewnego dnia Bhagavat w tém a tém miejscu się znajdował, słyszałem od niego co następuje“; kończą się zaś wyrazami: „Tak mówił Bhagavat“. Buddyści odróżniają dwa rodzaje sutra: *proste sutra* i *wielkie*, to jest rozwinięte i wyjaśnione. Różnica między niemi jest wielkiego znaczenia dla historji buddaizmu. Oba rodzaje sutra mają wspólną treść i jednakową formę, lecz sposób traktowania tych przedmiotów, w jednych i drugich jest odmienny. Proste sutra są pisane prozą, wielkie zaś naprzemian prozą i wierszem. Ostatnie są w nawpół barbarzyńskim sanskrycie, pomieszanym z prakrytem i pali. Audytorjum, do którego Budda w wielkich sutra przemawia, składa się już nietylko z paru tysięcy pustelników i pustelnic, lecz z bogów i mirjad *buddhisatwas* (przyszłych buddów), których nazwiska i zasługi z całą dokładnością są tu opowiadane; ci przyszli buddowie żyją w nieskończoności światów, i proste sutra nic o nich jeszcze nie wiedzą. Różnica więc, zachodząca między prostemi a wielkiemi sutra, w ten tylko sposób da się objaśnić, że ich redakcja była dziełem odmiennych szkół, że te szkoły w różnych czasach powstały i że proste sutra są bliższe czasów Buddy. Za ostatniém przypuszczeniem przemawia i to, że stan polityczny i religijny, przedstawiony w prostych sutra, zupełnie zgadza się z wiadomościami, z innych źródeł zaczerpniętemi, o ludach indyjskich w chwili wystą-

pienia Buddy. b) *Vinaya*, t. j. karność, dyscyplina, obejmuje księgi traktujące o dyscyplinie wyznawców buddaizmu. Przepisy te nie są wyłożone systematycznie, lecz opowiadają się tu przygody, w których przedstawione są obyczaje stronników Buddy. Vinaya także dzielą się na proste, bliższe czasów Buddy, i wielkie, późniejsze. Trudno rozgraniczyć, jak wyżej wspomnieliśmy, vinaya od sutra; niekiedy te same przepisy tu i tam spotkać można; w innych miejsach vinaya różni się od sutra tém tylko, że nie zawiera introdukcji i zakończenia sutry. c) Do trzeciej klassy *Abhidharma-Pitaka* należy wielka liczba dzieł religijnych. Buddyjscy komentatorzy przyznają się do tego, że abhidharma dopiero po śmierci B. została ułożona, przez zestawienie wyrzeczeń i objaśnień mistrza o podstawach i prawach (dharma) bytu. Abhidharma także opiera się na sutrach. W istocie też jest ona tylko rozszerzeniem zasad wyłożonych w sutrach. Pomimo rozwlekłości w traktowaniu metafizycznych kwestji, filozoficzne terminy objaśniane i tłumaczone w różnych kombinacjach, po większej części zupełnie obcych naszemu sposobowi rozumowania, przedstawiają chaos, pod pewien wyraźny system ująć się nie dający. W liczbie dzieł, należących do powyższej klassy, najważniejsze jest *Pradżna-Paramita*, doskonałość mądrości. Dzieło to poświęcone jest dowiedzeniu, że nietylko przedmiot poznania, t. j. doskonałość mądrości nie posiada rzeczywistego bytu, lecz że toż samo odnosi się do poznającego subjektu; słowém, przeprowadza się tu całkowity nihilizm, do którego buddyjska spekulacja, trzymając się ściśle swoich zasad, ostatecznie dochodzi. Inne metafizyczne traktaty noszą tytuły: *Saddharma-Langkavatara*, t. j. objawienie dobrego prawa na wyspie (langka) Cejlon; *Saddharma-Pundżarika*, t. j. lotus dobrego prawa, które Burnouf na francuzki język przetłumaczył; *Dassa-Bumiswara*, wykład dziecięciu stopni doskonałości, przez które pewien budda przechodził i t. p. d) Czwarty rodzaj ksiąg świętych stanowią *Tantra*, podawane za pewien rodzaj sutra, właściwie zaś odnoszące się do daleko późniejszych czasów i zawierające mieszaninę zasad buddyjskich i kultu Szywy. Buddyści na Cejlonie nieznają tantrów, które są produktem wyłącznym północnego buddaizmu. e) Oprócz wyżej wymienionych dzieł, ma buddaizm obszerną teologiczną literaturę. Składa się ona przeważnie z legend i komentarzy do sutra i tantrá.—3. *Treść buddyjskiej religji.* Różnica między pierwotną i późniejszą nauką buddaizmu jest niezawodnym faktem, tym łatwiejszym do przypuszczenia, że wypływa on z samej natury rzeczy. Niepodobieństwem bowiem jest, aby religja, nie z boskiego płynąca źródła, mogła utrzymać się w pierwiastkowym stanie i z biegiem czasu nie uległa rozlicznym przemianom i skażeniom. Teraźniejszy buddaizm nie jest już tém, czém był w początku, a nawet, niezadługo po swém ukazaniu się, zatarł się jego charakter prostoty i podniosłości, jakim się wyróżniał od wszystkich innych, przez ludzi wymyślonych systematów religijnych. Pierwotną prostotę stracił on w czczych spekulacjach sofistycznej metafizyki; podniosłość moralną zaś przez przyjęcie kultów, otaczających bezwstyd czcią świętości. Lecz choć trudną to jest rzeczą, usuwając wszakże to wszystko, co wyraźnie obcy charakter nosi, postaramy się odtworzyć wierny obraz początkowej nauki buddyjskiej. Z całej historji życia Buddy przekonywamy się, że wystąpił on ze swoją nauką nie jako z nowym systematem religijnym, któryby stawał w opozycji z panującą wtedy religją braminów; religja Buddy opiera się bowiém na

głównej zasadzie braminizmu, rozwija ją i z początku jest tylko rodzajem sekty, w stosunku do ostatniego. Tą główną zasadą, wspólną buddaizmowi i braminizmowi, było przekonanie, że istnienie jest nędzą, która, w skutek przechodzenia dusz, ciągle się odnawia. Najwyższém dobrem jest więc uwolnienie się od tej nędzy ciągłego przeistaczania się. Lecz oba systematy różnią się w określeniu treści tego błogiego wyzwolenia się i środków do niego prowadzących. Kiedy bramin koniec bezustannego przeobrażania się duszy widzi w pogrążeniu się w Bóstwie, w zjednoczeniu się z Istotą odwieczną, Budda jedyny środek do uwolnienia się od owego przeobrażania się znajduje w *nirwanie*, t. j. w zatraceniu bytu; człowiek wtedy tylko dochodzi do zupełnego spokoju, kiedy istnieć przestaje. Budda nie staje w sprzeczności z bramińską mitologją. W jego systemacie Brama, Wisznu, Szywa, niezliczone *devas* i *nayas* są istotami rzeczywistemi, które działają i mówią; lecz nieznacznie odbiera im Budda boskie przymioty i sprowadza je do stopnia duchów opiekuńczych, a w końcu stają się one posłusznemi wykonawcami woli samego Buddy. Brama w księgach Sutra mówi: „Prawda że moja potęga jest niezmierzona, lecz pomimo to nie mogę się równać z synem Tathagaty.“ Człowiek więc zasiadł na stolicy Bożej. Lecz i to pojęcie nie było obce braminizmowi, gdyż, według niego, człowiek przez ćwiczenia pokutne i rozpamiętywanie może pokonać niższe bóstwa i zająć ich miejsce. Budda rozszerza tylko granice potęgi ludzkiej, która mocą cnót i mądrości nawet najwyższe bóstwa prześcignąć i uczynić je sługą swoim może. Pierwiastkowa religja Buddy więc jest ubóstwieniem człowieka, czyli, co na jedno wyjdzie, ateizmem. Ateizm ten wprawdzie nie jest wyraźném zaprzeczeniem Boga, ale wynika z całej nauki Buddy: Budda nie wie o jakiejś najwyższej nieskończonej Istocie; nie poszukuje on początku wszech rzeczy; świat według niego jest odwieczny; najwyższą istotą w nim jest człowiek, który doszedł do zupełnego poznania, t. j. sam Budda. Można więc nie przyznawać buddaizmowi nazwy religji, skoro nie ma w niej nauki o Bogu, która wszelkiej religji jest podstawą. Miejsce tej nauki zastępuje tu metafizyka, subtelne rozwijanie pojęć bytu i niebytu, istoty i zjawiska, przyczyny i skutku, metafizyka, która ostatecznie prowadzi do nihilizmu, gdyż cały jej proces myślenia jest ciągłą negacją, która tam się tylko kończy, gdzie myślenie samo siebie zaprzecza; na tym najwyższym stopniu abstrakcji nie masz już dla człowieka ani bytu, ani niebytu, ani myślenia, ani niemyślenia, a duch znajduje się w stanie bezwzględnej obojętności, i to jest najwyższą jego doskonałością. Usuwając więc pojęcie bóstwa ze swej nauki, Budda nie myślał o zaprowadzeniu jakiegośbądź kultu: obrzędy religijne w jego pojęciu małej są wartości; za najważniejszą zaś sprawę uważał zachowywanie przepisów moralności. „Brama, mawiał on, zamieszkuje domy, gdzie synowie szanują rodziców“. Główną więc część buddaizmu stanowi nauka moralna. Nauka moralności rozwiązuje pytanie, co człowiek czynić powinien, aby uwolnić się od cierpień ciągłego przeobrażania się. Nirwana, nicość, jest celem moralności i najwyższém dobrem. Budda często mówi o nirwanie, lecz nigdzie nie wyjaśnia, co właściwie ona znaczy. Nirwana więc pozostała nieokreślonym ogólnikiem, który najrozmaiciej tłumaczyły późniejsze szkoły i sekty. Właściwe znaczenie wyrazu nirwana jest *„wygaśnięcie“*. Budda w tém znaczeniu musiał także pojmować nirwanę, skoro niekiedy porównywa ją ze zgaśnięciem lampy.

Z innemi też zasadami nauki zupełnie jest zgodne takie rozumienie nirwany, gdyż jeżeli nie masz ani Boga, ani materji, w cóżby mogła przejść dusza człowieka? Nadto, już w najstarszych sutra spotykamy pojęcie próżni. Jeżeli więc, podług nauki Buddy, zbawieniem, wyzwoleniem, celem moralności jest nicestwo, to do owego negacyjnego celu tylko negacyjne środki prowadzić mogą. Zaparcie się jest podstawą moralności buddyjskiej. Dla uwolnienia się od nędzy bytu, człowiek powinien zniszczyć w sobie wszelkie przywiązanie do rzeczy ziemskich, dóbr doczesnych, wszelkie pragnienia i miłość; zmienność tego świata nie zakłóci wtedy spokoju jego umysłu. Takie wyrzeczenie się wszystkiego winno doprowadzić do najzupełniejszej obojętności. Buddyjskie umartwienie różni się wszakże od bramińskiego: pierwsze jest więcej wewnętrzne i głównym jego punktem jest rozpamiętywanie, kontemplacja; drugie jest więcej zewnętrzném, cielesném tylko umartwieniem. Ciągłe rozmyślanie o nicości rzeczy ziemskich, o konieczności wyzwolenia się od nich, rozmyślanie nawet nad nicością samego myślenia, a więc abstrakcja posunięta do zaprzeczenia siebie samej, jest, podług nauki Buddy, jedynym środkiem prowadzącym do zupełnej mądrości, do nirwany. I w tém także różni się buddaizm od braminizmu, że ostatni uważa umartwienie, jako właściwą pokutę za grzechy popełnione w tém lub poprzedniém życiu; buddaizm zaś nie uznaje potrzeby pokuty: grzech zmywa się już samém przyznaniém się do niego; umartwienie więc ma charakter tylko ascetyczny. Bramińska pokuta jest niejako egoistyczném zamknięciem się w sobie, braminista cierpi tylko za siebie; w umartwieniu buddysty tkwi wzgląd na całą ludzkość, ku zbawieniu której przykłada się cnota jednostki. I to właśnie stanowi wyższość moralności buddyjskiej nad bramińską, że usuwa zamknięcie się jednostki w sobie samej, i do wysokości obowiązku podnosi poświęcenie się jednostki dla ludzkości. Budda jest nietylko dla siebie mądrym i doskonałym, lecz jego posłanictwem jest wszystkich ludzi ku zbawieniu prowadzić, ucząc ich cnoty i mądrości, nawet z poświęceniem własnego życia. Zasada ta objawia się zewnętrznie w rozmaitych cnotach: powstrzymanie się od zabójstwa, kradzieży, kłamstwa, rozpusty i pijaństwa jest jedną, negacyjną stroną tej zasady; dodatnią zaś stronę stanowią cierpliwość i dobroczynność. Pobudką cnoty jest także nadzieja dobrych skutków dobrego i obawa złych skutków złego. Obecny stan człowieka jest skutkiem dobrych lub złych uczynków jego poprzedniego życia; ci np., którzy dostąpili szczęścia nawrócenia się na naukę Buddy, zasłużyli już sobie na to w poprzedniém życiu; czyny teraźniejszego życia rozstrzygają o tém, w jakim stanie człowiek znowu się odrodzi. Zły przechodzić będzie przez coraz większe udręczenia, aż dojdzie do właściwych piekieł, gdzie złośliwe półbóstwa męczyć go będą; dobry zaś coraz wyżej podnosić się będzie i w końcu wstąpi do siedliska bogów, a przez nie do nirwany. Ale że dobry dostępuje dobra, zły zaś przechodzi na pastwę złego, nie wynika to z działania nagradzającej i karzącej sprawiedliwości, lecz z jakiegoś niezbadanego przeznaczenia, z bezwiednej konieczności, niby z naturalnej, nieunikniomej konsekwencji uczynków ludzkich. A jak brak tu wyższego pojęcia sprawiedliwości, tak brak i pojęcia łaski. W dążeniu do doskonałości człowiek zostawiony jest własnym siłom; od bogów niczego spodziewać się nie może. I Budda nic nie zawdzięcza bogom, lecz swoim cnotom i zasługom poprzedniego życia, jak również uczynkom innego buddy, któ-

ry żył przed nim. Z tego wszystkiego okazuje się, że jakkolwiek Budda wychodzi z zasad bramińskich, dochodzi wszelako do wniosków zupełnie owym zasadom przeciwnych: ztąd musiał wyniknąć rozdział między obu religjami, a następnie zawzięta walka, tém więcej, że buddaizm zagrażał nawet politycznej potędze braminizmu, który opierał się na podziale kastowym. Budda nie wystąpił wprawdzie z wyraźną opozycją przeciwko kastom, uznawał je jako fakt i objaśniał, zgodnie z nauką bramińską, jako nagrodę lub karę za uczynki poprzedniego życia; pomimo to jednak dopuszczał do swej społeczności religijnej ludzi rozmaitych kast, wszystkim głosił tęż samą możność dojścia do upragnionego stanu nirwany. Faktycznie tedy znosił on zupełnie różnice kastowe. Bramini tracili tym sposobem przywileje swego stanu i obawiać się mogli, że okażą się zupełnie niepotrzebnymi, jeżeli nauka Buddy dalej rozszerzać się będzie. Niepotrzebną już była mądrość Vedów, przez braminów tak troskliwie w tajemnicy przechowywana, nie trzeba było już składać żadnych ofiar; królowie mogli się obejść bez purohitów, jako kapłanów nadwornych i stróżów sumienia monarszego. Braminizm widział się zagrożonym w samych podstawach swoich, nic więc dziwnego, że buddaizmowi wypowiedział zawziętą walkę. Już za życia Buddy dostrzegamy początek tej walki, która po wielu wiekach zakończyła się trjumfem braminizmu w Indostanie, a zdumiewającém rozszerzeniem się buddaizmu w innych częściach Azji.—Ponieważ nauka Buddy szerzyła się głównie za pomocą ustnego nauczania, treść jej więc, ujętą w pewne formuły i zdania, starano się wdrażać w pamięć wyznawców. Pierwszą i najważniejszą z owych formuł są „cztery wzniosłe prawdy“ (*Aryani-satyani*). Zawierają one główne podstawy nauki Buddy, i kto je dokładnie zrozumiał i zupełnie się niemi przejął, ten dostąpił najwyższego stopnia w hierarchji buddyjskiego społeczeństwa, ten stał się *arya*, czcigodnym. W księdze Mahavasti treść czterech prawd w następujący sposób jest wyjaśniona: „O wierny, są cztery wzniosłe prawdy; i jakież to? Boleść, powstawanie boleści, zniszczenie boleści, droga do zniszczenia boleści. Każdy z tych wyrazów jest wzniosłą prawdą. Cóż więc jest boleścią, która jest wzniosłą prawdą? Boleścią jest: urodzenie się, starość, choroba, śmierć, spotkanie się z tém, czego nie lubimy, rozdział z tém, co kochamy, niemożność osiągnięcia tego, czego pragniemy, kształt, uczucie, wyobrażenie, pojęcia, poznanie, słowem pięć atrybutów pojęcia; wszystko to jest boleścią. Oto więc jest boleść, która jest wzniosłą prawdą.—Co jest powstawaniem boleści, które jest wzniosłą prawdą? Jest to ciągle ponawiające się pożądanie, to w tém to w owém szukające zaspokojenia, któremu bezustannie towarzyszą cierpienie i radość. Oto więc jest powstawanie boleści, które jest wzniosłą prawdą.—Co jest zniszczeniem boleści, które jest wzniosłą prawdą? Jest to zupełne wytępienie tego ciągle odnawiającego się pożądania; jest to zerwanie z niém, jego zatracenie i wygładzenie. Oto więc jest zniszczenie boleści, które jest wzniosłą prawdą.—Co jest wzniosłą prawdą drogi, prowadzącej do zniszczenia boleści? Jest to wzniosła droga, która z ośmiu części się składa. Częściami temi są: dobre rzeczy pojmowanie, wola, usiłowanie, czyn, życie, mowa, myśl, właściwe rozpamiętywanie. To jest prowadząca do zniszczenia boleści droga, która jest wzniosłą prawdą“.—Te cztery prawdy w czterech następnych formułach są streszczone. Pierwsza prawda: faktem jest, że wszelkie istnienie połączone jest z udręczeniem i nędzą. Druga pra-

wda: nędza owa wypływa z tej samej przyczyny, co i istnienie, a mianowicie z pożądania lub z przywiązania do istnienia. Trzecia prawda: można uwolnić się od owego przywiązania do istnienia, a więc i od boleści istnienia. Czwarta prawda: aby dojść do błogiego wyswobodzenia się, należy używać właściwych środków.—Wyjaśnieniem związku przyczynowego powyższych czterech prawd jest inna formuła, zawierająca treść metafizyki buddyjskiej, pod nazwą *Pratitya-samutpada*, t. j. powstawanie następujących po sobie przyczyn istnienia. Tu wykazują się przyczyny boleści istnienia w najdalszych wywodach, aż do ostatniej, jaką jest błąd i brak wiedzy, poczém następuje praktyczny wniosek, że należy przemódz błąd i brak wiedzy, aby uwolnić się od męczarni bytu. Męczarni tych źródłém jest to, że człowiek myśl i uczucie swe za coś rzeczywistego uważa, gdy tymczasem wszystkie zjawiska nie mają „ani treści ani substancji" (szunja i anatmaka). Ztąd wywodzi się konieczność zaparcia się, maksyma ciągle powtarzana i rozwijana w świętych księgach buddaizmu. Z tą, zarówno metafizyczną jak i moralną maksymą, są w związku słowa, „które po przestworzach niebieskich się rozlegają, odkąd w nich zajaśniał promienny uśmiech Buddy: „„wszystko to jest zmienne, wszystko to jest nędzą, wszystko to jest bez treści, wszystko bez istoty"".—Jeżeli więc z Pradżna-Paramita okazuje się, że Budda negował rzeczywistość świata, to jednakże wątpliwém wydawać się może, czy tę negację rozciągał i na myślący podmiot, tak, iżby wszystko chłonęła w sobie jakaś nieskończona nicość. Zdaje się, iż przeczenie Buddy tak daleko nie zachodziło, gdyż przypuszcza on jeszcze jakiś myślący pierwiastek, jakąś istotę, która błądzi i prawdy nie poznaje, która w skutek tego wpływa w prąd przyczyn i skutków i ulega ogólnemu prawu przechodzenia dusz. Jeżeli jest możliwy błąd, to musi być jakiś poznający pierwiastek. Że Budda dopuszcza taki realny pierwiastek poznania, osobistość, okazuje się także z następującego ustępu ksiąg Sutra: „Nauczę was, o wierni, tego, co jest istnienie (bhava), co to jest akt poczęcia i usunięcia istnienia, i kto jest ten, który się w istnienię przyobleka. Słuchajcie i zatrzymajcie w pamięci, co wam powiem. Co to jest istnienie? Jest to pięć atrybutów i przyczyn poczęcia.—Co to jest akt poczęcia istnienia? Jest to żądza, ciągle na nowo powstająca, szukająca zaspokojenia, której towarzyszą miłość i rozkosz. Co to jest akt odrzucenia istnienia? Jest to zupełne wyrzeczenie się, całkowite zniszczenie, stłumienie, wytępienie owej żądzy.—Kto się przyobleka w istnienie? Jest to ta lub owa czcigodna osoba, na którę patrzycie, która nosi to lub owo imię, pochodzi z tego lub owego pokolenia, która przyjmuje w siebie ten lub ów pokarm, która doświadcza tej rozkoszy, tej boleści i t. d. Oto jest ten, kto się przyoblekł w istnienie". Na takich więc podstawach wspiera się buddyjska metafizyka, która ma zastąpić naukę o Bogu; metafizyka to smutku i rozpaczy.—Podobnież i przepisy moralności ujęte są w krótkie formuły, jako najłatwiejsze do zatrzymania w pamięci. Pierwsze miejsce zajmuje formuła „potrójnej ucieczki" (*trisarana*), którą się wyraża wiara w naukę Buddy: „Szukam ucieczki w Buddzie, szukam ucieczki w prawie (*dharma*), szukam ucieczki w zgromadzeniu (*samgha*).—Z temi formułami są w związku „przykazania nauki" (*ssik-szapada*). Są to najdawniejsze maksymy buddyjskiej moralności. Wyłożone są w kształcie zakazów, a mianowicie: 1) nie zabijać, 2) nie kraść, 3) nie popełniać nieczystości, 4) nie kłamać, 5) nie upijać się. Buddysta

powinien nietylko zewnętrznie stronić od pięciu tych głównych grzechów (*papa* lub *dosza*), lecz powinien pielęgnować w sobie nieprzezwyciężony wstręt (*veramani*) ku nim; dla tego każde ich przekroczenie nazywa się veramani, czyli obrzydliwością. Pięć tych zakazów później pomnożono do dziesięciu: 6) nie mówić nic złego o Buddzie, 7) toż o prawie, 8) toż o zgromadzeniu, 9) nie wierzyć naukom kacerskim, 10) nie uwodzić zakonnic. W dalszém przerobieniu, za dziesięć grzechów ciężkich uważają się: 1) zabójstwo, 2) kradzież, 3) rozpusta (cudzołóztwo), 4) kłamstwo, 5) kłótnie i oszczerstwo, 6) znieważanie człowieka, 7) gadatliwość, 8) pożądanie cudzego dobra, 9) zazdrość, 10) kacerstwo. Inni znowu, z pierwotnemi pięciu zakazami łączyli przepisy, obowiązujące tylko buddyjskich zakonników, i tak: 6) nie jadać tylko w czasie na to przeznaczonym, 7) nie oddawać się tańcom, muzyce i nie bywać na widowiskach teatralnych, 8) nie stroić się ani też używać wonności, 9) nie sypiać na zbyt wysokiém łożu, 10) nie przyjmować złota i srebra. Podobnie dziesięć lżejszych zakazów wyrażone są w następnym porządku; 1) nie jadać popołudniu, 2) nie brać udziału w tańcach, muzyce, śpiewach i widowiskach, 3) nie używać wyszukanych odzieży i wonności, 4) nie siadać na miejscu wyższém od tego, które zajmuje duchowny nauczyciel, 5) nie mieć upodobania w złocie i srebrze, 6) nie zabierać innym zakonnikom należnych im ofiar, 7) nie obudzać niezadowolnienia między zakonnikami, 8) nie przeszkadzać innym zakonnikom w nabywaniu cnót i wiedzy, 9) innym zakonnikom nie dokuczać, 10) nie siać niezgody między zakonnikami. Widoczna, że ostatnie zakazy obowiązują tych wyznawców Buddy, którzy wspólnie żyją i dążą do wyższej doskonałości. Ztąd nie obowiązują one wszystkich wiernych i należą raczej do dyscypliny niż do moralności. W pierwszych wszakże owych czasach trudno dokładnie odgraniczyć dyscyplinę od moralności, duchowieństwo od świeckich. Wszyscy ludzie są powołani zarówno do wypełniania nauki Buddy, a wypełniają ją wtedy tylko, gdy świata się wyrzekają; właściwie więc wszyscy wyznawcy Buddy powinni być zakonnikami. Nie można także wyraźnej granicy oznaczać między rozmaitemi kategorjami zakazów, gdyż żaden grzech, choćby największy, nie wyłącza od zbawienia, które Budda głosi, lecz odsuwa je tylko w odleglejszą przyszłość. Na końcu, po upływie niezliczonych wieków, cała ludzkość dojdzie do wyswobodzenia się od męczarni bytu; idzie więc tylko o to, czy owo wyswobodzenie prędzej lub później nastąpi; cięższe grzechy zatrzymują człowieka dłużej w boleściach istnienia; kto więc wstępuje do stanu duchownego i poddaje się wszystkim zakazom, prędzej dojdzie do upragnionego celu, t. j. do nirwany. W stanie zakonnym owe przepisy mają także dyscyplinarne znaczenie, gdyż kto je narusza, traci zdobyty poprzednio stopień, albo usuwanym jest ze zgromadzenia. Co się tyczy pierwszego przykazania, zabrania ono nietylko zabijania ludzi, lecz i wszelkiej żyjącej istoty, a nawet niszczenia roślin, jeżeli te nie są konieczne do utrzymania ludzkiego życia. Zabicie człowieka jest cięższym grzechem niż zabicie zwierzęcia: pierwsze bywa karane wyłączeniem ze społeczności wiernych, drugie w lżejszy sposób. Właściwie tylko roślinnego jadła mogą używać zakonnicy. Człowiek świecki także powinien oszczędzać życie zwierząt, lecz przekroczenie tego przepisu nie pociąga już żadnych kar za sobą.—Pozytywną stronę moralności stanowi *sześć doskonałości*, albo najwyższych cnót (*paramita*). Pierwszą

z nich jest doskonałość jałmużny. Obejmuje ona nietylko dawanie jałmużny, lecz poświęcenie całego majątku, a nawet życia dla bliźnich. Drugą jest doskonałość cnoty, która oznacza zupełną wolność od wszelkiego grzechu, od wszelkiego przekroczenia prawa. Doskonałość cierpliwości jest trzecią, polegającą na wolności od wszelkiej złości, pychy i zarozumiałości. Czwartą jest doskonałość usiłowania: jest ona pilnością i żarliwością w pielęgnowaniu zarodów cnót, które w duszy ludzkiej powstają w skutek pełnienia obowiązku. Potém następuje doskonałość rozpamiętywania, t. j. spokój kontemplacji, połączonej z siłami nadprzyrodzonemi. Nakoniec, szóstą doskonałością jest mądrość, która usuwa z duszy wszelki błąd i brak wiedzy. Później dodano do powyższych doskonałości: 7) doskonałość środka albo prawdziwej drogi, t. j. znajomość i używanie wszystkich środków, które prowadzą do wyswobodzenia całej ludzkości, 8) doskonałość modlitw zanoszonych do Buddy, celem zostania kiedyś, po długich wiekach, także buddą, 9) doskonałość siły i 10) wiedzy. Ostatnie cztery doskonałości, jakkolwiek bardzo dawne, nie pochodzą od samego Buddy.—Szczytem doskonałości jest rozpamiętywanie (*dhyana*). W rozpamiętywaniu buddyści odróżniają cztery stopnie. Synowi Siddharty (Buddzie) objawiło się jego posłannictwo, kiedy zaczął praktykować rozmyślania czterech stopni; następnie zwycięztwo, odniesione w życiu pustelniczém nad grzechem, uwieńczył Budda czterema stopniami rozmyślania i pod koniec życia swego, kiedy wyrzekł wielką myśl, „że wszystko jest znikome, co jest złożone,“ przeszedł także przez 4 stopnie rozmyślania; umarł zaś zamierzając znowu przebyć owe 4 stopnie, między pierwszym i czwartym. Jakie są te cztery stopnie rozmyślania, które tak wielkie miejsce zajmują w życiu i nauce Buddy, od niego biorącej początek? Księga *Lalita-vistara* tak je objaśnia. Pewnego razu młody Siddharta, razem z innymi rówieśnikami, udał się do jednej wsi, a ztąd poszedł do pobliskiego gaju i usiadł pod drzewem zwaném dziambu. „Wtedy skupił całą uwagę na jeden punkt (nirwana), poczém nastąpiło pierwsze rozmyślanie, które jest zadowolnieniem zaspokojenia; zaspokojenie to pochodziło z *odróżniania*, a towarzyszyły mu *wniosek* i *sąd*, a wolne było od wszelkiego grzechu i przewinienia. Po pierwszém rozmyślaniu Budda zatrzymał się na czas niejaki. Następnie, usunąwszy to wszystko, czemu towarzyszą wniosek i sąd, za pomocą wewnętrznego spokoju i skupienia całego ducha w *jedności*, doszedł on do drugiego stopnia i zatrzymał się. W tym stopniu Budda, zachowując pamięć i świadomość siebie, pozostawał obojętnym i czuł zadowolnienie w ciele swojém. Obojętny, a pomimo to pełen wspomnień, na łonie szczęścia spoczywający, doszedł on do trzeciego stopnia, w którym już nie masz ani wspomnień, ani zadowolnienia, i zatrzymał się. Kiedy przez porzucenie zadowolnienia i boleści zatarły się zupełnie poprzednie wrażenia radości i smutku, nastąpił czwarty stopień rozmyślania, który już był doskonałością pamięci, a zarazem obojętnością na wszelką rozkosz i boleść. Stopniowo więc człowiek podnosi się ze stanu niepokoju i ciemności, które są jego przyrodzonym udziałem, do owych jasnych i błogich sfer, gdzie duch spoczywa w całkowitej ciszy i nieruchomości. Te stopnie tak należy pojmować: najpierw duch człowieka odrywa się od wszelkiej żądzy doczesnej, wchodzi w siebie samego i rozważa prawdziwą istotę rzeczy, ich próżność i znikomość; odrzuciwszy wszelką

postronną myśl i pragnienie, zwraca się wyłącznie ku jednemu punktowi, a mianowicie ku osiągnięciu nirwany; poczém zrozumienie różnicy między tém najwyższém dobrem a rzeczami doczesnemi przejmuje go najwyższą radością. W drugim stopniu ustaje wszelkie rozumowanie; duch wraca do jedności z sobą samym i wytwarza tym sposobem wewnętrzny, niczem niezakłócony spokój; wtedy miejsce odróżniania nirwany od rzeczy doczesnych zajmuje jej kontemplacja, a ta bezpośrednia, spokojna kontemplacja, przejmuje ducha jeszcze głębszą radością. W trzecim stopniu panuje obojętność; wewnętrzne zadowolnienie ducha, zdobyte wyzwoleniem się od wszystkich rzeczy ziemskich, udziela się nawet ciału, które ztąd doznaje rozkoszy, lecz nie mającej nic wspólnego z zaspokojeniem jego przyrodzonych potrzeb. Duch wszakże zachowuje pamięć i świadomość siebie. W czwartym stopniu znika wewnętrzne zadowolnienie; lecz duch nie czuje tej straty, gdyż znajduje się w stanie tak doskonałej obojętności, że nie istnieją dla niego, ani radość ani boleść: a wszakże nie jest to nieświadomość; obojętność bowiem, zarówno jak świadomość, dochodzi do najwyższej doskonałości. W pierwszym więc stopniu rozmyślania ustają żądze doczesne, w drugim poznawanie rozumowe, w trzecim wszelki interes, w czwartym wewnętrzne zadowolnienie. Kto wstąpił na czwarty stopień rozmyślania, ten w terminologji buddystów nazywa się „skupionym, udoskonalonym, oczyszczonym, jasnym, nieskalanym, wolnym od błędu i boleści, giętkim, do wszystkiego sposobnym, silnym i niecierpiętliwym.“ Lecz rozmyślanie (dhyana) sprawia nietylko oczyszczenie duszy i serca; przez rozmyślanie bowiem wstępuje się do wyższego świata. Podług nauki buddystów, nad ludzkim światem unoszą się trzy inne: świat pożądliwości (*kamadhatu*), kształtów (*rupadhatu*) i świat bez kształtów (*arupadhatu*). Niezliczone w nich mieszkają bóstwa i duchy, których moralna i duchowa doskonałość tém jest większą, im wyżej wznoszą się one nad świat ziemski. Świat kształtów dzieli się na 4 sfery, odpowiadające czterem stopniom rozmyślania, ztąd same sfery nazywają się czterema rozmyślaniami. W niedostępny dla dociekania ludzkiego sposób, duch, przebywając owe 4 stopnie, wznosi się kolejno do czterech sfer i obcuje z ich mieszkańcami. Przebywszy je, wstępuje jeszcze wyżej *w świat bezkształtowy* i tu znowu 4 sfery spotyka. W pierwszej, która jest „nieskończonością przestrzeni,“ duch człowieka zajęty jest myślą, że przestrzeń nie ma granic; w drugiej, jako „w miejscu nieskończoności inteligencji,“ zajmuje się myślą, że inteligencja jest nieskończoną; w trzeciej, która jest „miejscem, gdzie nic nie istnieje,“ ustaje wszelka wiara w rzeczywistość rzeczy; w czwartej, „gdzie nie ma ani bytu, ani niebytu jakichbądź idei,“ duch pozostaje w stanie obojętności między twierdzeniem a przeczeniem; wprawdzie może myślić, lecz istotnie nie myśli. Wątpliwém jest, czy pierwotny buddyzm to przechodzenie z jednej sfery w drugą brał w znaczeniu dosłowném, czy też uważał je za coraz wyższe potęgowanie ekstazy; prawdopodobném zdaje się takie tych podziałów tłumaczenie, że rozmyślaniem duch człowieka zdobywa sobie przymioty i doskonałości, przez naukę Buddy przypisywane boskim istotom, zamieszkującym światy nadziemskie. Stopniowe wznoszenie się myśli, aż do stanu obojętności zupełnej, jest drogą, na której człowiek dochodzi do wyzwolenia się od dolegliwości tego świata. *Ośm więc wyzwoleń*

(Vimoksza) odpowiada owym ośmiu stopniom myślenia. Doszedłszy do ostatniego stopnia, zkąd już wprost przechodzi się do nirvany, człowiek zdobywa sobie doskonałą mądrość (bodhi), przez którę staje się *buddą*. Istotnemi przymiotami bodhi, czy też środkami do niej prowadzącemi (bodhyanga), są: 1) zastanawianie się, które daje poznanie prawa; 2) badanie prawa, wiodące do jego wypełnienia; 3) usiłowanie i wytrwałość w myśleniu, skierowanemu ku prawu; 4) wewnętrzne zadowolnienie, które daje człowiekowi odwagę do panowania nad sobą i do umartwień; 5) ufność, która pomaga do spełnienia obowiązków; 6) panowanie nad sobą, 7) obojętność i pogarda świata. Właściwym przedmiotem doskonałej mądrości (bodhi) jest świadomość nicości wszystkich rzeczy, lecz duch posiadając tę mądrość, wie wszystko; jest więc ona pewnym rodzajem wszechwiedzy. Sferę doskonałej mądrości stanowi *dwanaście sił*. Siły te są umysłowe, nadprzyrodzone; duch przez nie wznosi się po nad miarę ludzkiego poznawania. Posiada je tylko Budda, z czego wszakże nie wypada, aby nikt, oprócz niego, nie mógł dojść do zupełnej mądrości, lecz, że jej rzeczywiście nikt nie posiada, dopóki Ssakia-muni jest buddą; każdy owszem powinien dążyć do jej osiągnięcia, ponieważ każdy może i powinien zostać buddą. Budda za pomocą sił tych spełnia swe posłannictwo wyzwolenia świata od boleści. I w tém więc okazuje się charakter nauki buddyjskiej, że jednostka nie może dążyć do zbawienia siebie tylko, lecz że dochodzi do wyswobodzenia się w ludzkości i dla ludzkości. Zbawcze to jednak działanie nie jest rzeczywistém działaniem na naturę ludzką, jak to ma miejsce w chrześcjańskiém Odkupieniu, lecz jest czysto intelektualnej natury przez samo nauczanie, przez samo objawienie prawa. Charakterystyczném wyrażeniem owego działania jest zdanie: „obracał koło prawa;“ koło oznacza tu sferę, na którą rozciąga się panowanie; obracać zaś, znaczy władzę wywierać w całej sferze i zakresie. Prawo ma także swój zakres, w którym bezwzględnie panuje; Budda więc, który jest królem prawa, posiada i wykonywa jego władzę. Dla tego już przy urodzeniu Buddy bramini przepowiadali, że jeżeli wybierze on stan ojca rodziny, stanie się władcą świata (czakravantin); obrawszy zaś powołanie pokutnika, będzie buddą. *Czakravantin* znaczy koło obracać, wóz zwycięzki po powierzchni świata toczyć, słowem posiadać władzę, której wszyscy mocarze ziemscy ulegają. Koło więc, tak często spotykane na monetach i pomnikach indyjskich, zostało symbolem buddaizmu. Lecz oprócz owych sił, Budda posiada jeszcze pięć umiejętności *(abidżna)*, które są także nadprzyrodzonymi darami: 1) umiejętność przyjmowania na siebie wszelkich postaci, 2) słyszenia najdelikatniejszych dźwięków w jakiejbądź odległości, 3) przenikania myśli ludzkich, 4) poznawania w jakich kształtach ktoś poprzednio istniał, 5) widzenia przedmiotów w jakiejbądź odległości. Te siły buddyści nazywają: boski wzrok, boski słuch, wiedza cudzych myśli, wiedza poprzedniego bytu, objawienie siły magicznej. Umiejętności te posiadają nietylko ludzie, w stanie buddy się znajdujący, lecz mogą je nabyć inni na niższych szczeblach mądrości. Podług nauki buddyjskiej, duch przez rozmyślanie zdobywa sobie władzę nad naturą i może siłami jej rozporządzać. Jakkolwiek te siły nazywają się nadprzyrodzonemi, to wszakże nie należy je uważać za nadane człowiekowi przez jakąś wyższą istotę, lecz za tkwiące w naturze człowieka, a następnie jego własną pracą wyswobodzone. Wyswobodzają się zaś te siły w chwili, gdy

człowiek dochodzi do czwartego stopnia rozmyślania. Kiedy świadomość jego dochodzi do zupełnej obojętności, natura żadnych przeszkód już mu nie stawia i każdy akt woli natychmiast przechodzi w rzeczywistość. Twierdzenie to bardzo było niebezpieczne dla buddaizmu, bo codzienna praktyka życia fałsz mu zadawała; wszelako historja uczy, że nic to nie przeszkadzało szerzeniu się nauki Buddy. Ponieważ, podług tej nauki, moralna i umysłowa doskonałość dawała ludzkiemu duchowi panowanie nad naturą, musiała więc także oddziaływać i na ciało; buddyści zatém wynoszą nietylko umysłowe cnoty i dary Buddy, lecz z wielką ścisłością obliczają wszystkie jego fizyczne przymioty.—Wyłożywszy główne podstawy moralności i metafizyki buddyjskiej, pozostaje nam przedstawić jeszcze jej dyscyplinę. Budda usiłował wyznawców swej nauki połączyć w jednę społeczność (*samgha*). Właściwym wyznawcą był tylko ten, kto miał stałą wolę wykonywania wszystkich przepisów, a więc pędzenia życia w abnegacji i rozmyślaniu. Ażeby zostać ascetą w społeczności buddyjskiej, trzeba było publicznie wyznać wiarę w Buddę i postanowienie pójścia za jego przykładem. Potém wstępującemu strzyżono włosy, ubierano go w żółtą odzież zszytą z łachmanów i oddawano pod dozór jakiego starszego ascety. W początkach, kiedy liczba uczniów była jeszcze szczupłą, sam Budda wykładał nowicjuszom prawdy swojej nauki. Właściwymi wiec uczniami Buddy byli swojego rodzaju zakonnicy, żyjący z jałmużny (*vikszu*), gdyż, oprócz przestrzegania czystości, nie wolno im było utrzymywać się z czegobądź innego, jak z jałmużny. Ztąd noszą oni nazwę pogromców własnych zmysłów (*saramana*, w niektórych djalektach *ssamana*), tą także nazwą mianuje ich Megastenes i Klemens aleksandryjski; ztąd pochodzą wyrazy *szaman* i *szamanizm*, oznaczające zwolennictwo nauki Buddy. Ascetami nie mogli zostać ludzie dotknięci trądem lub chorobami zaraźliwemi, wielcy zbrodniarze, ułomni, nie mający 20 lat wieku i t. p. Do społeczności wiernych, oprócz mężczyzn, należały kobiety. Pierwszą, która została przyjętą, była ciotka i opiekunka Buddy, Mahapradżapati, po której weszły trzy żony Buddy: Gopa, Jastodhara i Utpalavarna. Zakonnice, zwane *siostrami w prawie* (*bikszuni*), także obowiązane były do zachowywania czystości i ubóstwa. Pod kierunkiem zakonników i zakonnic znajdowali się *upasaka* i *upasika*, t. j. pobożni, albo wierzący, którzy wierzyli w Buddę i przepisy jego nauki w ogólności wypełniali, lecz nie wstępowali do stanu duchownego. Chińczycy nazywają ich „zbliżającymi się“ lub „przebywającymi w domu.“ Do właściwej społeczności religijnej należeli tylko zakonnicy i zakonnice, ztąd nazywało się ono *vikszusamgha*, *zgromadzenie żebraków*. Zakonnicy ci jednak pierwszych czasów nie ciągle żyli wspólnie: poznawszy zasadnicze prawdy nauki Buddy, udawali się na pustynie i w lasy, osiadali w opuszczonych domach, lub w zaroślach, i pędzili tam żywot pustelniczy. Około Buddy wszakże znajdowała się zawsze gromada uczniów, gdyż miejsce odchodzących na pustynię nowi przybysze zajmowali. Kiedy następowała pora deszczów, które w Indostanie prawie bez przerwy od Lipca do Listopada padają, pustelnicy opuszczali swoje kryjówki i chronili się do stałych siedzib; zwykle przytułek znajdowali u braminów i świeckich ludzi, sprzyjających nauce Buddy; tu znowu oddawali się rozmyślaniom i w miarę możności, szerzyli naukę mistrza. Ten pobyt między świeckimi, w porze deszczowej, nazywał się *varsza-vasana*. Po

upływie varsza, zbierali się razem, aby się podzielić rezultatami swych rozmyślań i usiłowań, i w tedy tworzyli rzeczywiste zgromadzenie. Z takich zgromadzeń później utworzyły się zakonne korporacje. Najpierw powstały *vihary* (miejsca zbierania się), rodzaj klasztorów w lasach i ogrodach, do których przybywali zakonnicy z rozmaitych okolic, celem słuchania nauk wspólnego mistrza. Lecz i vihary służyły pierwotnie tylko do czasowego pobytu, gdyż je opuszczano w porze deszczów. Dopiero znacznie później zamieniły się vihary na stałę klasztory, opatrzone w bogate fundusze, na co są świadectwa, sięgające IV wieku ery chrześcjańskiej. Do zjednoczenia tych ascetów w stałe korporacje niemało przyczyniła się potrzeba walczenia z braminizmem. Stopniowo tworzyła się tu *hierarchja*. Wiek stanowił o starszeństwie, ztąd pierwsi pod tym względem nazywali się *sthavira*, t. j. *starsi;* zajmowali oni pierwsze miejsca i kierowali sprawami korporacji. Lecz starszeństwo nie było wyłączną podstawą hierarchji. Postęp w doskonałości i cnocie zależał głównie od zasług, położonych przez człowieka w poprzednich formach bytu; ztąd więc, obok hierarchji wieku, istniała hierarchja cnoty i wiedzy, objawiająca się darami nadnaturalnemi. Tej ostatniej stopnie tak oznaczają księgi Sutra: „Bhaganat poznawszy ducha, skłonności, charakter i usposobienie swoich żeglarzy, wyłożył im naukę prawa, która miała w nich utwierdzić cztery prawdy; w skutek tego, jedni z nich posiedli owoce ssrata-apanna, inni sagrid-agamin, inni znowu dostąpili stanu anagamin. Niektórzy wybrali sobie powołanie duchowne i zniszczywszy w sobie wszelkie zepsucie zła, wynieśli się do stanu arhat. W końcu wszyscy pogrążyli się w Buddę, w prawo, w zgromadzenie.“ Ztąd okazuje się, że przymioty, na których się oparła hierarchja, są wewnętrzne i niewidzialne, a mianowicie pewne stopnie poznania i kontemplacji; zdawałoby się więc, że one nie mogły być podstawą zewnętrznego stopniowania i właściwej hierarchji. Lecz wyżej, przy objaśnianiu teorji *o pięciu umiejętnościach*, wskazaliśmy, że owe stopnie poznania, działając jako siły nadprzyrodzone, przechodziły w rzeczywistość i stawały się widzialnemi. Zresztą o stopniu, jaki kto miał zajmować w hierarchji, decydował sam Budda, albo później jego zastępca, który również w nadprzyrodzony sposób wiedział, na jakim szczeblu kontemplacji każdy z wiernych się znajduje, i wynosił go odpowiednio do zasług i mądrości. W obrzędach buddaizmu wielkie ma znaczenie spowiedź. Do zgładzenia grzechu, podług nauki Buddy, koniecznóm jest przejednanie, które wszakże nie na umartwieniach, lecz na żalu polega, i dokonywa się przez wyznanie grzechu, czyli spowiedź. Spowiedź czyni się publicznie, w czasie każdego nowiu i pełni księżyca, przed zgromadzeniem wikszu, którzy są stróżami prawa. Specjalna klasyfikacja określa stopnie i rodzaje grzechów. Drobiazgowe pod tym względem przepisy spotykamy w księgach Sutra, które przedstawiają także dobrze obraz życia buddyjskich zakonników.—Vihary otoczone są zwykle tarasami, okna w nich zakratowane, odgłos blach metalowych zwołuje zakonników: w milczeniu, każdy podług stopnia swego, zajmują oni miejsca przy wspólnym stole; gości chętnie przyjmują. Nie wolno owoców, kwiatów i sprzętów vihary używać na własną korzyść, nie wolno także energicznych pomiędzy sobą wyrażeń używać, lub z jałmużny zapasy gromadzić. Jako miejsca rozmyślań zalecane

były: pustynie, niezamieszkałe domy, jaskinie, szałasy, cmentarze i leśne kryjówki. Bramińscy pokutnicy chodzili zwykle nago, buddyjscy zaś nosili odzież nędzną i z łachmanów się składającą, ale pokrywającą ich nagość. Przepis noszenia odzieży zostaje w związku z uczuciem wstydliwości i ze ślubem czystości, obowiązującym zakonników. Legendy często wspominają o wyrzutach, czynionych przez Buddę nagim żebrakom, i o kontraście między odstręczającym widokiem ich bezwstydu, a przyjemną postawą wikszu.—*Kult* w pierwszych czasach buddaizmu był bardzo prosty: ateistyczne zasady nauki Buddy nie sprzyjały rozwijaniu się obrządków religijnych. Jedyną formą czci Bogu okazywanej były ofiary z kwiatów i wonności, których składaniu towarzyły muzyka, śpiewy i modlitwy. Nie spotykamy nigdzie śladu krwawych ofiar, lub całopaleń: sprzeciwiałyby się one pierwszemu przykazaniu, wzbraniającemu wszelkiego krwi przelewu. Dla tego akt tego kultu nazywa się *pudsza*, t. j. *cześć*, gdy bramiński akt nazywa się *jadszna*, t. j. *ofiara*. Przedmiotem szczególnej czci jest posąg Buddy i pomnik, w którym się jego relikwje mieszczą. Pierwszy przedstawia Buddę zawsze siedzącym, z nogami skrzyżowanemi, pogrążonego w medytacji. *Relikwje* jego nazywają się *ssueira*, to jest *ciało*. Po śmierci Buddy ciało jego spalono, a popiłoy złożono w ośmiu rozmaitych miejscowościach; nad temi relikwjami zbudowano święte przybytki, zwane *czaitya*. W kilka wieków po śmierci Buddy czaitya zostały otwarte i relikwje rozproszone. We wszystkich wszakże krajach, gdzie buddaizm kiedykolwiek panował, znajduje się mnóstwo czaityów, zwanych *stupa* (kupa kamieni, tumulus), albo *topa*, których kształt i wewnętrzne urządzenie zupełnie zgadza się z opisami, podawanemi przez legendy buddyjskie. Że kult tych relikwji sięga dawnych czasów, świadczą nietylko księgi Sutra, lecz i Klemens aleksandryjski, który wspomina o mędrcach indyjskich, oddających cześć zwłokom swego bożka, złożonym w piramidzie. Większa część stupów wznosi się w miejscach uświęconych pobytem Buddy, lub jakimś wypadkiem, zostającym w związku z rozszerzeniem jego nauki; niektóre z nich zawierają relikwje uczniów Buddy, starszych zgromadzenia i królów zasłużonych w rozszerzaniu religji. Inne znowu stawiano dla tego, że zasługą było czaitye wznosić. Najsławniejszą stupą jest *Manikjala-stupa* w Pendżabie, zbudowana w kształcie kopuły, wysokiej na 70 stóp, a 150 stóp mająca obwodu. Ze środka tej kopuły wznosi się wieża o 9 piętrach; u jej podstawy mieściła się skrzynka miedziana, napełniona brunatnym płynem; w niej znajdowało się pudełko brązowe, które, oprócz kilku monet, obejmowało puszkę złotą, w kształcie walca, 4 cale długą i półtora szeroką, napełnioną także brunatną cieczą i drobnemi jakiemiś okruchami. W tém samém miejscu wznosi się kilka podobnych budowli. Oprócz powyższych, 4 ważniejsze grupy stupów znajdują się w Peszawerze, Kabulu, Jellallabad i Beyrąm. W dwóch stupach pod Sanki znaleziono relikwje Ssariputy i Maudgalajany, jak o tem świadczą nadpisy. Wiele stupów pozostało także w Chinach i na wyspie Cejlon. Wszędzie budowano je w kształcie kopuły, mającej być wyobrażeniem bańki mydlanej, z którą Budda często porównywał znikomość rzeczy ziemskich; wierzchołek zaś w formie parasola (czatta) wyobrażał drzewo bodhi, pod którego cieniem Budda doszedł do wiedzy absolutnej. Przedmiotem szczególnej czci jest ślad stopy Buddy, zwany *porbat*, t. j. *szczęśliwa stopa*, szczególniej na Cejlonie, na górze Samana,

w Luwo w Sjamie, w Meadey i innych miejscach. Wyobraźnia buddystów w odciskach stopy Buddy dostrzega wizerunki koła wozu trjumfalnego, wieńca, tarczy księżyca; specjalne dzieło, Dharma-pradipika, wylicza wszystkie ślady szczęśliwej stopy. Pewną jest rzeczą, że szczegóły kultu buddyjskiego, o których wyżej wspomnieliśmy, należą do późniejszych epok, lecz i to także nie ulega wątpliwości, że główne rysy odnoszą się do czasów samego Buddy i jego pierwszych uczniów; przebija się zaś w tym kulcie więcej cześć człowiekowi niż bóstwu okazywana, a religijne pierwiastki zkądinąd zostały zapożyczone.—4. *Wewnętrzna historja buddaizmu.* Dzieje buddaizmu łączą się z dziejami jego ksiąg świętych, tych zaś powstawanie wiąże się z historją synodów. Buddyści wyliczają cztery główne synody, z których trzeciego nie uznaje północ, czwartego południe. Pierwszy synod odbył się zaraz po śmierci Buddy, i na nim rozpoczęto zbieranie i wydawanie ksiąg świętych. Pomiędzy licznemi wikszu, którzy przybyli na pogrzeb Buddy do Kuszinagora, *Kasjapa*, jako najznakomitszy, obrany został głową zgromadzenia. Jeszcze za życia Buddy w wielkiém był on poszanowaniu u swego mistrza, który go następcą po sobie wyznaczył. Pochodził z familji bramińskiej i nosił tytuł wielkiego. Spełniając polecone mu przez mistrza zebranie całej nauki, zwołał Kasjapa zgromadzenie dobrego prawa, i w tym celu wybrał pięciuset cnotami i mądrością odznaczających się wikszu. Obrady trwały przez 7 miesięcy. Główném ich zadaniem było spisanie nauki Buddy. Nagromadzony materjał podzielono na trzy części, *tripitaka*, i redakcję pierwszej części ksiąg Sutra, powierzono Anandzie; drugiej, traktującej o dyscyplinie, Upali; Kasjapie dostała się trzecia część, wykładająca zasady filozoficzne systematu Buddy. Zgromadzenie to nazywa się *sthavira*, gdyż tylko sami uczniowie Buddy byli na nie powołani, albo synodem pięciuset. Drugi synod odbył się za króla Kalastoka, w dziesiątym r. jego panowania, w 100 czy też w 110 lat po śmierci Buddy. Powodem do zwołania tego synodu były nadużycia, które się zakradły do vihary Mahana w kraju Vridżi. Zaczęto tam bowiem uważać za dozwolone dziesięć następujących zakazów: 1) nie przechowywać soli dłużej nad 10 dni; 2) nie jadać jeszcze raz po obiedzie, 3) nie spożywać po za murami vihary rzeczy, których spożywanie w viharze jest zakazane; 4) pewne praktyki religijne spełniać nie w domu, lecz tylko w przysionku upawasatha (t.j. w przysionku postów); 5) nie czynić nic bez zezwolenia przełożonych; 6) nie powoływać się na przykład starszych w razie popełnienia jakiejś winy; 7) nie używać serwatki po obiedzie, 8) nie używać odurzających napojów; 9) nie siadywać na miękkich kobiercach; 10) nie nosić ozdób złotych albo srebrnych. Sthavira Jasja sprzeciwiał się z początku temu upadkowi karności, lecz kiedy jego napomnienia nie skutkowały, zwołano synod do Bolukarama-vihara, który zadecydował, że wszystkie owe czynności sprzeciwiają się księgom Sutra. Synod ten zajmował się także zbieraniem praw i w przeciągu 8 miesięcy zadanie swoje wypełnił. Od liczby 700 wikszu, udział w nim biorących, nazywa się on synodem siedmiuset. Nowej siły nabrał buddaizm od chwili, kiedy drugi Assoka, nazywający się w pozostałych po nim napisach Pijadasi, stronnik braminizmu, przeszedł na religję Buddy. Odtąd stał się on gorliwym jej krzewicielem. Król ten zalecił, aby co pięć lat zbierały się buddyjskie zgromadzenia, dla odbywania ogólnej spowiedzi i wyjaśniania sobie przepisów religijnych.

Ustawa pięcioletnich zgromadzeń przeszła następnie do ludów środkowej Azji, zkąd wiadomość o niej dostała się do Chin. Najważniejszym wszakże wypadkiem z panowania Assoki jest *trzeci synod*, który przypada na 17 rok jego rządów, czyli na 246 lat przed N. Ch. I ten synod został wywołany nieporozumieniami w viharach: od czasu bowiem drugiego synodu utworzyło się 17 sekt w łonie buddaizmu. Sekty te w części wywołane zostały przez samych braminów, którzy, kiedy król ich opuścił, pozornie przeszli na naukę Buddy i wkradli się do vihar, podając tu swoje rozumowania za teorję Buddy i zaprowadzając zmiany w obrzędach religijnych. W skutek tego Maudgalajana, przełożony vihary Aszokarama, założonej przez Assokę, zdał władzę nad klasztorem Mahendrze, synowi królewskiemu a sam poszedł na pustynię, aby się tam do stanowczej walki z błędną nauką przysposobić. Tymczasem nowe odstępstwo szerzyło się coraz więcej, i próżne były usiłowania Assoki zaprowadzić jedność i dawnej nauce powagę przywrócić. W końcu nie było innego środka jak powołać Maudgalajanę z pustyni. Pod jego kierownictwem odbył się synod w Aszokarama, który na nowo przejrzał i oczyścił święte księgi. Nosi on nazwę synodu tysiąca, lecz jego postanowień nie uznają północni buddyści. *Czwarty synod* miał miejsce w Kaszmirze, za staraniem nowo nawróconego króla Kaniszki, z indo-scytyjskiej dynastji Juri-czi. Z prześladowcy zostawszy gorliwym wyznawcą nauki buddyjskiej, Kaniszka wszystek czas wolny od obowiązków królewskich poświęcał na rozmyślanie pism Buddy. Na jego więc żądanie zebrał się synod w klasztorze Dżanlandhara w Kaszmirze, który ostatecznie sformułował i zamknął zupełnie naukę Buddy. Późniejsze podanie mongolskie tak o nim mówi: „wszystkie wyrzeczenia Buddy zostały spisane w czterech głównych częściach i w 18 poddziałach." Został więc na tym synodzie określony kanon ich ksiąg świętych, oraz nauka i moralność buddyjska. Kaniszka panował między 10 a 50 r. po Ch.; czwarty synod więc musiał się odbywać około tego czasu. Ponieważ synod ten miał się zajmować zebraniem i redakcją nauki buddyjskiej, zdaje się więc, że pracował on nie tyle nad zestawieniem i uporządkowaniem uznawanych już doktryn, ile nad nowém ich wyłożeniem. Trzy po sobie następujące redakcje ksiąg świętych świadczą o tém, że nie były one ostatecznie zamknięte na pierwszym synodzie i że powstawały nowe księgi, w skutek czego wynikła konieczność zwołania synodu, któryby je przejrzał i ustanowił kanon, przynajmniej dla północnych buddystów. W redakcji, dokonanej przez czwarty synod, dostrzegamy niejako trojaki buddaizm, a mianowicie: 1) prostych Sutra, w których występuje tylko ludzki Budda; 2) obszernych Mahajana-Sutra, gdzie, obok ludzkiego Buddy, ukazują się inni buddowie, i 3) Tantra, do których przeszły żeńskie bóstwa z kultu Sziwy. Nie należy wszakże mniemać, aby te trzy, że się tak wyrazimy, buddaizmy były dziełem trzech pierwszych synodów. Prawdopodobnie proste Sutra należą w części do pierwszego, a w części do drugiego synodu, a trzeci synod niektóre w nich tylko zmiany porobił. Obszerne Sutra zaś są dziełem wyłącznie tego ostatniego, o czém przekonywa nietylko wysoka powaga, jakiej używają na północy (kiedy tymczasem na południu, np. na Cejlonie, gdzie nie uznają trzeciego synodu, są one zupełnie nieznane), lecz nadto zepsuty język redakcji, którym mówiono w kraju będącym siedzibą samego synodu. Toż samo stosuje się

do ksiąg Tantra, obejmujących mieszaninę kultu Sziwy z pojęciami buddyjskiemi; trzeci synod zastał księgi Tantra tak upowszechnionemi, że nie podobna było już ich odrzucać; z niektórych wskazówek wnosić można, że współczesny trzeciemu synodowi Nagardżuna głównie wpływał na rozszerzenie i przyjęcie Tantrów. Wskazaliśmy więc w powyższém główniejsze momenty rozwoju nauki buddyjskiej, w której dostrzedz można dwa kierunki: ezoteryczny i egzoteryczny; z pierwszego powstały szkoły filozoficzne, z drugiego zaś różne kulty. Dokładniejsze przedstawienie nauki szkół filozoficznych zajęłoby nam zbyt wiele miejsca, ograniczymy się więc do wyjaśnienia kultów. Wspomnieliśmy już poprzednio, że Budda zatrzymał wprawdzie całą mitologję bramińską, lecz sprowadził bóstwa bramińskie do stopnia duchów. Podług Buddy, nie masz istotnej różnicy między bogami i ludźmi, lecz jest tylko „sześć dróg“ t. j. rodzajów bytu: byt devy, człowieka, asury, prety, zwierzęcia i mieszkańca piekieł; we wszystkich powyższych formach, zarówno w kształcie devy jak i zwierzęcia, człowiek po śmierci odrodzić się może. Bóstwa, o których księgi Sutra wspominają, są następujące: Starajana, Sziwa, Varuna, Kuvera, Brama, Szakra i Szamkara (drugie nazwisko Sziwy). Po nich idą niższe bóstwa: Devy, Nugi, Asury, Jaksze, Garudże, Kinnary i t. d. Na czele niższych bóstw stoi Indra, pospolicie zwany Szakra albo Kaczypati; księgi Sutra najczęściej o nim wspominają. Bogowie mieszkają w rozmaitych niebiosach, unoszących się nad ziemią naokół góry Meru. Niebios tych jest troje: sfera żądz, sfera kształtów i sfera bezkształtowa; każda sfera ma osobne poddziały, które, w miarę doskonałości, wyżej lub niżej unoszą się nad ziemią i są siedzibami licznych bogów wyższego i niższego stopnia. Buddaizm przyjął cały ten zastęp mitologiczny do swojej nauki, z powodu, że spekulacyjne jego teorje nie mogły być dokładnie zrozumiane przez większość wyznawców; ztąd pochodzi często na buddyjskich pomnikach spotykane wyobrażenie Buddy wpośrodku bóstw bramińskich; tém także się objaśnia, że przedstawiano niekiedy Buddę jako wcielenie (avatara) bóstwa Wisznu, co jednakże nie mogło mieć miejsca wcześniej, jak po X w. ery chrześcjań. Wpływ bramińskiego kultu na buddaizm okazuje się także z zaprowadzenia do czystej z początku nauki Buddy, ponurej i brudnej czci Sziwy. Przedmiotem kultu stał się nietylko Sziwa, lecz nadto jego żona Paravadi i inne żeńskie bóstwa czyli Sakti, częścią od sziwaizmu przejęte, częścią na nowo wytworzone. Parzystość męzka i żeńska przechodzi przez cały system bogów buddyjskich: każdy z pięciu dhjanibuddów ma dodaną sobie żeńską istotę, a nawet utworzono szóstego dhjani-buddę, a mianowicie Vadżra-sattva, jako uosobienie szóstego zmysłu, *manos*. Wszystkie sprosności kultu Sziwy przeszły do buddaizmu, najohydniejsze praktyki i najniedorzeczniejsze zabobony. Ztąd pochodzą tak nazwane *mantra* i *dharani*, t. j. formuły zaklinania i czarowania. Pokazują one, jak należy rysować pewne figury i dzielić je na części, gdzie położyć znak wyobrażający Buddę, gdzie zaś Amitabhę, Awalokiteszwara i różne bóstwa żeńskie, a wszystko to, aby dostąpić opieki samych bóstw, aby stać się niewidzialnym, odkrywać skarby, uwodzić kobiety i t. p. Formuły składają się z krótkich lub długich zdań, nie zawierających żadnej myśli, których pojedyńcze wyrazy nawet nie mają żadnego znaczenia. Najkrótszą z nich jest formuła *Om mani padme hum;* rozmaicie ją tłumaczono; lecz wszystkie objaśnienia są tak dowolne, że najlepiej będzie p-

wiedzieć o niej to samo, co uczeni o innych formułach znajdujących się w Tantra wyrzekli, że jest zupełnie wszelkiej myśli pozbawioną. Formuła ta przeszła od mędrców buddyjskich do ludu i jest rozszerzona szczególniej w północnych krajach, kiedy na południu zupełnie jej nie znają; lamaici odmawiają jej zgłoski na pewnym rodzaju różańca, który z sobą zawsze noszą, tudzież wyrzynają na skałach, domach, świątyniach, na chorągiewkach i kręcących się walcach, aby je wiatr ciągle poruszał. Formuły zaklęcia nie są więc modlitwami, lecz tajemniczemi środkami zjednania sobie pomocy bogów. Zabobonna wiara w skuteczność bezmyślnych wyrazów nie jest nadużyciem właściwych modlitw, lecz od samego już początku formuły te zostały wprowadzone, aby w taki nadzwyczajny sposób zapewnić człowiekowi szczęście i pomyślność. Ten jest istotny charakter ksiąg Tantra, z których wszystkie magiczne formuły zostały wzięte; pełno też tam obietnic, korzyści i rozkoszy, spływających nietylko na rozmyślających treść samych ksiąg, lecz nawet na tych, co je posiadają.—Nie należy wszakże wyprowadzać ztąd wniosku, że buddaizm zlał się w jedność z sziwaizmem, podobnie jak to się stało z kultem Wisznu, który w następstwie czasów łączył się z rozmaitemi religjami. Podstawa religji buddyjskiej utrzymała się nietkniętą, a to, o czém wyżej wspomnieliśmy, było tylko obcą naleciałością. W buddaizmie dają się dostrzedz dwa stopnie połączenia z kultem Sziwy: w pierwszym oddawano cześć Sziwie i jego towarzyszkom, narówni z innemi bóstwami bramińskiego cyklu, jako istotom daleko niższym od Buddy, i ustanowionym przez ostatniego dla strzeżenia jego nauki; w drugim stopniu bóstwa te już nie podlegają Buddzie, lecz stają się mu równemi, odbierają cześć własną w dzikich i wstrętnych ceremonjach, za pomocą których wierny otrzymuje od nich doczesne korzyści, nadprzyrodzone siły i cudowne przymioty. Pytanie, dla czego buddaizm, mający tyle powinowactwa z czystszym kultem Wisznu, nie z nim się połączył, lecz z zupełnie obcym sobie sziwaizmem, wyjaśnia się w ten sposób, że buddaizm wyrodził się przeważnie w krajach, gdzie kult Sziwy poprzednio już głęboko się przyjął. Przyłożyła się także do tego wrodzona człowiekowi skłonność do praktyk zabobonnych, i pragnienie dostąpienia szczęścia w krótki i łatwy sposób. Skłonność ta znajdowała nową dla siebie podnietę w buddaizmie, który nabycie cudownych przymiotów obiecywał, jako nagrodę za podniesienie ducha i zaparcie się osobistości; większość więc wyznawców, nie mogąc wniknąć w treść samej nauki, owych cudownych przymiotów szukała na krótszej i dostępniejszej dla siebie drodze. Trudno jest dokładnie oznaczyć czas, w którym nastąpiło połączenie buddaizmu z sziwaizmem. Pomniki buddyjskie mogłyby nam ułatwić wyjaśnienie tej kwestji, lecz tak mało je dotąd poznano, że W. Humboldt nie śmie z nich żadnego wywodzić wniosku, i fakt zlania się buddaizmu z sziwaizmem objaśnia religijnym stanem Nepalu. W księgach prostych Sutra nie znajdujemy śladów kultu Sziwy, z wyjątkiem owej formuły *Om mani..*, o której wyżej była mowa, a która prawdopodobnie później się tu dostała. W obszernych księgach Sutra mieszczą się już formuły Mantra i Dhavani, lecz na drugiém miejscu; widoczném jest więc, że księgi te odnoszą się do pierwszych chwil zlewania się buddaizmu z sziwaizmem. Zupełnie rozwinięty sziwaizm spotykamy dopiero w księgach Tantra, które, podług *Wilsona*, zostały wprowadzone do Nepalu między VII a XII wiekiem. Jeżeli więc czas ostatniego soboru przyjmiemy za

początek tego połączenia, a czas wprowadzenia ksiąg Tantra do Nepalu za jego ostateczne dopełnienie, to wypadnie, że pierwsze siedm czy dziesięć wieków były perjodem samego procesu zlewania się nauki Buddy z kultem Sziwy. W bliskim związku z owém wyradzaniem się buddaizmu jest cześć boska, okazywana w północnych krajach dwom bodhisattwom, Mandżustri i Avalokiteszwara. Pierwszego uważano za bóstwo opiekuńcze Tybetu. Według pierwiastkowej nauki, *bodhisattwa* jest człowiekiem, który przez cnoty i mądrość zasłużył na to, aby został buddą i w jedném z niebios oczekuje czasu zstąpienia na ziemię. Kiedy wszakże w bezmierności lubująca się fantazja indyjska wytwarzała coraz większą liczbę światów, pomnażała się także ilość bodhisattwów, i tysiące ich wymieniają już obszerniejsze Sutra. Przytém zmieniło się samo pojęcie o istocie bodhisattwy, którego zaczęto uważać za wcielenie odwiecznej mądrości, Pradżny-Paramity, a Buddzie nadano charakter bramińskiego wcielenia, czyli Atavary. Jak więc stawanie się buddą było atavarą abstrakcyjnego bóstwa, tak nirwana była powrotem na jego łono, i każdy nowy buddą był nowém wcieleniem tej samej Pradżna, odmienném od poprzedniego buddy, nie swoją istotą inwidualną, lecz tylko zewnętrznie. Bóstwo zaś, jak mówi *Hodgson*, który czerpał swoje wiadomości u uczonych buddystów, ma tę własność, że według upodobania rozmnaża się i uosabia; może więc jednocześnie być kilku buddów. Toż samo stosuje się do bodhisattwów; w nich także tkwi ta sama Pradżna co i w buddach, a ponieważ nie zamieszkują oni jednej, wyłącznej sfery niebios, upada więc różnica między nimi a buddami; zaczém poszło tworzenie się nowych kultów, stawianych na równi z czcią oddawaną Buddzie. Takim jest np. kult *Mandżustri* w Nepalu; jego początek osłaniają nieprzeniknione dotąd przez naukę ciemności: według jednych podań, Mandżustri był historyczną, rzeczywistą osobistością; w innych zaś ukazuje się on jako postać mitologiczna. Tradycja przypisuje mu cywilizację Nepalu. Kraj ten miał być, na co zresztą znawcy także się zgadzają, wielkiém bagniskiem, i Mandżustri dopiero miał Nepal osuszyć i zaludnić wyznawcami buddaizmu; lecz wszystko to podawane jest w mitologicznej szacie, jako o drugim synu niebieskiego Buddy i stwórcy całego świata, zacząwszy od siedziby Bramy, aż do otchłani piekielnych. Czas ukazania się Mandżustri rozmaicie bywa oznaczany: jedne podania mieszczą go w III wieku, inne w IX, a jeszcze inne w X lub XI wieku po Chr.; pewném jest wszakże, iż chiński podróżnik *Fa-Hian* jeszcze w IV wieku naszej ery znalazł kult Mandżustri głęboko zakorzeniony między ludami środkowej Azji. Fa-Hian mówi: „Stronnicy Mahajany czczą Pradżnę-Paramitę, Mandżustri i Avalokiteszwarę“. Przez stronników Mahajany rozumieć tu zapewne należy tych buddystów, którzy trzymają się ksiąg Mahajana-Sutra, obejmujących obszerne Sutra i Pradżna-Paramita; ci więc okazują także cześć doskonałej mądrości Mandżustri i Avalokiteszwarze. Obaj bodhisattwy, zostający w tak blizkim stosunku z Pradżną, uważani są za patronów czcicieli tej mądrości, którą w Nepalu nazywają Pradżinka. W Tybecie i Nepalu, u Mongołów i Chińczyków, Mandżustri jest czczony jako istota mitologiczna, i *Choma Körösi* mówi, że Tybetanie „mają go za typ i ideał mądrości, za boga mądrości i treść wszystkich buddów“. *Schmidt* utrzymuje także, „że jest on źródłém boskiego natchnienia“, a więc wcieleniem Pradżny-Paramity. Toż samo odnosi się do *Avalokiteszvary*, opiekuńczego bóstwa Tybetu, któremu przypisują obronę i straż buddaizmu.

O jego historycznej osobistości nic nie wiemy, wszystko jednakże wskazuje, że północ była albo jego ojczyzną, albo polem działalności. Tak np. podług indyjskiej legendy, pałac jego znajduje się w m. Potaraka, dawnej stolicy Tybetu, a teraźniejszém Potala, którego założenie tradycja także Avalokiteszwarze przypisuje. Za to mitologiczny charakter jego dokładnie jest przedstawiony. Nietylko że cały jeden rozdział w „Lotusie dobrego prawa" traktuje o znakomitych jego przymiotach, lecz nadto jedna (podrobiona) księga Sutra opiewa jego zasługi. Tu nosi on nazwę *Padmapani*, syna czyli bodhisattwy czwartego niebieskiego buddy, *Amitabhy;* symbolem jego jest kwiat lotusu (*padma*); jest on stwórcą bogów i ziemi: w jednym akcie kontemplacji stworzył z dwóch własnych oczu słońce i księżyc, z czoła wyprowadził Mahesvarę, z ramion Bramę, z serca Narayanę, z zębów zaś Sarasvati. Jest on panem świata, nauczycielem formuły o sześciu głoskach, słowem „wszyscy buddowie z wiarą swoją zwracają się ku niemu". Zgodnie z nepalskiemi źródłami znajdujemy go w Tybecie, otoczonego czcią należną najwyższemu bóstwu. Zestawienie jego imienia z Mandżustri i związek z Pradżną wskazują, że i pod tym względem ma on to samo znaczenie, co Mandżustri, a więc jest również wcieleniem najwyższej mądrości.—Oddzielną także formę przyjął buddaizm u Tybetanów i Mongołów. Tybetański buddaizm zdaje się być najbliższym nepalskiego, przynajmniej co się teizmu dotyczy. Jeżeli zaś tu wspominamy o teizmie, to z pojęcia tego należy usunąć nietylko wszelką myśl o Opatrzności, lecz nawet o osobowości bóstwa. Teizm ten zasadza się jedynie na tém, że Bodhi, który się Buddzie udziela, jest istotą, a mianowicie odwieczną mądrością, czyli Pradżna-Paramita. Nie jest to także panteizm, gdyż owa odwieczna mądrość nie jest istotą *wszech* rzeczy, lecz się udziela tylko jednostkom. Na tej podstawie utworzył się w Tybecie *lamaizm*, podług którego buddowie ciągle są na ziemi, a mianowicie *lamy*, będący wcieleniem najwyższej istności. Duch każdego zmarłego lamy wchodzi do nirwany; lecz ta sama bodhi, ten sam wypływ pierwotnej mądrości, który zmarłych lamów ożywiał, w ich następców się wciela. Nie uważa się to za sprzeczność, że kilku występuje naraz lamów, z których każdy przypisuje sobie przymioty buddy, gdyż, jak wyżej wspomnieliśmy, według mniemania buddyjskich teistów, istota odwieczna może się mnożyć. Jak więc w obszernych Sutra niezliczonych spotykamy bodhisattwów, mających w sobie bodhi, tak tutaj znowu może być wielu lamów, w których owa odwieczna mądrość się wciela. O rzeczywistości owej mądrości odwiecznej rozprawia po swojemu spekulacja szkół filozoficznych i, jak zwykle w nauce buddyjskiej, dochodzi do zupełnego jej zaprzeczenia: z wiarogodnych źródeł bowiem wiemy, że w tybetańskich szkołach panowała nihilistyczna filozofja Madhiamiki, negująca wszelką rzeczywistość, zarówno Buddy jak Pradżny-Paramity. W końcu należy nadmienić, że Tybetanie posiadają wszystkie księgi Tantra, w całkowitém tłumaczeniu, pod nazwą Gyut, w którém praktyki i wyobrażenia sziwaizmu główne zajmują miejsce.—*Hierarchja* w buddaizmie odznacza się tylko nazwami rozmaitych stopni. Teokracja w Tybecie, która od wieków już jest tylko pozorną, wspiera się na buddaizmie, lecz w rzeczy samej z istoty nauki buddyjskiej wcale nie wypływa, tylko zbiegiem okoliczności duchowny zwierzchnik stał się tu świeckim władcą. Buddaizm nie wymaga takiego najwyższego zwierzchnictwa; zwierzchnictwo dalaj-lamy ma wyłącznie miejscowy tybetański charakter: dalaj-lama wcale nie jest głową wszyst-

kich buddystów. Nie może on także rościć sobie prawa do wyłącznej władzy, jako wcielenie najwyższej istności, skoro takich wcieleń może być wiele jednocześnie. Właściwy Budda mógł się uważać za zwierzchnika wszystkich wiernych, gdyż oprócz niego nie było na ziemi żadnego innego buddy, lecz od chwili, kiedy porzucono ideę jedności, *samgha*, t. j. zgromadzenie buddystów musiało się rozpaść na części (ob. Tybet). *Południowi buddyści*, jak Barmoni, Sjamczycy i inni przechowali wprawdzie naukę Buddy w większej czystości niż północni, lecz i oni ulegli do pewnego stopnia wpływowi sziwaizmu; na *Cejlonie* w świątyniach buddyjskich stoją posągi Sziwy i Bramy, jako bóstw opiekujących się buddaizmem, lecz nie spotykamy tu śladów rozpustnych praktyk i bezwstydnych symbolów kultu Sziwy. Za to podania wspominają o kacerstwie Vaitulja, które pokazało się na Cejlonie pod panowaniem *Tiszyi* (209—231 po Chr.). Kacerstwo to zasadzało się na oddawaniu czci *bhuta*, t. j. złym duchom, pewien rodzaj czci szatana, i zostało wprowadzone przez zakonnika *Sanghamitra* z Dżola (*Tenart*, Das Christent. in Ceylon p. 113).—**5.** *Zewnętrzna historja buddaizmu.* Ojczyzną i pierwotną siedzibą buddaizmu były prowincje Magadha, Kossala (teraźniejszy Behar nad Gangesem) i pograniczne im kraje. Królowie tamtejsi byli gorliwymi krzewicielami nowej nauki: w ich stolicach i pod ich opieką odbyły się trzy synody, ztąd też zawsze wychodziły usiłowania podtrzymania czystości buddaizmu. Dziejowego znaczenia nabrał buddaizm dopiero od trzeciego synodu (za panowania Assoki, w 246 r.), który postanowił rozszerzać go, za pomocą umiejętnych wysłańców, po innych krajach. W tym celu wyprawiono Mahadevę do kraju Mahisza, a Mahadarmaratszytę do kraju Maharatszra, na północ od górnej Godawary. Pierwszy miał 40,000 ludzi na religię Buddy nawrócić i takąż samą liczbę na wikszu wyświęcić; drugi miał nawrócić 170,000, a 10,000 wikszu ustanowić. To są południowe zdobycze. Na północ udał się Madhjama z czterema sthavirami, którzy w górach Himalajskich „koło prawa obracali", każdy w innej miejscowości; cyfry nawróconych, jak je podaje tradycja, przechodzą wszelkie prawdopodobieństwo. Do Kaszmiru i Gandhary (Kabulistan) poszedł Madhjantika i położył tam koniec czci, oddawanej wężom i bramińskim bogom. Do ludów mieszkających niedaleko gór Kaukazkich wyprawił się sthavira Maharadżita. Inni sthavirzy udali się do Suvarnabhumi, kraju nadmorskiego, obfitującego w złoto, na zachód od Indu. Apostołów wspierał krol Assoka, który, dla skuteczniejszego podtrzymania nowej religji, ustanowił urząd stróżów prawa (dharma-mahamatra). Obowiązkiem ich było opiekować się nad nawróconymi i rozszerzać nową naukę między ludami, które nie ulegały berła Assoki, a mianowicie między Jawanami, t. j. Grekami. Tacy mahamatra byli zaprowadzeni nietylko w Paliputra, lecz i w innych miastach. Byli oni nadto ministrami Assoki, którym król powierzał ważniejsze sprawy. Synowie jego, posyłani na namiestników prowincji, mieli przy sobie takich mahamatra. Godném uwagi jest, że w liczbie królów, o których Assoka mówi, jako o nawróconych na religię Buddy, znajdują się także Antijaka, król Jawanów, i sąsiadujący z ostatnim królowie: Turomaja, Antigona i Maga, a więc Antjoch, Antygon macedoński i Magas król Cyreny. Jakkolwiek nie zasługuje na wiarę przechwałka, że ci królowie przyjęli naukę Buddy, ztąd jednakże okazuje się, że usiłowano ją rozszerzyć nawet w krajach zajętych przez Greków. Najważniejszą w spra-

wie rozszerzenia buddaizmu była missja do Lanka (Cejlon), włożona na Mahendrę, syna Assoki. Dodano mu na pomocników czterech uczniów Maudgalajany; poselstwo to przypada na 245 r. przed Chr. W Cejlonie panował wówczas król Devanamprija, który oddał przybyłym nauczycielom na mieszkanie miejsce zwane Mahamegha, gdzie później stanęla obszerna vihara. Mahendra wykładał tu naukę Buddy przez 26 dni i nawrócił samego króla i większą część jego poddanych. Później miał Mahendra w cudowny sposób sprowadzić relikwje Buddy: naczynie, w które ostatni zbierał jałmużnę, i jego prawą kość ramieniową, dla których król zbudował wspaniałą stupę. Oprócz tego w uroczysty sposób przeniesiono na Cejlon gałąź z drzewa bodhi, pod którém Ssakia-muni został Buddą, i pomieszczono w ogrodzie Mahamegha, gdzie dotąd ma się ona przechowywać. Późniejsi władcy Cejlonu byli gorliwymi buddystami, o czém świadczą wzniesione przez nich wspaniałe świątynie i vihary. Nowa religja wywarła dobroczynny wpływ na stan kraju, i jej działaniu głównie przypisać należy rozkwit literatury na Cejlonie. Ztąd buddaizm dalej się rozszerzał, a Cejlon pospolicie jest nazywany „świętą ziemią“. Że kraje: Barman, Arakan, Sjam, Lao i inne z Cejlonu otrzymały naukę Buddy, okazuje się z ich świętego języka i pisma, którém jest narzecze *pali*. Początek tych missji cejlońskich sięga V w. po Chr. Wtedy poniósł do Indochin niejaki Buddagosza przetłumaczone przez siebie w narzeczu pali księgi buddyjskie. Około 638 r. buddaizm już był zaprowadzony w Arakanie, Barmanie i Sjamie. Toż samo można twierdzić o Pegu, Lao i Kambodży. Tonkin zaś i Kochin-China otrzymały swoję kulturę z Chin i buddaizm mało w tych krajach liczył wyznawców. Na zachodzie nauka Buddy utwierdziła się najpierw w Kaszmirze i Gandarze. Ztamtąd missjonarze przebyli góry Hindukuh i opowiadali ją w Baktrji, około 70 r. przed Chr. Rozszerzeniu buddaizmu na północy sprzyjała szczególniej ta okoliczność, że król Kaniszka, gorliwy buddysta, na początku naszej ery założył wielkie państwo, obejmujące, oprócz znacznej części Indostanu, Kabulistan, ziemie nad r. Oxus położone i kraje środkowej Azji z tamtej strony Belurtagu. Za jego także panowania, jak było wyżej powiedziane, odbył się ostatni synod i redakcja ksiąg świętych została zamknięta. Nie jest pewném, czy jeszcze za staraniem Kaniszki buddaizm rozszerzył się w Malwie, lecz jego działalność obejmowała odległe nawet kraje środkowej Azji; gdyż, kiedy władcy z nad Żółtej rzeki w Chinach dali mu swoich synów na zakładników, Kaniszka przyjął ich życzliwie i pomieścił w klasztorach bud., zkąd też później prawdopodobnie nową naukę do ojczyzny ponieśli. Po śmierci Kaniszki buddaizm, pomimo nacisku braminizmu, który znowu głowę podnosić zaczął, utrzymał się w owych zachodnich krajach, o czém świadczą, między innemi, monety tamtejsze, na których ciągle spotykamy symbole buddyjskie. Jako krzewiciel nauki bud. występuje około tego czasu filozof *Nagardżuna*. Sanskrycka kronika Kaszmiru (Radja taringini, ed. *Wilson* Asiat. Researches t. XV p. 23) tak mówi: „Wtedy jeden bodhisattwa tego kraju został bhamiswarą (t. j. panem ziemi) i Kaszmir był odtąd schronieniem sześciu arhatwas“. Głównie pracował on nad podtrzymaniem buddaizmu w sąsiednim Panczanada. W pierwszej połowie II w. król Meghavahana, panujący nad większą częścią półn. Indostanu, był gorliwym opiekunem religji bud. Następca jego wszakże nie sprzyjał buddaizmowi, który odtąd ustępować zaczął przed braminizmem.

Z siedzib dawnych wypierana nauka Buddy, szerzyła się w Azji środkowej i Chinach.—Z Baktrji, gdzie buddaizm mocne puścił korzenie, przeniósł się on do Thukhary, kraju leżącego na północ od Baktrji, którego król około 215 r. przyjął nową naukę. Nie możemy oznaczyć czasu, w którym buddaizm dostał się do miast: Khoten, Jarkand, i Kaszgar. Pewném jest tylko, że Fa-Hian, zwiedzający te okolice około 399 czy 401 roku, znalazł wyznawców Buddy w m. Khoten, tudzież w kraju Szenszen i u tybetańskiego ludu Uigurów, mieszkającego nad jeziorem Lop. Widział on tu zgromadzenie 3,000 pobożnych ludzi, oddających się rozmyślaniu Hinajana-Sutry, i innych, badających Mahajana-Sutrę. Było tam 14 większych sangharama, t. j. klasztorów; w niektórych mieszkało po 3,000 zakonników. Król owego kraju życzliwie przyjął chińskich pielgrzymów; wszyscy jego poddani wyznawali naukę buddyjską. Można zatem przypuszczać, że buddaizm najpóźniej ok. 300 r. po Chr. został zaprowadzony w Khoten. Z religją bud. otrzymali mieszkańcy święte księgi, indyjskie pismo i kilka relikwji Buddy. Buddaizm nie utrzymał się wszakże w zachodnim Turkestanie, zkąd go mahometanizm wyparł w XII w.— Jeszcze za trzeciego synodu usiłowano wprowadzić buddaizm do *Chin*, lecz cesarz Szi-hoang-ti wygnał buddyjskiego wysłańca i 18 jego towarzyszów. Dopiero za panowania cesarza Ming-ti buddaizm znalazł tu przystęp. Ming-ti około 65 r. po Chr. wyprawił poselstwo do Indji, w celu poznania religji bud.; z wracającém poselstwem przybył ssramana *Kassja-Malanga*, a wkrótce potém udał się do Chin i *Kufalan*. Cesarz przyjął ich radośnie i zbudował im wspaniały klasztor w Lojang. Nabywszy dostatecznej biegłości w języku chińskim, przetłumaczyli oni księgi Lalita-vistavara (między 70 a 76 r. po Chr.). Młodszy brat cesarza, nazwiskiem Jing, pierwszy przyjął nową naukę, a za nim poszła wielka liczba mieszkańców. Cesarz Huanti (147—168) i jego następca Ling-ti sprzyjali bud. Do rozszerzenia religji bud. w Chinach przyczynił się najwięcej pewien ssramana z Buchary, który do Chin wprowadził i przetłumaczył wiele ksiąg buddyjskich. Buddaizm rozszerzał się ciągle, pomimo to że państwo Chińskie rozpadło się później na kilka części. Największy wzrost buddaizmu w Chinach datuje się od wstąpienia na tron dynastji Tsin (263 r.); wtedy wielu buddystów przenosiło się do Chin, rozszerzało księgi święte między ludem i osiadało w klasztorach. Do utwierdzenia buddaizmu w Chinach przyczynił się szczególnie *Buddossuddhi* (um. 349 r.), który 310 r. osiadł w Lojang. Przez mniemane cuda i proroctwa potrafił on wzbudzić ku sobie cześć nietylko prostych ludzi, lecz nawet cesarzów Szile i Kilong. Dwudziesty ósmy tak nazwany patrjarcha *Bodhidharma*, zmuszonym będąc opuścić swoję ojczyznę, przeniósł się do Chin i umarł w 495 r.—Do *Tybetu* dostał się buddaizm dopiero w VII w. za króla Srongdsan-Gambo (629—650). Król ten w 632 r. wysłał do Indji pierwszego ministra, z 16 towarzyszami, dla poznania buddaizmu i przywiezienia ksiąg świętych. Zbudował on na cześć Buddy wielką świątynię w Hlassa i pojął w małżeństwo dwie buddyjskie księżniczki, jednę z Nepalu, a drugą z Chin. Jeszcze pomyślniejsze czasy dla religji Buddy nastąpiły po wstąpieniu na tron tybetański króla Thisrong l The b Dsan (790—845). Wielu bud. zakonników osiadło wtedy w Tybecie, przetłumaczono wszystkie księgi, zaprowadzono hierarchję, a nad wszystkimi lamami całego kraju ustanowiono najwyższego lamę czyli *tiszu*. Około

tego czasu założono pierwszy klasztor w Tybecie. Kubilai-chan wyniósł najwyższego lamę do godności rządcy państwa i późniejsi tiszu byli także świeckimi władcami Tybetu. Pod koniec XIV w. najwyższym lamą został uczeń *Dsong-K'haby*, reformatora lamaizmu. Po śmierci, która nastąpiła 1399 r., odrodził się on w swoim synie, wyniesionym na tron w klasztorze Brebung pod Hlassą. Od niego wywodzi początek hierarchja dalaj—lamów (kapłanów najwyższych, równych oceanowi) tybetańskich. Oprócz tybetańskich, istnieją inni jeszcze wielcy lamowie, jak bandżan-rembuszi, dzisu-tamba. W miarę rozszerzenia się po odległych krajach Azji, buddaizm tracił coraz więcej na powadze w pierwotnej swojej ojczyźnie. Braminizm wytężył wszystkie siły, aby niebezpiecznego przeciwnika pokonać i, po zawziętej walce i ciężkich prześladowaniach, udało mu się tak dalece buddaizm w Indjach wytępić, że nie pozostało po nim żadnych prawie śladów, z wyjątkiem resztek wspaniałych, niegdyś buddyjskich świątyń. Nie posiadamy szczegółowej historji zapasów między obu religjami; to tylko jest pewne, że buddaizm upadł zupełnie w Indjach w XVI w. naszej ery. Prawdopodobnie do Nepalu, Tybetu i Chin chronili się prześladowani wyznawcy nauki Buddy. — **6.** *Stosunek buddaizmu do chrześcjaństwa.* Niejednokrotnie pewne podobieństwo, zachodzące między buddaizmem a chrześcjaństwem, tłumaczono w taki sposób, jakoby początek nauki chrześcjańskiej pozostawał w tajemniczym związku z nauką Buddy. Lecz podobieństwo to jest zaledwie powierzchowne, tak co do treści jak i formy obu nauk. Skoro, jak to wyżej przedstawiliśmy, buddaizm pierwotnie był ateistycznym systematem, a teistyczne idee dopiero później, w każdym razie niewcześniej jak po Narodzeniu Chrystusa, do niego weszły, jakiż związek może zachodzić, między jego negacyjną nauką, a religją chrześcjańską? Toż samo odnosi się do buddyjskiej trójcy, której nie należy uważać za część właściwej nauki Buddy, gdyż jest ona owocem filozoficznej spekulacji, należy do czasów późniejszych i nie z chrześcjańską Trójcą, lecz jedynie z bramińską trimurti można ją porównywać. Idea uosobienia odwiecznej mądrości nie jest wyłącznie buddyjskim pomysłem, gdyż wiadomo, że za czasów pojawienia się Chrystusa obiegała ona wszystkie ludy azjatyckie; jutrzenka ukazała się przed wejściem słońca. Jak wielka wszelako przepaść dzieliła podobne pomysły, od pojęcia Boskich Osób nauki chrześcjańskiej, wykazały to niebawem gnostyckie i manichejskie systematy. Pojęcie grzechu pierworodnego jest zupełnie nieznane buddaizmowi; że zaś boleści i cierpienia na ziemi panują, nie jest to wyłącznie nauką chrześcjańską, lecz faktem przez doświadczenie rodu ludzkiego stwierdzonym, i najmniejszej wspólności między chrześcjaństwem a buddaizmem nie dowodzi, jeżeli ostatni przyjął fakt ów za główną podstawę swojej nauki. Podobnież idea odkupiciela nie jest specjalnie buddyjską. Przeczucie i nadzieja uwolnienia się od dolegliwości i cierpień życia przechowały się u wszystkich ludów; początek ich sięga obietnic, danych przez Stwórcę pierwszym ludziom, przy wydaleniu z raju; obietnicę Bożą zachowała ludzkość jako pociechę wygnania i odtąd przeczucie wyzwolenia staje się ogólną własnością wszystkich religji. Lecz buddyjskie wyzwolenie, które jest unicestwieniem, ma daleko mniej podobieństwa do chrześcjańskiego Odkupienia, niż nawet bramińskie wyzwolenie, które jest przynajmniej zatopieniem w bóstwie. Podobnież nie można żadnego podobieństwa dopatrywać między Buddą a Zbawicielem naszym.

Buddy zadaniem wprawdzie jest „wszystkich ludzi od boleści uwolnić", lecz do spełnienia tego zadania nie posiada on innego środka, oprócz nauczania. Budda więc w stosunku do ludzkości jest tylko *nauczycielem*, i rzeczywiście można upatrywać pewną analogję między nim a zbawicielem racjonalistów, lecz nic nie ma on wspólnego ze Zbawicielem Kościoła katolickiego. Dalej, jeżeli dostrzegano w bajecznych legendach o życiu Buddy fakta, pozornie odpowiadające niektórym wypadkom żywota Zbawiciela, to należy przypomnieć, że wszystkie mity religijne są mniej lub więcej wyraźnemi typami i obrazami, odbijającemi myśl odkupienia; o tém, co było w jasnych słowach przepowiedziane ludowi wybranemu, inne ludy miały tylko przyćmione wspomnienia, wypowiadane rozmaitym sposobem w różnych mitologjach. Mity zaś o Buddzie opowiadane tak są podobne do historji życia Jezusa, jak i mity o Herkulesie.—Moralność nauki buddyjskiej jest tylko stwierdzeniem słów Apostoła, że prawo u pogan zapisane jest w ich sercach. Przyznając więc wysoką wartość niektórym moralnym przepisom Buddy, nie należy spuszczać z uwagi, że brakuje im istotnej podstawy, brakuje rzeczywistej pobudki; moralność buddyjska jest tylko martwém prawem, bo i jakże może być rzeczywista moralność tam, gdzie nie masz Boga, i czy można nazywać cnotą dążenie do nicości? Chrześcjańska zaś moralność opiera się nie na mniej lub więcej dokładnym kodeksie przepisów i praw, lecz na przykazaniu miłości Boga, a do tego przykazania nie ma nic podobnego w buddaizmie. Kto tedy z tytułu kilku pozornych podobieństw zapomina o nieskończenie wielkiej różnicy między buddaizmem i chrześcjaństwem, ten dowodzi albo braku naukowego taktu, albo też braku uczciwości.—Podobieństwo zewnętrzne obrzędów buddyjskich z kultem Kościoła kat. tłumaczone niekiedy bywa w taki sposób, jakoby zachodził pewien związek między Kościołem a buddaizmem, jeżeli nie co do wspólnego historycznego początku, to przynajmniej co do wspólnego im ducha. Podobieństwo to rzeczywiście jest bardzo uderzające, szczególniej na północy; zwracali też na nie uwagę chrześcjańscy missjonarze jeszcze w średnich wiekach, a w nowszych oo. *Huc* i *Gabet* (ob. Tybet). Podobieństwo pod tym względem jest tak wielkie, że nie można mówić o buddaizmie, nie używając wyrazów wziętych z chrześcjaństwa. Lecz i tu podobieństwo jest raczej pozorne niż rzeczywiste, a z drugiej strony zupełnie naturalne. I tak, hierarchja jest więcej niepodobną niż podobną do katolickiej. Buddaizm nie posiada właściwych kapłanów, gdyż ich pośredniczenia w składaniu ofiar nie wymaga nauka Buddy; kapłani nie są także pośrednikami w jednaniu łask i błogosławieństw bóstwa. Kapłani buddyjscy są to asceci, którzy nie dla religijnej posługi wiernym, lecz dla własnego zbawienia obierają sobie ten zawód i oddają się badaniu ksiąg świętych, rozmyślaniu i modlitwie. Lud przyjmuje udział w modlitwach, jakkolwiek nie są one dla niego przeznaczone. Przytém nie należy zapominać, że, podług nauki Buddy, wszyscy jej wyznawcy powinni zostać takimi ascetami, wikszu, przez co już zupełnie upada idea kapłaństwa. Stopnie hierarchji buddaizmu nie mają także żadnego podobieństwa z chrześcjańskiemi święceniami, nie stanowią one odzielnych urzędów, lecz oznaczają gradację wewnętrznej doskonałości i mądrości. Tylko w Tybecie hierarchja buddyjska obejmuje rozmaite odcienie godności kapłańskich, gdyż tam, skutkiem okoliczności historycz-

nych, lamowie sprawiają także władzę świecką, ale hierarchja ich jest właściwie nie kapłańską, lecz czysto urzędniczą. Porównywanie dalailamy z Papieżem jest po prostu złośliwém szyderstwem, które na żaden bliższy rozbiór nie zasługuje; przyczém tylko tę zrobić należy uwagę, że dalai-lama dopiero od pięciu wieków istnieje. W niektórych praktykach religijnych jest pewna analogja, jak np. w używaniu czapek, podobnych do mitr, w kroju i kolorze ubrania, w paleniu kadzideł i oddawaniu czci relikwjom, przyklękaniach i t. p. Jeżeli ztąd można wyprowadzić jakieś wnioski o wspólném pochodzeniu tych obrzędów, to należałoby koniecznie przypuszczać, że Tybetanie przyjęli je od chrześcijan; gdyż tybetański buddaizm przypada na czasy stosunkowo późniejsze, a na Cejlonie i w Barmanji, dawniejszych siedzibach buddaizmu, tego podobieństwa nie dostrzeżono. Zresztą, posiadamy pewne fakta, które pozwalają nam przypuszczać, że teraźniejszy kult tybetański wykształcił się pod wpływem pojęć zaczerpniętych z chrześcjaństwa. Buddaizm tybetański, noszący nazwę „żółtej religji," od koloru sukien używanych przez zakonników, jest dziełem Dsong-K'haby, który zreformował dawną religję, nazywaną „czerwoną." Ten Dsong-K'haba w młodości swojej miał się uczyć u jakiegoś mędrca z zachodu. Przekazawszy całą swoję naukę Dsong-K'habie, położył się ów mędrzec na wierzchołku jakiejś góry i tam umarł. Prawdopodobnie tym mędrcem był chrześcjanin, może jeden z nestorjanów, którzy, jako kupcy, wówczas po całej Azji wędrowali. Lecz nie potrzebujemy nawet uciekać się do takich historycznych wywodów. Kościół katolicki nigdy nie utrzymywał, że wszystkie jego obrzędy i ceremonje są z boskiego ustanowienia; z wyjątkiem istotnych części Ofiary św. i sakramentów, są one ludzkiego pochodzenia. Urządzenia te wszakże nie są dziełem przypadku, lub dowolności ludzkich, lecz wypływają z ożywiającej je myśli religijnej i uświęcenie swe biorą z Kościoła, który się Duchem św. rządzi. Pod pewnym więc względem kult posługuje się sztuką, która pomaga wyrazić owę myśl religijną w pewnych znakach, w pewnej akcji według naturalnych praw duszy człowieczej. Nie dziwi to nikogo, że niektóre symbole jednakowo przez wszystkie ludy są używane, że uczucie np. miłości płciowej w poezji wszystkich ludów w jednakowych kształtach się wyraża; uczucie więc czci i uwielbienia dla czegożby nie mogło także w rozmaitych krajach przez jedakowe obrządki i symbole się wypowiadać? Niejakie podobieństwo między buddaizmem a chrześcjaństwem da się w ten prosty sposób wytłumaczyć, że to, co w buddaizmie jest prawdą, znalazło wyraz swój w ceremonjach podobnych do symbolów i obrządków prawdziwej religji. Tylko ci, którzy w każdym kulcie, a mianowicie też w katolickim, widzą dzieło przypadku i samowoli, mogą z pewnych podobieństw między kultami wyprowadzać ich tożsamość.— Pozostaje nam pokrótce wspomnieć o stosunku buddaizmu do chrześcijańskich missji. Odpierając przypuszczenia o wspólnym początku buddaizmu i chrześcjaństwa, nie zaprzeczaliśmy pewnych analogji, które chrześc. misjonarzom pracę nawracania buddystów wielce ułatwiać mogły. Głębokie przeświadczenie o potędze złego na ziemi, pragnienie wyzwolenia się od niego, czysta stosunkowo nauka moralności, czyniły buddaizm więcej niż jakąbądź inną sektę dostępnym dla nauki chrze-

ścjańskiej. Buddyści przytém nie są wcale fanatyczni: chętnie dają się przekonać i nie odpychają od siebie tych, co im przynoszą jakąś nową naukę. Dowodem tego są świetne rezultaty missji, przedsiębranych na Cejlonie. Chrześcjaństwo znajdzie tu z czasem obszerne i żyzne pole dla swojej działalności i nie mylimy się zapewne, twierdząc, że dziejowém posłannictwem buddaizmu jest przygotowanie znacznej części ludów azjatyckich do przyjęcia chrześcjaństwa. Przeważająca liczba buddystów w stosunku do wyznawców innych religji, np. mahometan, odznaczających się upornym fanatyzmem, jest pomyślną dla Kościoła wróżbą. Nie należy wszakże zapominać o trudnościach, które szerzenie chrześcjaństwa między buddystami napotyka, gdyż to samo, co ułatwia przystęp nauce Chrystusa, przeszkadza jej umocnieniu się. Buddysta chętnie przyjmuje chrześcjaństwo, lecz niechętnie porzuca buddaizm. Charakterem buddaizmu od początku była tolerancja i wyrozumiałość dla innych. Buddaizm przyjął do swojej nauki cały braminizm, a potém przyjmował inne religje. Dla buddysty więc nie jest to najmniejszą sprzecznością wyznawać Chrystusa obok Buddy. W tém więc tkwi największa trudność, którą usunąć należy; a że daje się ona usuwać, o tém wymownie świadczą krajowi katolicy na Cejlonie, którzy, pomimo długich i ciężkich prześladowań Hollendrów, przy swojej wierze pozostali.—Cf. *E. Burnouf*, Introduction á l'histoire du buddhisme indien, Par. 1844, i Le Lotus de la bonne loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt-et-un mémoires relatifs au buddhisme, Par. 1852; oba dzieła zadziwiającej uczoności, pierwsze utorowały drogę do naukowego wyjaśnienia buddaizmu.—*Lassen*, Indische Alterthumskunde, Bonn 1847—52.—*Hodgson*, Sketch of buddhisme, derived from the Bauddha scriptures of Nipal, in Transac. of Roy. Asiat. Society, Lond. 1829.—*Tegoż* Notices on the languages, litterature and religion of the Bauddhas of Nipal and Bothan. As. Research. t. XVI.—*Tegoż* European speculations on buddhisme. As. Soc. of Bengal, t. III—*Choma Körösi*, Analysis of the Dulva. Analysis of the Sher-chin, P'hal-ch'hen, Dkon-seks, Do-de.—*Tegoż* Notices on the life of Shakya, extracted from the tibetan authorities.—*Tegoż* Notices on the different systems of buddhisme, w Dzienniku azjatyckiego tow. bengalskiego t. III, XX i VII.—*Wilson*, Notice of three tracts received from Nepal, As. Research. t. XVI.—*Abel Rémusat*, Mélanges Asiatiques, Paris 1825, i Nouvelles melanges 1829.—*Tegoż* Recherches sur les langues tartares, Par. 1820.—*Foc-Koue-Ki* ou Rélation des royaumes buddhiques, voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécutée à la fin du IVme siècle, par *Chy-Fa-Hian*, traduit du chinois par *Rémusat*, *Klaproth* et *Landresse*, Par. 1836.—*Deshauterayes*, Recherches sur la religion de Fo, w Dzienniku az. beng. t. VI. — *Turnour*, Examin. of the Pali buddh. annals, w tymże dzienniku t. VI.—*Tegoż* The Mahavansi in roman characters with the translations. Cejlon 1837 roku.—*Upham*, The Mahavansi, the Raja-ratnacari and the Raja-vali, forming the sacred and historical books of Ceylon, 3 t. Lond. 1833. — *Schmidt*, Ueber einige Grundlehren des Buddhismus, i Mém. de l'académie des sciences de Pétersbourg, t. I. — *Tegoż* Geschichte der Ostmongolen, Petersb. 1849.—*Schiefner*, Eine tibetanische Lebensbeschreibung Saakia-munis. Petersb. 1849. — *Foucaux*, Rya Tch'er Rol Pa ou Dé-

veloppement des Jeux (Lalita-vistara), trad. sur la version tibetaine, Par. 1848. *Revue d. quest. hist.* 1868. IV. 504... (*Weinhart*). *J. N.*

Budny Szymon, słynny pastor kalwiński, później socynjanin, urodził się prawdopodobnie na Litwie, uczył się zaś w akademji krakowskiej. Skoro Mikołaj Radziwiłł *Czarny* ogłosił się publicznie kalwinem i nakłonił do zmiany religji żonę i wielu domowników, powołał Budnego na pastora do świeżo założonego zboru helweckiego w Klecku. Dopomagał on gorliwie Radziwiłłowi do krzewienia zasad nowej wiary, zatém, w myśli rozszerzenia tejże pomiędzy ludem, przetłumaczył *Katechizm Lutra* na język ruski. Niezadowolony z dokonanego przekładu Biblji przez dyssydentów pińczowskich, znanej pod nazwą radziwiłłowskiej, lub brzeskiej, Budny wziął się do tłumaczenia, zachęcony przez innych protestantów, mianowicie przez dawnego towarzysza i przyjaciela Macieja Kawieczyńskiego, starostę nieświeżskiego. Ukazanie się nowego przekładu Biblji przypadło w czasie pozornego połączenia się kilku sekt protestanckich, mianowicie lutrów, kalwinów i braci czeskich, w celu zjednoczenia sił i skuteczniejszego oporu przeciwko katolickiemu Kościołowi. Zapowiedziane zjednoczenie wyznań było niemożebne. Nie wątpili o tém dysydenci, zebrani na synodzie w Sandomierzu. Głównie więc pomieniona wyżej myśl polityczna skłaniała ich do chwilowego zawieszenia sporów, oraz do przełożenia projektów ugody. W szeregu przeciwników, z którymi żadnej nie chciano mieć łączności, byli arjanie, czyli antytrynitarze. Budny, podobnie jak wielu innych wyznawców nauki Lutra lub Kalwina, uległ wpływowi Jerzego Blandraty (ob.). Mistrz ów, równie jak jego uczniowie, ukrywali się z początku z arjańskiemi zasadami. Blandrata uprzejmie przyjęty przez Mikołaja Radziwiłła, rozsiewał potajemnie nową naukę na Litwie i pociągnął kilku głośniejszych ministrów kalwińskich, w tej liczbie Budnego, który po wydaniu swego przekładu Biblji w Nieświeżu, jawnie wystąpił jako apostoł nowej wiary. Radziwiłł, jakkolwiek tolerował arjanów, nie mile przyjął wiadomość o odstępstwie swego ministra. Budny musiał szukać innego możnego protektora. Znalazł go w osobie Jana Kiszki, krajczego litewskiego, starosty żmudzkiego. Tu wystąpił w dziełach polskich i łacińskich z zupełnie nowém wyznaniem wiary. Zasady przez niego głoszone oburzyły niemniej protestantów, jako i katolików. W lat cztery po wydrukowaniu Biblji w Nieświeżu, wydał Nowy Testament (w Łosku 1574 r.), w którym dowolnie rozmaite poczynił odmiany; następnie pisał dzieła treści polemicznej, mianowicie o Trójcy Św., w których usiłował znieść wiarę w naturę boską Chrystusa Pana. W skutek pomienionego wyznania, dyssydenci, zgromadzeni na synodzie w Łachawicach 1582 r., potępili naukę Budnego i odsądzili go od obowiązków duchownych. Dzieła jego ogłaszane były drukiem w porządku następującym: najprzód w ludowym ruskiém narzeczu: 1) *O oprawdenii hriesznaho czełowieka pred Bohom, knyszka* S. B., Nieświż 1562. 2) *Katychijsis, to jest nauka starodawnaja chrystianskaja od swiatoho Pisma dlia prostych ludiej jazyka ruskoho w pytaniach i otkazach sobrana*, Nieświż 1562 r.—3) *Biblia. To jest księgi Starego i Nowego Przymierza, z nowu z języka Ebreyskiego, greckiego y łacińskiego na polskie przełożone, od Simona Budnego.* Na końcu: „Drukowano w drukarni y nakładem godney pamięci pana Macieia Kawieczyńskiego, starosty nieświskiego. A skończono za pilnym staraniem (po śmierci iego) y nakładów dołożeniem braciey jego, pa-

na Hektora i pana Albrychta Kawieczyńskich, przes Daniela drukarza z Łęczyce. R. od Nar. Syna Bożego 1570, mies. Czerwca 15 d." Zakończenie to wypisane dosłownie z egzemplarza znajdującego się w bibl. hr. ord. Krasińskiego w Warszawie; na egzemplarzu zaś znajdującym się u wydawcy Encyklopedji kośc. zakończenie różni się tylko datą 1572 roku. Jeżeli nie znaczy to drugiego wydania, to przynajmniej przekonywa, że ostatnie karty były później przedrukowane.—Budny zajął się drugim przekładém Nowego Testamentu, który wydał nakładem Jana Kiszki 1574 r. (ob. opis u *Wiszniewskiego*, Literatura VI 583—589). Tamże drukował jednocześnie: *Libellus de duabus naturis in Christo*, 1574, i *Refutatio argumentorum Mart. Czechovich, quae pro sententia sua, quod homini Christiano non liceat magistratum politicum gerere, in Dialogis suis proposuit*, Losci 1574, apud Jo. Karcan. Pierwsze z tych zbijał *Josias Simler*, szwajcar, w dziele: Assertio orthodoxae doctrinae de duabus naturis Christi Servatoris nostri, opposita blasphemiis et sophismatibus Sim. Budnaei in Lithuania evulgatis, Tiguri apud Froschover 1576. Następnie ukazało się Budnego dzieło *O przedniejszych wiary chrześciańskiej artykułach t. j. o Bogu jedynym, o Synu jego i o Duchu św. wyznanie .. Ktemu obrona tegoż wyznania* i t. d., w Łosku 1576 r. Występowali przeciw zasadom głoszonym w tém dziele: Marcin Białobrzeski, bp kamieniecki, i Stanisław Zdzieszek Ostrowski, opat przemętski. Budny ogłaszał w dalszym ciągu drukiem: *O furjach albo o szaleństwach francuzkich, to jest o strasznèm a niesłusznèm admirała Kastyllijońskiego i innych zacnych mężów zamordowaniu*, przekład na język polski, druk. w Łosku 1576 r.; następnie: *O urzędzie miecza używającym wyznanie Zboru Pana Chrystusowego, który w Litwie; z Pisma św. krótko zebrane*, 1583. Podobno znajduje się jeszcze inne wydanie tego dzieła. Okoliczności dalszego ciągu życia Budnego oraz jego śmierci zupełnie są nieznane. Reszka Stanisław (De atheismis et phalarismis evangelicorum, p. 72) podaje, że Budny, otoczony pewnego razu przez żołnierzy króla Stefana, powracających z wojny, i wezwany przez nich, aby wyrzekł się swych błędów, odprzysiągł się na klęczkach i przyrzekł wrócić na łono katolickiego Kościoła. *W. Ch.*

Budownictwo u Hebrajczyków. Spustoszenia barbarzyńskie, jakim Palestyna wielokrotnie uległa, pozostawiły nam tak mało resztek z budowli dawnych Hebrajczyków, a wzmianki w tym względzie w Piśmie św. zawarte są tak ogólne, że niepodobieństwem jest bliżej oznaczyć charakteru hebrajskiej architektury; pewną tylko jest rzeczą, że architektura ta zbliżoną była do egipskiej, i że architektura rzymsko-grecka w ostatnich dopiero czasach państwa Hebrajskiego tam się przyjęła. Kościół jerozolimski przypominał styl egipski, a chociaż tyryjscy pracowali przy nim artyści, wszelako nie zmienili w niczém jego charakteru, bo główny jego zarys oddawna był już dany w przybytku namiotowym. W jerozolimskim pałacu, zbudowanym przez Salomona, upatrują także archeologowie przypomnienie budowli egipskich, a mianowicie potężne, grube, piramidalne mury zewnętrzne; ciężkie, z wielkich kamieni dachowanie, spoczywające na różnokształtnych słupach, z różnemi kapitelami, bez sklepień; w ogóle ponure, ciężkie formy i bogate ścian upiększanie. Swoje budownictwo wynieśli Żydzi z Egiptu; późniejsze koleje ich życia dziejowego nie nastręczały sposobności do wyrobienia stylu samodzielnego. Zresztą cała architekturaześrodkowywa się zawsze w świątyniach; na pałacach i in-

nych budynkach nie może się wyrobić styl samodzielny; że zaś tu główny zarys kościoła był już dany, przeto i inne budowle na tym typie ograniczać się musiały. Cf. *Stieglitz*, Beiträge zur Geschichte der Baukunst 1, 53. *Deutinger*, Das Gebiet der Kunst, p. 237. Obacz nadto artykuł Domy u Hebr. (*Schegg*). *N.*

Budweis, biskupstwo w Czechach, powstało 1785 r. z części arcybiskupstwa pragskiego, względem którego jest sufraganatem, a nazwę swą otrzymało od miasta Budweis (*Budejowice*, *Badvicium*, *Budovissa*, *Budricum*), założonego przez Przemysława Otokara. Mensa biskupia wynosi 12,000 fl. rocznie, oparta na czeskim funduszu religijnym. Obejmuje ta djecezja cztery południowe okręgi królestwa Czeskiego: Budweiski, Klattauski, Prachiński i Taborski. Dzieli się na 5 archiprezbiterjatów. Każdy archiprezbiterjat zawiera kilka wikarjatów okręgowych, których ogólna summa jest 34. Okręgowe albo biskupie wikarjaty znaczą nasze dekanaty; każdy wikarjusz biskupi jako dziekan znosi się wprost z konsystorzem djecezjalnym. Tytuł dziekana, którego używają niektórzy księża w djecezji Budweis, jest tylko znakiem osobistej godności. Oprócz tego są w djecezji: infułactwo w *Neuhaus*, infułacki archidjakonat w *Bischofteinitz*, jako tytuły do beneficjów przywiązane. Liczba wiernych wynosi 1,050,000. Księży w 1863 r. było 858, pomiędzy którymi 122 zakonników. Kapituła katedralna składa się: z proboszcza katedralnego-infułata, z dziekana-infułata, kustosza i czterech kanoników. W djecezji jest 10 zgromadzeń zakonnych: cystersów, serwitów, augustjanów, augustjanów bosych, minorytów, franciszkanów i kapucynów. Od 1786—1804 młodzież, sposobiąca się do stanu duchownego, pobierała nauki w jeneralném seminarjum w Pradze, gdzie jeszcze teraz jest 10 stypendjów dla młodzieńców z djecezji Budweis pochodzących. W 1804 zostało otwarte seminarjum w Budweis (83 alumnów), a przy niém szkoła teologji i filozofji; w której nauczają cystersi z Hohenfurth. R. 1845 założone seminarjum mniejsze na 100 chłopców. Ob. art. Czechy i Praga. Cf. *Neher*, Kirchl. Geogr. u. St. II 271. *J. N.*

Bugenhagen Jan, także *Buggenhagen*, zwykle od miejsca urodzenia *Dr. Pomeranus* zwany, ur. 24 Czerw. 1485 w Wollinie, na przypomorskiej wyspie tegoż nazwiska; studja ukończył na uniwersytecie w Greifswaldzie i otrzymał święcenia kapłańskie. R. 1517 w klasztorze Belbuck wykładał zakonnikom Pismo św. i inne przedmioty teologiczne, i napisał *Chronicon Saxoniae* dla księcia Bogusława X. Aż do 1520 był Bugenhagen katolikiem, t. j. dopóki nie rozpoczął z Lutrem korespondencji. Miał pociąg do Wittenberga, gdzie nie jeden nowator doszedł do sławy, a gdy nowy biskup Erazm Mandüwel chciał szerzącej się na Pomorzu herezji tamę położyć, pośpieszył B. 1521 r. do Wittenberga i, jako nauczyciel prywatny, rozpoczął swoje odczyty. Roku 1522 ożenił się, otrzymawszy za wstawieniem Lutra wsparcie od dworu, a 1525 r. dał ślub Lutrowi. Na krótki czas udał się B. do Brunświku, Hamburga i Lubeki, dla urządzenia spraw kościelnych na nowy sposób. W tym samym interesie udał się do Stralsundu 1535 r., gdy książęta Barnim i Filip I przychylili się do nowej wiary. Gdy Christiern III takie samo usposobienie okazał, przybył B. do Danji, z żoną i siostrzeńcem, 1537, i 12 Sierp. koronował króla i żonę jego Dorotę, co wywołało niezadowolenie Lutra. Gdy król podpisał ustawę kościelną,

przez Bugenhagena ułożoną, odjechał reformator na konferencje do Smalkaldy 1539 r. R. 1542 był w Brunświku dla uporządkowania miejscowych spraw kościelnych. Propozycję objęcia biskupstwa po śmierci Erazma Mandnwel odrzucił stanowczo dla tego, że książęta jego warunków przyjąć nie chcieli. D. 22 Lut. 1546 miał mowę pogrzebową nad Lutrem, w kościele zamkowym w Wittenbergu. W pierwszych latach Carlstadt, Zwingli, Jan Agricola i Bucer byli gwałtownymi przeciwnikami Bugenhagena, później, jak zaraz zobaczymy, w ich miejsce inni wystąpili. Ostatni perjod jego życia zamąciła wojna smalkaldyjska, kłótnie adjaforystów i napaści ze strony Flakcjusza, Amsdorfa, Andrzeja Osjandra, lekarza kurfisztowego Ratzenbergera i innych, oskarżających go o sfałszowanie nauki luterskiej. Dotknęła go także utrata oka i wielkie osłabienie fizyczne. Um. 20 Kwiet. 1558, pozostawiwszy syna i dwie czy trzy córki. *Godfryd Arnold* pisze bardzo nieprzychylnie o Bugenhagenie w swojej Kirchen und Ketzergeschichte, t. XVI rozd. 3 i 4. *Lämmel*, *Jäncken* i *Engelken* zebrali jego dzieła, które późno po jego śmierci wyszły pod tytułem: *Pomeriana*, treści teologicznej. Licznych miał bjografów: oprócz wyżej przytoczonego Lämmela, opisali jego życie: *Melanchton*, jego przyjaciel, i *G. Th. Strobel*. Nie był ani tak szorstki jak Luter, ani tak wahający się jak Melanchton, ani tak nieokreślonych przekonań jak Bucer; wybrał dla siebie drogę pośrednią; dziełom jego brak jednak oryginalności i rzeczywistej jakiejś wartości. (*Haas*). *W. B.*

Bugia czyli palmatorium, z włoskiego: lichtarzyk srebrny, niski, z rączką, jaki się trzyma z prawej strony przy biskupie, kiedy ten solennie Mszę celebruje. Według *Caeremoniale Episcop.* l. I c. XX n. 1., świeca się w nim powinna palić, chociażby do czytania światła nie trzeba było. Wedle dekretu S. R. C. 8 Czerw. 1709 r. nie można podać bugii zamiast lichtarza przy święceniu na akolitów; a 23 Wrześ. 1837 r. prałatom domowymu użycie bugii wzbronione. *X. S. J.*

Bujalski Bonawentura, prowincjał litewskiej prowincji bernardynów, gwardjan konwentu olkienickiego, jest autorem dzieła: *Rekollekcje duchowne dla zbawiennego pożytku braci mniejszych konwentualnych św. o. Franciszka, na dziesięć dni z pilnością i porządnie rozłożone*, Wilno w druk. akad. S. J. 1773 r. 4-o str. 463. *Wl. Ch.*

Bujdecki Henryk, dominikanin, wydał w Rzymie 1754 in f. *Theses theologicae de Incarnatione, de Poenitentia et de Romano Pontifice.*

Bujnowski Michał, jezuita, wydał dzieła: 1) *Droga do domu*, w Wilnie w drukarni akad. S. J. 1688 r. 8-o str. 435, z dedykacją Krystynie Hlebowiczównie Sapieżynej, wojewodzinie wileńskiej, hetmanowej w. w. ks. Lit. W przedmowie wyłuszcza autor treść dzieła, napisanego w celu usunięcia szkodliwego wpływu książek, które „według teraźniejszej mody psują wejrzenie,“ zatém odrażają od czerpania zbawiennych nauk i czytania dzieł pożytecznych. 2) *Ratio status eligendi*, Wilno 1688 r. 3) *Ratio status ecclesiastici stabiliendi*, Wilno 1690.

Bularni Wawrzyniec Jan Kanty, ksiądz, dozorca archiwum akademickiego w Krakowie, należał do wydanego przez Kołłątaja *Zbioru prawa szkolnego dla akademji krak.* Wydał: *Quaestio juridica de optione canonica*, Crac. 1773.

Bulgarowie. Przybywszy z Azji Bulgarowie (inaczej *Wołgary*, od rz. Wołgi, nad którą niegdyś mieszkali), osiedlili się na granicy państwa Wschodniego, najprzód między Dniestrem a Dunajem, następnie zajęli całą przestrzeń od Dunaju do gór Hemus (Bałkanu). Acz pochodzenia uralsko-fińskiego, wkrótce jednak przyjęli Bulgarowie język i zwyczaje ujarzmionych słowiańskich ludów. Greccy pisarze po raz pierwszy robią wzmiankę o Bulgarach dopiero z początkiem wieku VII, za panowania Anastazego cesarza (491—518 r.). Odtąd, a zwłaszcza od czasów Justyniana Igo (527—565), często napadali prowincje cesarstwa Wschodniego, niosąc straszliwe spustoszenia. Z różném powodzeniem walczyli z cesarzami: już zwyciężali, już byli zwyciężani; niekiedy zmuszali cesarzów wschodnich do płacenia sobie haraczu, jak za Konstantyna Pogonata (668—685), i zapuszczali się aż do bram Konstantynopola. Chociaż od wziętych do niewoli chrześcjan mogli się już dawno nauczyć wiary św., pozostali jednak poganami aż do połowy IX w. Być może, iż złe dawało im wyobrażenie o tej religji niejedno wiarołomstwo byzantyńskie, i zaledwie drobna ich liczba, od wziętych do niewoli zakonników i kapłanów, wiarę przyjmowała. Za Leona IV książe bulgarski Teleryk (*Baronjusz* ad a. 777 zowie go Telesicus, a *Theophan* p. 698 edit Bonn. nazywa go Teleros) zrzekł się panowania, w Konstantynopolu się ochrzcił i żył na dworze cesarskim; nie wywarło to jednak żadnego wpływu na jego współrodaków. R. 811 Bulgarowie, zdobywszy Adrjanopol, wielu chrześcjan uprowadzili, a między nimi i biskupa tego miasta *Manuela*, który niewielką parafję chrześcjańską w Bulgarji z więźniów utworzył, ale wkrótce, z częścią swych owieczek, śmierć męczeńską poniósł. Po nim pracował nad nawróceniem Bulgarów zakonnik *Teodor Kypharas* (lub *Kupharus*), a chociaż posiadał wpływ na księcia, usiłowania jego były daremne. R. 845 cesarzowa Teodora wyzwoliła tego zakonnika, w zamian za księżniczkę bulgarską, siostrę panującego księcia Bogorisa. Ta w niewoli u Greków na dworze byzanckim ochrzczona i wychowana, za powrotem (845) gorliwie się starała pozyskać brata chrześcjaństwu. Ale ten obawiając się, aby z tego powodu nie zbuntowali się poddani, długo się ociągał. Gdy jednak ciężki głód zapanował w jego kraju, Bogoris, uciekając się o pomoc do Boga chrześcjańskiego, ochrzcił się. Do jego nawrócenia miał się też przyczynić widok obrazu ostatecznego sądu, przez *Metodjusza*, mnicha, malowany (Nicef. p. 245. Bar. a. 845 n. 7. Pagius a. 866 n. 2). Czy wspomniany tu Metodjusz jest bratem Cyrylla, głośnym apostołem słowiańskim, napewno nie wiadomo. Zdaje się jednak, że i Metodjusz, apostoł słowiański, udając się na Słowiańszczyznę, jakiś czas przebywał na dworze Bogorysa, chociaż go do przyjęcia Chrztu skłonić nie zdołał (*Hergenröther*, Photius t. I s. 597). Trudno z pewnością oznaczyć datę chrztu Bogorysa i nawrócenia Bulgarów, ponieważ podania pisarzy greckich i zachodnich w tym punkcie się nie zgadzają. Z pewnością nie miało to miejsca w 845, jak chce Baronjusz. Inni naznaczają r. 860, inni między 863 a 864, największa zaś część przyjmuje r. 861. Hergenröther (op. c. t. 1 s. 599), porównawszy opowiadania wszystkich kronikarzy, robi następujący wniosek: że r. 863, gdy głód panował w Bulgarji, cesarz Michał, korzystając z nędzy i osłabienia Bulgarów, wypowiedział im wojnę, pokonał ich i zmusił do uczynienia obietnicy, że chrzest przyjmą; w 864 r. książe Bogorys chrzest przyjął, a od 865 chrześcjaństwo zaczęło się już szybko krzewić

w całym kraju. Chociaż Michał był ojcem chrzestnym Bogorysa, który także przybrał imię Michała, nie ma pewności, by chrzest się odbył w Konstantynopolu; prawdopodobnie cesarz wysłał kogoś do asystowania przy chrzcie w swojém imieniu; ale wielu znakomitszych krajowców zostało potém ochrzczonych w stolicy cesarskiej. Pewna jednak, dość znaczna ilość Bulgarów, przeciwna nowemu porządkowi w kraju, podniosła bunt: książe atoli kilkakrotnie odniósł krwawe zwycięztwo i panów zbuntowanych z rodzinami pomordować kazał. Greccy kapłani nie zaprzestali pracy missyjnej, ale że mało byli oświeceni i w niewielkiej liczbie, więc też niewiele było pożytku. Przytém sami zarażeni byli błędami, zalewającemi wschód w owych czasach. Zdarzali się nawet oszuści: Bogorys w liście do Papieża (o czém niżej) mówi o greku, który będąc laikiem, udawał księdza, nauczał publicznie i wielu ochrzcił; ale gdy się przekonali Bulgarowie o jego oszustwie, obcięli mu uszy, nos i wygnali z kraju. R. 865 Focjusz, jako patrjarcha, napisał list pasterski, nader obszerny, do nowonawróconego księcia: wykładał w nim obszernie i subtelnie zasady wiary, objaśniał symbol, uchwały siedmiu soborów powszechnych i przepisy moralne nauki chrześcjańskiej. List ten niezmiernie obszerny, w znacznej części, mianowicie pierwszej, dogmatycznej, był dla barbarzyńskiego księcia wcale niezrozumiały. Książe niezadowolony z kapłanów greckich, a nadto jeszcze obawiając się, aby, przez swoje stosunki z Konstantynopolem, nie popadł z czasem w zupełną od cesarza zależność polityczną, zwrócił się ku zachodowi, ku Rzymowi. Wyprawił posłów do Papieża Mikołaja i cesarza niemieckiego Ludwika, rezydującego w Ratysbonie, prosząc o dobrych apostołów, o sprzęty, naczynia i księgi kościelne. Poselstwo złożone z Piotra, krewnego księcia Michała, Jana i Marcina, z podarkami bogatemi i listem obejmującym wiele zapytań od księcia, w sprawach religji i sumienia, przybyło do Rzymu w Sierpniu 866 r. Mikołaj natychmiast wyprawił dwóch legatów: Pawła z Populonia w Toskanji i Formoza z Porto, zlecając im posłannictwo ugruntowania wiary w Bulgarji; opatrzył ich we wszelkie sprzęty, księgi i ubiory kościelne, i dał im dokładną odpowiedź na wszystkie pytania księcia. List papiezki (*Responsa ad consulta Bulgarorum*) jest pomnikiem głębokiej mądrości, roztropności pasterskiej i znajomości praktycznej życia. Zalecał Papież między innemi nawrócenie pogan, ale bez przymusu, ponieważ to tylko może być dobre i Bogu miłe, co z dobrej woli pochodzi. Zalecał także łagodność z jeńcami wojennymi, z buntownikami i niewolnikami. List ten przekonywa, że Papieżowi nie szło tylko o wprowadzenie do Bulgarji obrzędów i zwyczajów rzymskich, ale o religijne oświecenie i wykształcenie Bulgarów. Przysłał i cesarz Ludwik swego legata, biskupa Emmeryka, z kilku kapłanami; ale gdy ci, przybywszy do Bulgarji, zastali missjonarzy z Rzymu wysłanych, wkrótce się do domu wrócili. Książę Michał wielce był zadowolony z czynności i roztropności legatów papiezkich i wszystko wedle ich życzenia urządzał. Pożądając jedności, misjonarzy wszystkich innych narodowości wydalił z kraju. Pisał do Papieża, aby Formusus mógł zostać patrjarchą bulgarskim. Mikołaj, zawiadomiony (latem 867 r.) o dobrym skutku missji, nie mało się uradował; nieprzystał jednak, aby Formosus został w Bulgarji, ponieważ potrzebny był w swojej djecezji. Nie czas też był jeszcze na erygowanie patrjarchatu w nowo nawróconym kraju. Wyprawił natomiast do Bulgarji dwóch biskupów, Dominika i Gri-

moalda, z wielu kapłanami, z których Bogorys miał sobie wybrać biskupa. Pomyślne prace missjonarzy zachodnich, wysłanych z Rzymu, nietylko się nie podobały w Konstantynopolu, ale wywołały gniew wielki. Szczególnie za to się gniewał Focjusz, że misjonarze rzymscy nie uznawali Bierzmowania udzielanego przez greków, olejami przysłanemi od Focjusza, i wszędzie ten sakrament ponawiali. Nie brakowało Focjuszowi i cesarzowi Michałowi innych jeszcze przyczyn do niezadowolenia. Kwestja bulgarska posłużyła im za dogodną sposobność do stanowczego wystąpienia i zerwania z Rzymem. Focjusz wystosował encyklicznie okólnik do patrjarchów wschodnich, zapraszając ich na synod do Konstantynopola i formułując główne zarzuty przeciw Papieżowi i duchowieństwu łacińskiemu. Żalił się, że ludzie ciemności (t. j. misjonarze zachodni) jak dzikie zwierzęta wpadli do kraju bulgarskiego, aby swą nauką i obyczajami roznieść spustoszenie; ganił post sobotni, dodanie w symbolu wyrazu Filioque; wyrzucał misjonarzom, że gardzą księżmi żonatymi, że powtarzają Bierzmowanie. Jednocześnie legaci papiezcy, wstrzymani na granicy cesarstwa, zmuszeni byli się wrócić. Książę Michał był niezadowolony z odmowy papiezkiej, co do mianowania arcybiskupa bulgarskiego, zaczął przeto dawać ucho na podszepty konstplskie. Przedtém widoki polityczne nakłaniały go ku zachodowi; teraz zaś obawiał się zachodu, widząc jak Ludwik niemiecki pozbawił samoistności sąsiednią Morawję. Nadto, nowy cesarz wschodni Bazyli Macedończyk więcej Bulgarom zdawał się dawać rękojmi na przyszłość, niż jego poprzednicy. Patrjarcha Ignacy, wrócony na swą stolicę, niemniej gorąco pragnął mieć Bulgarów pod swą juryzdykcją, i już r. 869 Adrjan Papież upominał go w liście, aby się od wszelkiego mieszania do sprawy kościoła bulgarskiego powstrzymał. Upomnienie atoli papiezkie niewiele skutkowało. Bądź co bądź, postanowiono Bulgarję poddać pod jurysdykcję konstplską. W czasie 10tej i ostatniej sesji soboru powszechnego VIII, przybyli posłowie bulgarscy do Konstpola. W trzy dni po zakończeniu soboru i podpisaniu wszystkich aktów, cesarz Bazyli zwołał na konferencję legatów papiezkich, którzy zastali tam już zebranych reprezentantów innych patrjarchów i Ignacego. Na żądanie cesarza, posłowie bulgarscy weszli i, po słowach pierwszych grzeczności zwróconych do biskupów i legatów, wnieśli pytanie, że jako niedawno nawróceni nie wiedzą, do jakiego kościoła czy patrjarchatu należą. Legaci: Donatus, Stefan i Marinus odpowiedzieli, że do rzymskiego, tém więcej że sam książe Bulgarów do patrjarchy rzymskiego się zwrócił, prosił o misjonarzy, którzy swą pracą wszystkich nawrócili. Dodawali legaci, że chociaż nie są upoważnieni do rozbierania tej kwestji, jednak mogą zapewnić, że Nowy Epir, Thessalia, i Dardanja, które właśnie zajmowała Bulgarja, zawsze należały do patrjarchatu rzymskiego, i że zresztą rozstrzygnięcie tego sporu należy do Papieża. Reprezentanci patrjarchów wschodnich jakkolwiek nie odpowiedzieli na dowody legatów, jednakże, mimo protestacji tych ostatnich, oświadczyli, że Bulgarowie muszą należyć do Konstpla, bo są w cesarstwie Greckiém, a nie przystało, aby Rzymianie, którzy się oderwali od cesarza wschodniego, a połączyli się z Frankami, wykonywali jurysdykcję w granicach cesarstwa. Stało się zadość życzeniom cesarza Bazylego. Zaraz 870 r. patrjarcha Ignacy wyświęcił dla Bulgarów arcybiskupa imieniém Teofilakta. Za przybyciem arcybiskupa greckiego do Bulgarji, duchowieństwo rzymskie ustąpić musiało. Biskup Grimoald, na

czele missji rzymskiej zostający, odegrał w tym razie rolę nader dwuznaczną. Wracał z Bulgarji z wielkiemi skarbami i przed Papieżem niejasno się tłumaczył (*Hergenröther*, op. c. II 157). Cf. *Pagi*, Critica Baronii ad an. 813, 845, 860 870. *Hefele*, Histoire des conciles t. 5 §§ 478, 479, 494. *Hergenröther*, Photius t. I 594 i 639, t. II 149. Patrjarcha Ignacy nie zaprzeczał najwyższej w Kościele władzy papiezkiej, ale zdawało mu się, że broni historycznych praw swego kościoła. Ostatnie napomnienie Papieża (877) nie zastało już go przy życiu. Ale i grecy niedługo się swém zwycięztwem cieszyli. Syn Bogorysa, Symeon, obrawszy sobie na stolicę Okhrydę (*Achrida*, dawniej *Lychnidus*, dawna stolica biskupia przeniesiona do *Justyniany*), zawiązał na nowo stosunki z Papieżem. Śmierć jego (926) przerwała te stosunki; następca jego Piotr pozyskał od greckiego cesarza (8 Paźd. 927) najzupełniejszą autonomję bulgarskiego kościoła, którego głową został patrjarcha Okhrydy. A chociaż 1018 r., po zdobyciu tego miasta, upadło wielkie państwo Bulgarskie, kościół bulgarski niezależność swoję utrzymywał. Drugi świetny perjod dla państwa Bulgarskiego rozpoczynają bracia Piotr, Asan i Joanisa (*Kalojoannes*, *Johannicus*) w sposób, który dla Kościoła katolickiego rokował tam dobrą przyszłość. Joanisa prosił Papieża Celestyna III (1191—98) o przyjęcie na łono Kościoła katol. i o koronę królewską (*Theiner*, Monum. Slavorum meridion. n. 18, 26). W skutek tej prośby Innocenty III, jak tylko wstąpił na Stolicę Piotrową, wysłał Dominika, archiprezbytera z Brindisi, greka, celem dokładnego rzeczy rozpoznania. Dominik wrócił w towarzystwie Błażeja, bpa Brandizuberum (Branizowa), jako posła Joanisy, z listem księcia, oświadczającym poddanie się Apostolskiej Stolicy. Biskupowi Ternowy Bazylemu dał Papież prymasowstwo w królestwie Bulgarsko-wołoskiém (1204), a 8 Listop. t. r. kardynał Leon włożył Joanisie koronę na głowę. Tegoż samego roku, na gruzach cesarstwa greckiego, wzniosło się łacińskie cesarstwo w Konstantynopolu. Cesarz Baldwin (ob. Baldwin IX), zamiast zawarcia przyjaźni z Bulgarami, uważając ich za przywłaszczycieli prowincji, które teraz w dziedzictwie po grekach łacińskiemu należały się państwu, rozpoczął z nimi wojnę. R. 1205 pola Tracji i Macedonji pokryły się trupami Bulgarów i łacinników. Grecy umieli korzystać z tej nierozumnej polityki łacinników. Joanisa jeszcze umarł (1207) w katolickiej wierze, ale siostrzeniec jego i następca Jan Asan II wypędził żonę swoję katoliczkę, węgierkę, i zawarł (1234) pko łacinnikom przymierze z Vatacesem, cesarzem nicejskim. Cesarz Vataces i patrjarcha konstplski Germanos za zerwanie z Rzymem uznali patrjarchat bulgarski. Ale gdy Ternowa wpadła w ręce Turków (r. 1393) i patrjarcha Eufemjusz dostał się do niewoli, patrjarcha konstplski zarząd kościoła bulg. oddał metropolicie wołoskiemu, po którym następowali już tylko metropolici greccy. O patrjarchacie nie było już mowy, choć naród arcybiskupowi Okhrydy chciał zawsze przyznawać jakąś zwierzchność nad metropolitami i biskupami swojego kraju. Grecy, wyzyskujący wszędzie Słowian, dla położenia końca roszczeniom bulgarskim, wymogli na sułtanie Mustafie r. 1767 rozkaz, znoszący arcybiskupstwo (patrjarchat) Okhrydy. Arcybp Okhrydy Arsenjusz, wraz ze swymi sufraganami, biskupami Castoria, Vodena i t. d., sami o to prosili porty. Prześladowanie przez greków narodowości bulg. i wyzyskiwanie przez nich ludu rozbudziło z czasem żywe dążenie do pozyskania niezależności kościelnej od Konstpla. Zażalenia o ciężkie nadużycia na

biskupów Ternowy i Filipopolis były tak uzasadnione, że obadwaj zostali powołani (1856 i 1857) przed sąd do Konstantynopola. W dążeniu swém do wyzwolenia się z pod rządów Konstantynopolitańskich, Bulgarzy różnili się pomiędzy sobą: jedni (jak biskupi Auxencjusz, Hilarjon) chcieli tylko kościoła autonomicznego, inni zaś nadto pragnęli połączenia z Rzymem. Ci ostatni idąc za radą lazarystów konstantynopolitańskich, zawiązali rokowania z księdzem Brunoni, nuncjuszem apostolskim w Turcji, i $^{18}/_{30}$ Grud. 1860 roku oświadczyli swoje połączenie z Kościołem rzymskim, pod warunkiem zachowania swojego wschodniego obrządku. Ruch ten jednak powstrzymał się nagle; unitami zostało tylko 60,000; massa zaś narodu 4 do 4½ miljonów licząca (200 do 300 tysięcy wyznaje mahometanizm), za przewodnictwem bpów Auxencjusza i Hilarjona, domagała się od porty własnego patrjarchy. Obaj ci bpi zostali przez patrjarchę konstplskiego (1860 r.) ekskommunikowani, a r. 1861 wraz z Paisiosem, bpem Philipopoli, degradowani i na wygnanie skazani. Pomimo jednak oporu Greków, Bulgarzy nieunici pozyskali nareszcie od Porty 14 Lut. 1872 r. ustanowienie egzarchatu bulgarskiego, niezależnego od patrjarchy konstplskiego. Anthimos, nowy egzarcha Bulgarów, odpowiednio do mianującego go beratu sułtańskiego, powinien być zatwierdzony przez patrjarchę konstplskiego, czego ten ostatni wzbrania się uczynić, z tytułu, że przyjmując firman sułtański, przyznałby tém samém rządowi ottomańskiemu prawo mieszania się w sprawy duchowne. Katolicy zostają pod duchownym zarządem *administratora apostolskiego*, jakim obecnie jest Rafał Popow, bulgar, konsekrowany na bpa w Konstplu 19 Listop. 1865 r., a rezydujący w Philipopoli. Wikarjusz apostolski bulgarski zostaje pod zwierzchnictwem delegata apostolskiego w Konstplu. Oprócz kapłanów bulgarskich, pracują tam zmartwychwstańcy, augustjanie Wniebowzięcia, franciszkanie i oblatki Wniebowzięcia, ob. nadto art. Pantalejmon.—Bulgarzy nieunici sprawy swojej bronią w organie wychodzącym w Konstplu: *Bulgarska knigica;* unici zaś w *Courrier d'Orient Bulgaro-unioniste*, wydawanym w klasztorze św. Benedykta. Cf. *Andreas Papadopoulos Bretos*, La Bulgarie ancienne et moderne. Petrsb. 1856; *Hilferding*, Gesch. d. Serben u. Bulgaren. Bautzen 1856; *Hahn*, Reise von Belgrad nach Salonik, Wien 1861; *Barth*, Reise durch das Innere d. europ. Türkei. Berl. 1864; *Allard C.*, La B. Orientale, Paris 1864; Les Bulgares et le haut clergé grec (par un de B. de Const.), Constant. 1860; Les B. et le patriarche oecumenique, Conspl. 1861, broszura dobrze napisana i wykazujące w interesie Porty potrzebę nowego patrjarchatu bulg.; pko tej broszurze wydano w Paryżu t. r. La verité sur la question B. Poprzednie związki B. z Kościołem rzymskim dobrze przedstawia studjum historyczne: La B. chrétienne, Paris 1861; także art. w Etudes religieuses hist. et lit., Paris 1865 i 1866, i w Stimmen aus Maria Laach, Freib. 1873 zeszyt 1, 3, 6 i 7.

Bulgarowie, heretycy w średnich wiekach, zwani pospolicie *paulicjanami* i *manichejczykami*; dla tego, że się ze wschodu, a szczególnie z Bulgarji rozeszli po zachodzie, noszą często miano *bulgarów*. Francuzi szyderczo przezwali ich *bugrami*, (bougre, łotr). Co do szczegółów tej herezji, ob. Albigensy, Pataryni, Paulicjanie. Cf. *Schröck*, Kirchengeschichte XXIX 477; *Du Fresne*, Glossar.

Buliński Melchjor, ur. 1810; prałat kustosz katedry sandomierskiej, uczył się w seminarjum główném warszawskiém, wyświęcony na ka-

płana 1836; 1841 został proboszczem w Mikułowicach; był professorem historji kościelnej w akademji duchownej warszaw., aż do jej zniesienia r. 1867; obecnie przedmiot ten wykłada w semin. sandom. Oprócz mniejszych prac, pomieszczanych w *Pamiętniku relig. moralnym*, wydał: *Historję Kościoła powszechnego* Warsz. 1860—1866. t. 6; *Historję Kościoła polskiego*. Kraków 1873, t. 1 (ma być tomów 4).

Bull (Bullus) Jerzy, angielski teolog, sławny obroną nauki o Trójcy Św. Pochodził ze szlacheckiej rodziny, a ur. się 25 Marca 1634 r. w prowincji Somersett. Po otrzymaniu święceń, otrzymywał przez czas jakiś małe tylko i niedochodne probostwa, mimo to jednak oddawał się nauce namiętnie i sprzedał dziedzictwo po ojcu, aby tylko książki kupować. Wielka nauka, do jakiej doszedł, pozyskała mu wyższe i więcej dochodu dające kościelne urzędy, a 1686 r. od uniwersytetu oksfordzkiego tytuł doktora teologji. Nakoniec 1705 został biskupem St. Davis; um. w Lutym 1710. Był żarliwym obrońcą anglikańskiego kościoła, zarówno przeciw katolikom jak i prezbiterjanom. Główném jego dziełem jest *Defensio fidei Nicaenae* (Oxonii 1685), w którém z przednicejskich Ojców Kościoła wywodzi naukę o Trójcy Św. Bossuet w imieniu katolików przesłał mu podziękowanie za tę pracę. Inne jego dzieło: *Harmonia apostolica*, w którém dowodzi zgodności nauki Pawła i Jakóba o Łasce, właśni współwyznawcy Bulla obsypali zarzutami. Książki tej zwycięzko bronił w wielu późniejszych dodatkach. Wszystkie dzieła jego, pisane po łacinie, wyszły w Londynie 1703, w 1 t. in f. *Defensio fidei Nicaenae* wydał na nowo professor Zola w Pawji 1784 r., z dodatkami i uczonemi uwagami (*Hefele*).

Bulla. Pierwotnie wyraz ten oznaczał ozdobę metalową, kształtu kulistego, wewnątrz próżną (franc. *boule*), którą przyczepiano do odzieży ludzkiej, lub do rzędu na konie, wielbłądy i t. p., jak to dziś jeszcze ma miejsce u nas w stroju na konie, podczas jazdy sanną. W średnich wiekach bullami takowemi niejako plombowano reskrypta, przywileje i t. p. akty. Nie przykładano bowiem pieczęci na samym dyplomie (*sigillum appositum*), lecz przez niego przewlekano gruby sznurek, skręcony albo z wązkich tasiemek pargaminu, albo z nici jedwabnych, lub konopianych; następnie oba końce tak przewleczonego sznurka, przez wycięty umyślnie drobny otwór wprowadzano do wydrążonej półkuli metalowej, zalewano lakiem, czyli szczególniej do tego przyrządzanym woskiem (*cera*), a na wosku wyciskano pieczęć. Druga półkula, albo też płaska pokrywa, zawiaskami połączona z pierwszą, chroniła takową pieczęć od zatarcia. Tym sposobem pieczęć spoczywała w bulli i wisiała przy dyplomie (*sigillum appensum*). Ztąd poszło, że sama pieczęć, a następnie i to, co przy niej wisiało (sam dyplom), otrzymały nazwę *bulli*. Ztąd także zamiast *signare*, *sigillare* (pieczęcią opatrzyć), mówiono bullare; a zamiast litterae bullatae (dyplom pieczęcią opatrzony), mówiono bullae, lub bulla. Bulle, jako naczynia do przechowania pieczęci, miewały też kształt podługowaty, albo bywały podobne do płaskiej puszki; najczęściej bywały z ołowiu; puszkowate zaś pospolicie z żelaza, z miedzi lub t. p. Zamiast pieczęci woskowej w bulli robione pieczęcie podobne do dzisiejszych plomb, t. j. że oba końce sznurka przewleczonego przez dyplom wpuszczano w ołów, na którym wyciskała się pieczęć (*litterae plumbatae*, albo *sub plumbo*). Dziś w ten jeszcze sposób pieczętują się listy Stolicy Apostolskiej, zwane bullami.

Zamiast takiej plomby z ołowiu, cesarze konstantynopolitańscy przywieszali do ważniejszych dyplomów złote, lub srebrne. Zwyczaj ten przyjęli monarchowie zachodni. Ztąd poszła nazwa znanej z historji złotej bulli, którę wydał cesarz Karol IV w r. 1356, o elektorach św. rzymskiego imperium (ob. *Eichhorn*, Historia Juris Germ. §. 395). Papieże złotych plomb używali podobno tylko w dyplomatach potwierdzających obiór cesarza rzymskiego. Do dyplomu, którym Klemens VII nadał Henrykowi VIII, królowi angielskiemu, tytuł *defensor fidei*, była także złota pieczęć przywieszona. Zresztą, pospoliciej pieczętowali ołowiem bulle, począwszy od Stefana III (ok. r. 750, według innych od św. Grzegorza W. ok. roku 590), i na nich było tylko z jednej strony odciśnięte imię Papieża. Drugą stronę zaczęto dopiero za Paschalisa II (ok. r. 1100) ozdabiać wizerunkiem śś. Piotra i Pawła. O Klemensie jednak VI podaje *Albertus Argentinensis* († 1553) w *Chronicon integrum* an. 1342, że kładł swój herb na pieczęci, przeciw dawnemu zwyczajowi. Dziś pieczęcie ołowiane bull rzymskich mają z jednej strony imię Papieża, z drugiej wizerunek śś. Piotra i Pawła. W bullach wydawanych przez Papieża nowo obranego, lecz niekonsekrowanego jeszcze, lub niekoronowanego, pieczęć wisząca miewała tylko wizerunek śś. Apostołów, bez imienia Papieża, co się nazywa *bulla dimidiata*. Do w. XV wszystkie listy papiezkie, jakkolwiek w rzeczach mniej ważnych wydawane, miewały pieczęć ołowianą wiszącą. Do prywatnej tylko swej korespondencji zaczęli w XIII w. Papieże używać pieczęci tuszowej, z wyobrażeniem św. Piotra w łodzi (*pieczęć rybacka*, annulum *v.* sigillum piscatoris). Od w. XV zaczęli nią pieczętować mniejsze listy apostolskie (brevia). Ob. *Mabillon*, De re diplomatica l. II c. 10... Cf. *Ducange*, Glossarium. art. *Bulla*. Od tego też czasu datuje się dwojaka forma listów, od Stolicy Apostolskiej wychodzących: *forma bullae* i *forma brevis*, albo przez skrócenie, *bullae* i *brevia*. Bulla różni się od breve: a. co do formy zewnętrznej: 1-o że bulla ma przywieszoną pieczęć ołowianą, o jakiej dopiero co mówiliśmy; w *breve* zaś wyciska się pieczęć *rybacka* (annulum piscatoris), tuszem czerwonym lub niebieskim. 2-o Breve pisze się na pargaminie cienkim, białym, pismem zwykłém, dzisiejszém, z zachowaniem ortografji łacińskiej; bulla na pargaminie grubym, trochę żółtawym, pismem dawném (longobardzkiem), bez ortografji, bez znaków pisarskich. 3-o W *breve* pisze się imię papiezkie na środku wiersza, nakształt tytułu, *N. Papa*; jeżeli zaś list papiezki będzie w formie bulli, natenczas zaczynać się będzie zaraz z początkiem wiersza od słów: *N. Servus Servorum Dei* i t. d. i w tymże wierszu przystępuje się do samego listu. b. Treścią bulli bywają rozporządzenia, ustawy, przywileje, nominacje, dyspensy większej wagi, mające trwać dłużej; breve zaś zawiera najczęściej łaski apostolskie, dla pojedyńczych osób lub kościołów, rozporządzenia i ustawy niejako tymczasowe. c. Ekspedycja bulli pociąga za sobą koszta kancellaryjne; ztąd bulle np. promocyjne opłacane bywają przez interesowanych. Ob. *Bouix*, Tract. de Principiis Juris Can., Paris 1852 s. 242. Sznurek bulli zawierających łaski (in forma gratiosa) jest z jedwabiu czerwonego i żółtego, przy bullach tyczących wymiaru sprawiedliwości (in forma rigorosa), konopny. Bulle cytują się początkowemi ich wyrazami. Tak np. sławna bulla Unigenitus (ob. Janseniści). Alfabetyczne spisy w bullarzach służą do odszu-

kania bulli w ten sposób cytowanej. Breviów zaś przywodzi się data. Niektóre tylko bulle mają swoje nazwiska, jako to:

Bulla in Coena Domini (Bulla wielko-czwartkowa). Początek jej sięga IV wieku. W arabskiej parafrazie kanonów soboru konstantynopolitańskiego, z r. 381 (ap. *Beveregium* Pandectae canonum) *can.* i mówi: *Et anathemate feriantur omnes haeretici die anathematizationi eorum praestituto; isque magnus dies magna est quinta feria. Et praecipue socii Arii, qui dicuntur ariani, suntque ex parte istorum eudoxianorum, qui non credunt in Spiritum sanctum. Sic etiam socii Sabellii et Macedonii et Photini et Apollinarii, aliique ex haereticis sive contradicentibus qui religionem corrumpunt.* Bulla więc wielko-czwartkowa powstała z kościelnego obrzędu ogłaszania klątwy przeciw heretykom w Wielki Czwartek. Zdaje się, że pierwotnie obrzędu tego nie dopełniano co rok, lecz w miarę pojawiania się herezji. O corocznėm ogłaszaniu takowej klątwy wspomina dopiero Henryk, kardynał bp Ostji, żyjący w XIII w. (Summa, tit. de Crimine falsi. lib. 5 §. *Qualiter committatur*, vers. *Porro*). Klemens V (in Clement. I de Judicio) wspomina, że Papieże zwykli byli w niektóre dni uroczyste, a między niemi w Wielki Czwartek, odbywać pewnego rodzaju sądy (generales quosdam processus) przeciw heretykom w ogóle. Odbywały się one w sposób następujący, według *Ordo romanus* z czasu Grzegorza X: „Hora sexta ipsius diei (Wielkiego Czwartku, o godzinie 12ej w południe) venit Papa cum tota curia, tum omnes episcopi cardinales in pluvialibus, presbyteri in casula, diaconi in dalmatica, subdiaconi in tunicellis, praelati omnes in pluvialibus coloris albi, et alii capellani, qui habent servire, in superpelliciis et ipse Dominus Papa cum pretioso pluviali et mitra cum auro, et ibi fit per Dominum Papam sermo. Quo finito Papa residet in faldistorio, et leguntur per capellanum excommunicationes et diaconus cardinalis exponit et sicut de quolibet processu. Quibus lectis et expositis veniunt multae candelae accensae, ex quibus ipse Papa tenet aliquas et quilibet cardinalis et praelatus tenet suam accensam, et in terram ponit extinguendo et dicendo: *Praedictos omnes excommunicamus;* et tunc campanae insimul sine ordine compulsantur." Wyrok takowy, odczytywany w Wielki Czwartek, był redagowany w formie bulli. Dawniej więc składał się tylko z klątwy przeciw heretykom; później kolejno dodawano klątwy przeciw rozbójnikom lądowym i morskim, przeciw tym, którzy nie dopuszczali zwierzchnikom duchownym wykonywać jurysdykcji kościelnej, którzy nakładali podatki na duchownych bez pozwolenia Papieży, pociągali duchownych przed sądy świeckie, dostarczali broń Saracenom i innym nieprzyjaciołom chrześcjaństwa, krzywdzili pielgrzymów, zabierali własność państwa kościelnego. Później Marcin V, Paweł II, Sykstus IV (Extravag. *Et si dominici gregis*) i inni Papieże bullę tę pomnażali nowemi dodatkami. Pius V (bulla *Pastoralis romani Pont. vigilantia in Bullario magno* t. II s. 189) ogłaszać ją kazał nietylko w Rzymie, lecz i po innych kościołach, a ostateczną formę nadał jej Urban VIII (1627 r. *Bullarium mag.* t. IV s. 118). Zwyczaj ogłaszania jej ustał dopiero za Klemensa XIV. Ob. *Hist. polit. Blätter* t. XXI s. 57.. *Binterim*, Denkwürdigkeiten der christ. kathol. Kirche, t. V cz. 1 s. 201. Pius IX bullą swą *Apostolicae Sedis moderationi*, wydaną pod dniem 12 Paźd. 1869 r., zmienił wiele kar duchownych w bulli *Coenae Domini* zawartych, tak, że odtąd znaczenie faktyczne i obowiązujące bulli *Coenae Domini* usta-

ło, i dla tego Stolica Ap., udzielając możność absolwowania od wypadków, które sobie zarezerwowała, już nie używa wyrażenia *etiam in Bulla Coenae Domini contentis*, ale mówi *etiam in Bulla Apostolicae Sedis moderationi, de d. 12 Octobris 1869 a. contentis*. Ztąd wynika, że gdzie dawniej opierano się na bulli *Coenae Domini* i ją cytowano, obecnie powoływać się należy i stosować do bulli *Apostolicae Sedis moderationi*. *X. W. K.*

Bulla Coenae Domini oddawna miała zastosowanie w Polsce. Między przypadkami do rozgrzeszenia zachowanemi Stolicy św., synod prow. roku 1279 pomieścił kilka takich, które później czytamy w tej bulli. Więcej ich mają synody djecezjalne wrocławskie z lat 1410, 1446 i 1471. Po sformułowaniu tych klątw w całość i ogłoszeniu pod imieniem bulli wielko-czwartkowej, zaraz w początkach XVI w. arcyb. Łaski kazał ją ludowi często ogłaszać i objaśniać (*Const. prov.* lib. 1 tit. *de constit. et eorum execut.*). Synod prow. r. 1577 naznacza na to pierwsze niedziele Adwentu i wielkiego postu. List pasterski bpa Maciejowskiego, polecając ogłaszać przynajmniej dwa razy do roku, zachęca plebanów, aby wykładali ją z największą gorliwością i pilnością, zwłaszcza klątwy i przypadki, w naszym kraju mogące mieć zastosowanie, mianowicie to, co jest przeciw gwałcącym jurysdykcję kościelną, zabierającym dziesięciny i dobra duchowne. Włocławski r. 1634 i żmudzki syn. 1636 stanowią, aby ta bulla cała była czytaną nietylko w Wielki Czwartek, jak przykazują dekrety papiezkie, ale nawet gdy sądy publiczne i zjazdy szlachty będą odprawiane, w czasie poświęcenia kościoła i w uroczystość patrona kościoła, oraz w inne święta, gdy lud tłumniej zgromadzi się na nabożeństwo; ztąd punkty mogące mieć zastosowanie w tych okolicach, ksiądz powinien ludowi czytać w języku przez pospólstwo używanym. Żmudzki syn. r. 1752, powtórzywszy obowiązek częstego objaśniania ludowi, poleca proboszczowi Połongi, aby §. 2, o rozbitych okrętach i rabunku ich, czytał i objaśniał swym parafjanom nadmorskim; przemyski r. 1723 i inne czytanie jej nietylko plebanom, lecz i spowiednikom nakazują. Inne synody, jak np. wileński Abr. Wojny, lwowski r. 1641., poznański r. 1689 i 1720, ostatni lwowski 1765, oraz listy pasterskie, aż do końca XVIII w. wydawane, publikowanie bulli *Coenae* nakazują. Późniejsze obowiązek ogłaszania ograniczają do samego tylko Wielkiego Czwartku; lecz i to przed r. 1800 ustało. Nie wszędzie jednak zaraz wprowadzono ją w wykonanie. Synod bowiem wrocławski z r. 1653 mówi, że w tej djecezji nigdy jej dotąd nie ogłaszano, chociaż była przyjęta, jako zawierająca wiele przepisów, odnoszących się do zachowania czystości wiary, jedności jej i wytępienia herezji; dla tego poleca odtąd ogłaszać ją z ambony we wszystkich kościołach, raz w rok w Wielki Czwartek po łacinie tylko, bez żadnych uroczystości szczególnych, z zastrzeżeniem, że wymienieni w niej przestępcy nie mają być unikani, dopóki przez sędziego duchownego nie zostaną imiennie wykazani. Tenże synod nakazuje spowiednikom, aby przy sobie mieli odpis bulli *Coenae*, czytali ją i rozumieli; ponieważ zaś co rok przez Papieży ogłaszana bywa, więc lepiej mieć odpis tegoroczny, gdyż czasem zachodzą zmiany. Reformationes general. upominają, aby żaden spowiednik nie ważył się rozgrzeszać od przypadków tej bulli, wyjąwszy bliskiej śmierci penitenta, gdyż lekceważący sobie ten zakaz wpada w klątwę, od której sam Papież tylko może go rozgrzeszyć. Gdy synod prow. r. 1589 prosił Sykstusa V o pozwolenie bpom wyznaczania spowiedników, którzyby

mogli rozgrzeszyć księży, przez niewiadomość udzielających absolucji od przypadków tej bulli, arcyb. Karnkowski otrzymał odpowiedź odmowną. Ztąd synod kijowski r. 1762 przypomina plebanom, wikarjuszom i spowiednikom, że znać powinni przypadki Papieżowi zastrzeżone, gdyż ksiądz rozgrzeszający od nich wpada w klątwę i zaciąga ciężkie kary duchowne i dyscyplinaryjne (*fol. 92*). W tym też celu wiele synodów naszych podaje w treści lub w całości tę bullę: jedne Grzegorza XIII z r. 1578, inne Pawła V r. 1612, lub Urbana VIII z r. 1627, już to po łacinie, już po polsku. Ma ją całą synod prow. r. 1577, wileński Abr. Wojny, krakowski r. 1612 i 1643, łucki r. 1641. Krótki zbiór klątw bulli *Coenae*, zwykle ludowi ogłaszany w Wielki Czwartek, znajduje się w warmińskim 1575 i w włocławskim r. 1634 po łacinie; po polsku zaś mają: wileń. r. 1669 i 1717, przemyski r. 1723, płocki 1733, chełmiński r. 1745, żmudzki r. 1752, kijowski 1762, oraz listy pasterskie: bpa Karpia, Teod. Czartoryskiego, poznański r. 1739, Rupniewskiego, bpa łuckiego; Lipskiego, bpa krak. r. 1737; gnieznieński Aleks. Łubieńskiego r. 1761; w synodach żmudzkich, wydanych przez bpa Paca, jest tekst żmudzki. Teologiczny wykład ważniejszych przypadków, w tej bulli zawartych, przydatny tak kaznodziejom jak spowiednikom, podają: Reformationes generales biskupa Szyszkowskiego; synod płocki kardynała Karola Ferdynanda roku 1643, i pod tymże biskupem królewiczem odbyty synod wrocławski roku 1653. *X. Z. Ch.*

Bulla provincialis nazywa się bulla, wydana przez Leona X, dat. w Rzymie V Idus Augusti (9 Sierpnia) 1515 r., zaczyna się od słów: *Sacrosanctae universalis Ecclesiae* i zawiera niektóre modyfikacje prawa ogólnego kanonicznego na rzecz djecezji polskich. Publikowaną była na synodzie łęczyckim I (r. 1537?) i jest zamieszczoną w *Constitutiones synodor. provincial.* l. IV. *X. W. K.*

Bullarium nazywa się zbiór bull papiezkich. Nie znaczy to, iżby w niém mieściły się listy papiezkie, wydawane tylko w formie bull, bo owszem, znajdują się w niém rozporządzenia i w formie brevium wydawane. Nazywa się Bullarzem dla tego, że bulle przeważnie jego treść stanowią. Bywają bullarze częściowe, z bullami niektórych, pojedyńczych Papieży (ob. Decretales, zbiory ich), albo odnoszącemi się do pewnych granic, jak np. *Bullarium Romano-Sueogothicum* ed. Magnus von Celse, *Holmiae* 1782.; dodatek do niego wydał Porthan, w *Abo* 1796—97; później *Ad Bullarium Romano-Sueogothicum a Magno von Celse et Porthan editum accesio nova*, ed. Jo. Henr. Schroeder, *Upsaliae* 1854, 4-o. Zakony i kongregacje starały się też mieć osobno zebrane bulle, na rzecz swego stowarzyszenia wydane: *Bullarium Cassinense, seu constitutiones Pontificum, imperatorum, regum* etc. *et Decreta S. Congregationis pro Congregatione* Cassinensi, per Cornelium Margarinum, Venet, 1650 f., Tuderti 1670 f. *Bullarium* Ordinis Eremitarum S. Augustini a Laurentio Empolo *collectum*, Romae 1628 f. *Bullarium* Ordinis Cluniacensis, Lugd. 1628. *Bullarium Confraternitatum Ordinis* Praedicatorum *coll.* ab Antonio Gonzalez de Acunna, Romae 1668 4-o. *Summarium Privilegior. a Sede Apost. Ordini* Praedicatorum *concessor. ab an. 1216—1669*, przez tegoż, Romae 1670 i inne. Pierwszy zbiór ogólniejszy wydany był z polecenia Sykstusa V: *Bullarium sive collectio constitutionum romanor. Pontificum, jussu Sixti V collectum, a Gre-*

gorio VII ad Sixtum V, Romae 1586, 1 v. fol. W wydaniu tém Laërtius Cherubinus chronologicznie uporządkował konstytucje, nie objęte Corpore juris canonici, lub też po zamknięciu jego wydane (ob. Corpus jur. can.); dodał później jeszcze dwie części (Romae 1588—90). Całe to dzieło obejmuje konstytucje papiezkie od Grzegorza VII do r. 1588. Tenże *Laërtius Cherubinus* powiększył wspomniony zbiór dawniejszemi i rozpoczął wydawnictwo Bullarza zwanego Wielkim: Bullarium Magnum *Laërtii Cherubini a S. Leone Magno* (440—461) *ad Paulum V*, Romae 1617, 3 vol. f. Przedrukował, z kontynuacją do Urbana VIII, *Angelus Cherubinus Mon. Cassinens.* Romae 1638, 4 vol. fol., i z dodaniem konstytucyj Innocentego X, Lugudni 1655; na nowo z uzupełnieniami, Rothomagi 6 v. fol. Bullarii Magni *Cherubiniani Continuatio ab Urbano VIII ad Clementem X, per* Angelum a Lantusca *et* Joannem Paulum a Roma, *tom. V et VI* Romae 1672 (to samo Lugduni 1697, lecz są tu niektóre opuszczenia). Do tego dzieła napisał Wincenty Petra: *Commentarius in Bullarium*, Romae 1705 et seq. 4 tt. Venetiis 1729 5 vv. fol. Nowe pełniejsze wydanie: *Bullarum, Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio, opera et studio* Caroli Cocquelines, Romae 1733—1756, tomów 14, w 28 vol. fol. Bullarz zwany Luksemburgskim (*Bullarium Magnum Romanum usque ad Benedictum XIII*, Luxemburgi 1727—1758, w 19 tt. fol.) jest przedrukiem Bullarza Cherubinów, a od tomu XI z Coquelinesa; lecz brak w nim porządku i dokładności. *SS. D. N. Benedicti XIV Bullarium* (Romae 1754 i 1758, 4 v. fol., przedruk Mechliniae 1826, 13 vol. 8-o), lubo osobno był wydawany i sam w sobie całość stanowi, jednak uważany jest za uzupełnienie do poprzednich kontynuacji Bullarza Wielkiego. Dalszym ciągiem jest *Bullarii Romani continuatio, summorum Pontificum Clementis XIII, Clementis XIV, Pii VI, Pii VII, Leonis XII et Pii VIII constitutiones* etc. *complectens, quas collegit* Andreas Advocatus Barberi; *tom I—V opera et studio* Alexandri Spetia, Romae 1835—42.; *tom VI—XIX opera et studio* Rainaldi Segreti, Romae 1857 (w t. XIX są bulle z 4ch lat pontyfikatu Grzegorza XVI). Poprawna edycja Bullarza Cocquelines'a wyszła z dalszą kontynuacją za upoważnieniem Piusa IX, p. t. Bullarium Magnum Romanum *bullarum, diplomatum et privilegiorum SS. Romanor. Pontificum, Taurinensis editio, locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolar. decretor. actorumque S. Sedis a S. Leone M. usque ad praesens*, cur. et stud. adlecti Romae Collegii viror. S. Theol. et. SS. Canonum peritorum, quam SS. D. N. Pius Papa IX apostolica benedictione erexit. Augustae Taurinor. 1856...; v. XXI wyszedł r. 1871 i obejmuje listy papiezkie z lat 1700—1724. Do tego wydania należy *Bullarii Romani Appendix nunc primum edita*, vol. *I a S. Leone M. ad Pelagium II*, Taurini 1867, 4-o, niezbędnie potrzebny dla posiadających dawne wydania Bullarza. Appendix ten bowiem zawiera listy, które poprzednim wydawcom bullarzów były nieznane, jako to: 120 listów Leona W., 79 Hormisdasa, 20 Symplicjusza, 14 Feliksa III, 12 Gelazego, 14 Wigiljusza i jego *Constitutum*, 16 Pelagjusza I, 11 Pelagjusza II, 8 Agapita. Cf. *Theologische Litteraturblatt*, 1870 s. 503. *X. W. K.*

Bullet Jan Chrzc., um. 1775 w Besançon, jako dziekan uniw. miejscowego i prof. teologji. Oprócz dzieł tyczących historji Francji, pozo-

stawił w języku franc.: 1) *Historję założenia chrystjanizmu, zaczerpniętą tylko z autorów żyd. i pogańskich*, 1764, dzieło napisane ciężkim stylem, ale uczone i opracowane krytycznie; 2) *Byt Boga dowiedziony z dziwów natury*, 2 t.: 3) *Odpowiedź na zarzuty niedowiarków pko różnym miejscom Pisma św.*, 3 t.; oba te dzieła były bardzo cenione; 4) *De apostolica Ecclesiae Gallicanae origine*, 1752. Cf. *Feller*, Dict. biogr.

Bullinger Henryk, ur. w Bremgarten, w kantonie Argowji, 18 Lipca 1504. Był jednym z główniejszych nowatorów i następcą Zwingla w Zurichu, z nazwą *antistes*. Okoliczności, wśród jakich B. się urodził i wychował, prowadziły go już na drogę antykościelną. Ojciec jego był zdrożnym kapłanem, który żył bezwstydnie w związku nieprawym. Po ukończeniu nauk, H. B. zaprowadził herezję w klasztorze Kappel, w kantonie Zurich 1525, i w parafji Bremgarten 1529, gdzie został kaznodzieją. R. 1531 przywołany do Zurichu, rozwijał tam wielką czynność. Podany przez Bucera projekt unji odrzucił, z powodu wielkiej różnicy między nauką Lutra i nauką nowatorów szwajcarskich o Eucharystji. Wydał 1543 r. wszystkie dzieła Zwingla, a 1545 r. ogłosił ich dopełnienie. W 1549 oddzielném pismem namawiał swych współwyznawców, aby nie udawali się na sobór do Trydentu. T. r. bronił *zgody zurichskiej* (consensus tigurinus). R. 1550 legat papiezki, uniwersytet paryzki i lowański potępili jego pisma, a Karol V ten wyrok potwierdził. Od 1561 r. prowadził aż do zgonu swego polemikę, z powodu nauki o Najśw. Sakramencie, z Andreem, Brenzem i Wyttenbachem. Przedtém jeszcze ucierał się z anabaptystami. Jego zwolennicy oskarżali go o zbyteczną łagodność, chociaż stanowczo się oświadczył za skazaniem na śmierć Serveta. Poznawszy się z niektórymi anglikami, wydał 1538 r. *De Scripture Sacrae auctoritate deque episcoporum auctoritate et functione lib. II*, i dzieło to dedykował Henrykowi VIII; ta okoliczność porównana z datą tłumaczy jego treść. Z wielkiej liczby pism Bullingera zasługuje na uwagę *Kronika helwecka* w 4ch częściach: niemal wyłącznie zajmuje się ona historją Zurichu, od 1519 do 1532 r. zawiera wiele ważnych dokumentów. Towarzystwo patrjotyczne i historyczne wydało ją 1838—1840 roku. W swoim czasie wielki rozgłos miały jego homilje na Apokalipsę, gdzie przez antychrysta rozumieć chce Papieża. Życiorys jego pisali: *Hess* (Zürich 1828 roku) i *Franz* (Bern. 1828). (*Haas*). *R.*

Bułhak Jerzy, bp piński i turowski. Wszedł do bazyljanów w Żyrowicach 1713 r., kończył studja w Rzymie. Nauczycielem był w Żyrowicach, Włodzimierzu, a jako uczony i gorliwy, wzięty był do boku metropolity Rusi Leona Kiszki, gdzie przebywał lat 10; potém 2 lata był sekretarzem Lebieckiego, bpa chełmskiego; poczém po Teofilu Godebskim, który przeszedł na biskupstwo włodzimierskie, został bpem pińskim i turowskim. Prócz tego był archimandrytą supraślskim i leszczyńskim. Własnym nakładem wydał: *Missa s. Joannis Chrysost. juxta usum orient. ecclesiae ex sclavonico idiomate in latinum translata*, Lwów 1735. W Supraślu wydrukował 1743 *Biblię* po rusku, in f. min., przy pomocy bazyljanina Innoc. Chanckiewicza i Teofila Lacewicza. Świetna epoka drukarni supraślskiej od niego się rozpoczyna. Gorliwego tego biskupa zrość opanowała chciwość i ambicja; ztąd starał się o każde wyżakujące biskupstwo, jakkolwiek daremnie. Przygotował sobie na-

reszcie grób w Bytenin i niedługo umarł 1769; pochowany w Bytenin. R. 1759 w Maju rozpoczął komisję o cudach błogosławionego Boboli.

Bułhak Józafat, nauki kończył w rzymskiém kollegium Propagandy. Ostatni djecezjalny unicki bp piński, a potém ostatni metropolita. Po zniesieniu djecezji pińskiej 1797 r., został bpem brzeskim (ob. Brzeskie biskupstwo), a po Grzegorzu Kochanowiczu r. 1812 metropolitą litewskim, nie porzucając jednak bpstwa brzesk. Prosił papieża Piusa VII o instytucję, której dwóch jego na metropolji poprzedników nie miało, ale Papież mianował go tylko delegatem apostolskim, z prawami metropolity. Um. 1835.

Bunsen Chrystjan Karol Jozjasz, jeden z najzawziętszych pko Kościołowi agitatorów i jeden z najobłudniejszych racjonalistów, jakich wydały w naszym wieku Niemcy; ur. 25 Sierp. 1791 w Korbach, w księstwie Waldeck; r. 1811 został w gimnazjum göttingeńskiém kollaboratorem; r. 1813 dla studjów filologicznych udał się do Hollandji, potém do Kopenhagi; r. 1815 przybył do Berlina, gdzie poznał się z Niebuhrem; r. 1816 uczył się w Paryżu pod Sylwestrem de Sacy języków wschodnich (perskiego i arabsk.), zkąd udał się 1817 r. do Rzymu, gdzie ożenił się z bogatą angielką (Frames Waddington), a przez prótekcję Niebuhra 1818 r. został sekretarzem poselstwa pruskiego. R. 1827 został pruskim ministrem rezydentem w Rzymie. W Berlinie mniemano, że B. jest człowiekiem, który w stolicy świata katolickiego zapewni protestantyzmowi zwycięztwo, a przynajmniej podniesie jego znaczenie. B. w kaplicy poselstwa w Rzymie zaprowadził 1825, wraz z kaznodzieją Roth'em, liturgię ułożoną podług swoich pojęć, i tak świetny o tej liturgji złożył 1828 r. swojemu królowi raport, że ten nakazał ją drukować i własnoręcznie do niej napisał przedmowę (Praca ta nie była puszczoną w handel księgarski, ale w swej treści, bez nazwiska autora, pomieszczona jest w śpiewniku ewangelickim: Allgemeine Gesang. u. Gebetbuch, 1846). B. cieszył się, że kaplica jego jest miejscem czystego kultu; ale sam niedługo skarżył się, że jak tylko przeszedł urok nowości, kaplica ta była pustą. Luteranizm był dla B. niedostateczny, a katolicyzm wydawał mu się szczególnie nienawistnym. Głosił tolerancję dla wszystkich, ale rządowi radził popierać wszystko, co tylko Kościołowi katolickiemu szkodzić mogło. Szczególniej zaś nienawidził jezuitów, którym przypisywał wszystko złe, jakie na świecie się działo i dzieje. Zdaniem jego należało katolików rozdwajać pomiędzy sobą, fawωryzować małżeństwa księży i hermezjanizm. To też gdy prof. Hermes (ob.) i jego uczniowie, z powodu błędnej nauki, usunięci zostali przez arcybiskupa z zajmowanych katedr, B. najżywszym wybuchnął gniewem, oburzony, że wyrywa mu się z ręki sposobność dogmatycznego rozdwojenia w Kościele, oskarżał arcybiskupa przed królem, że ten przysięgą zobowiązywał księży do buntu przeciwko prawu. Niegodném swojém w sprawie kolońskiej zachowaniem podkopał swoje stanowisko w Rzymie. Papież, zwiedziony fałszywemi przedstawieniami posła, nie chciał go przyjąć na audjencję i w allokucji swojej odkrył chytrości kłamliwe Bunsena. B. nie posiadał się ze złości i mścił się na Papieżu paszkwilowemi sonetami. Rząd pruski widział się zmuszonym odwołać posła (1838), dając mu urlop do Anglji. R. 1839 był posłem w Bernie. R. 1841 powołany był do Berlina, celem przeprowadzenia ulubionej króla myśli, założenia

prusko-angielskiego biskupstwa w Jerozolimie. Wysłany był dla tego do Londynu w missji nadzwyczajnej, a niebawem został posłem pruskim przy dworze angielskim. Pozwolenie zaprowadzenia w tém biskupstwie liturgji Bunsena radowało go niezmiernie. Poił się on nadzieją, że maleńki ten kościołek „w kolebce jeszcze będący, udusi Kościół rzymski"; że „mała kapliczka pałacu Cafarelli rozrośnie się w wielki niemiecki kościół na Wschodzie" (Z jego bjografji wyd. przez wdowę s. 235, ob. w końcu art.). Gdy w kwestji wschodniej nie słuchano jego głosu, pobudzającego Prussy przeciwko Rossji, opuścił 1854 Anglję i osiadł w Charlottenbergu pod Heidelbergiem. Mianowany członkiem izby wyższej i baronem, um. w Bonn 28 Listop. 1860. Pisał: O ukończeniu katedry kolońskiej (*Vollend. d. Kölner Doms*, Augsb. 1842); O bazylikach rzymskich (*Basiliken d. christ. Roms*, Münch. 1843); Opis Rzymu (*Beschreib. d. Stadt Rom*, Stutg. 3 t. 1830—43); Stanowisko Egiptu w dziejach świata (*Aegyptens Stelle in d. Weltgesch.*, Gotha 1844—45); Organizacja kościoła przyszłości (*Verfassung d. Kirche d. Zukunft*, Hamb. 1845); *Ignatius v. Antiochien u. seine Zeit*, 1847; Listy św. Ignacego (*Die drei echten u. d. vier unechten Briefe d. Ign. v. Antioch.*, 1847); *Hippolyt i jego czas* (po ang. Lond. 1851 t. 4, po niem. Leipz. 1852—53, 2 t.); Chrześcjanizm i ludzkość (*Christianity and Mankind*, Lond. 1854, t. 7); Znaki czasu (*Zeichen der Zeit*, Leip. 1855, 2 tomiki, 3 wyd. 1856); Bóg w dziejach (*Gott in d. Gesch. od. der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung*, Leipz. 1857—58, 3 t.). Pracował nad Pismem św., które wydawał p. t. *Bibelwerk für die Gemeinde*, Leipz. 1858. Za życia jego wyszedł 1, 2 i 5 tom, pozostałe 6 tomów opracował Kamphausen i Holtzmann. W dziełach swoich B., obok mgłych hypotez i zjadliwych wycieczek przeciwko Kościołowi katolickiemu i staroluteranom, daje swoje marzenia o przyszłości, w której ludzie nauki mają być podług niego „kapłanami świadomości człowieczej". Właściwie jednak nie wiadomo, czego on żądał w swoich reformach religijnych, bo sam z sobą w ustawicznych był sprzecznościach. To tylko pewna, że jakkolwiek prawił wciąż o chrystjanizmie, dogmatyka jego była wcale niechrześcjańską. Nowa jego Ewangelja wyłączała wszelką naukę dogmatyczną, miała polegać tylko na „żywym fakcie modlitwy". Ideałem Bunsena było „zhelenizowanie (t. j. zpogańszczenie) chrystjanizmu, podniesienie go do idei ludzkości, czyli innemi słowy, założenie kultu bohaterów" (Jego bjografja wydana przez wdowę, p. 105). Jego wiarą była wiara „w Boga, jako w wiekuistą myśl stworzenia, jako w ducha w Jezusie z Nazaretu, jako ducha w ludzkości zbawionej". Chrześcjańska chrystologja nie godziła się zdaniem jego z egzegezą, z dziejami, z filozofją i przekonaniem czasu, przedewszystkiém zaś odrzucał on naukę o Trójcy św., jako ze złego rozumienia rzeczy powstałą. Pomimo słodkawych swych uczuć dla całej ludzkości, grubym, nieprzyzwoitym językiem wyrażał się o Papieżu, o katolikach, a przedewszystkiém o jezuitach. Człowieka tego przedstawia dobrze bjografja, zebraną z jego listów i wspomnień jego wdowy, wydana po angielsku, a potém po niemiecku. Christian Carl Josias Freiherr v. Bunsen. Aus seinen Briefen etc. deutsche Ausgabe durch neue Mittheilungen vermehrt von Friedrich *Nippold*. Leipzig 3 t. 1869—1871. *N.*

Buonafede Appian, ur. 1716 w Commachio, wstąpił do zakonu celestynów i, pod nazwą Agatopisto Cromaziano, był opatem klasztoru św. Eufemjusza w Rzymie. Um. tamże 1793. Pomiędzy innemi pracami zestawił: *Elogi poetici, storici e critici di vari uomini*, Neap. 1745; *Storia del suicidio ragionato*, Lucca 1761; *Delle conquiste celebri esaminate col naturale diritto delle genti* 1763; *Della istoria e della indole di ogni filosofia*, 1766—72, 7 części i jako kontynuacja: *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI—XVIII*, Ven. 1789, 3 t. (po niem. tłum. C. Heidenreich, Lipsk 1791, 2 t.).

Buonanni Filip (v. Bonanni), jezuita, ur. w Rzymie 7 Stycz. 1638; do zakonu wstąpił 14 Paźdz. 1654, † 30 Marca 1725. Oprócz kilku dzieł z historji naturalnej, napisał: *Numismata Summorum Pontificum Templi vaticani fabricam indicantia, chronologica ejusdem fabricae narratione... explicata*, Romae 1696 f.; 2 wyd. z dodatkiem, ib. 1700; 3-e ib. 1715; *Numismata Pontificum Romanor. quae a tempore Martini V, usque ad an. 1699 authoritate publica vel privato genio in lucem prodiere, explicata*, Romae 1699, 2 v. f., przedrukowane z kontynuacją: *Numismata RR. PP. praestantiora a Martino V, usque ad Benedictum XIV*, Romae 1744, 4-o; same napisy z tychże medalów B. wydał p. t. *Lemmata Numismatum RR. PP. a Mart. V, ad Innocent. XII*, Romae 1694. *Ordinum religiosorum in Ecclesia militanti catalogus, eorumque indumenta in iconibus expressa*, in 4-o, *pars I* zakony męzkie, Romae 1706 i 1712, rycin 141.; *pars II* zak. żeńskie, rycin 108, ib. 1707; razem obie części przedruk. w Wenecji t. r. in 4-o przez o. Coronelli, z małemi odmianami; *pars III* ma *diversa alumnor. collegia et foeminarum congregationes, quibus more religiosorum et regulae vivendi et indumenta praescribuntur*, Romae 1710 (z 75 ryc.); *Ordinum equestrium et militarium catalogus*, ze 166 ryc., Romae 1711 in 4-o (ten tom po łac. i włosku). Najlepsze wydanie trzech pierwszych tomów tej historji zakonnej: Norimbergae 1732; wyszły one także po włosku (Catalogo degli ordini religiosi, Roma 1712, 2 vol. 4-o; ib. 1714, 4 v. 4-o i n.) i po niemiecku (tłum. *Erhard Reusch*, prof. uniw. helmsztadzkiego, † 4 Lut. 1740: Verzeichniss u. Abbildung d. geistl. Ordens-Personen, Nüremberg 1711, 2 v. 4-o). Tegoż rodzaju dzieło z rycinami wydał B. p. t. *La gerarchia ecclesiastica considerata nelle vesti sagre e civili usate da quelli, li quali la compongono*, Roma 1720 in 4-o. *Musaeum Kircherianum, sive Musaeum a P. Athanasio Kirchero in coll. rom. Soc. J. jam pridem inceptum, nuper restitutum et auctum, descriptum et iconibus illustratum*, Romae 1709 f. Jerzy Sepi, który Kircherowi pomagał w robieniu narzędzi fizycznych, wydał r. 1678 w Amsterdamie krótki opis gabinetu historji naturalnej, o którym powyższe dzieło Buonaniego traktuje. B. zaś otrzymawszy dozór nad nim, uporządkował go i dokładniej opisał. *Jan Ant. Battara* wydał ten opis na nowo p. t. Rerum naturalium historia etc., Romae 1773—82, 2 v. fol. B. używał niekiedy pseudonimu *Godefrido Fulberti*. *X. W. K.*

Buraburg, v. Buraburg, dziś Bürberg, miasteczko położone na górze pod Fritzlar (ob.), niegdyś obronne. Św. Bonifacy, apostoł Niemiec, założył tu biskupstwo dla Hessów frankońskich i pierwszym biskupem ustanowił, przybyłego z sobą z Anglji, Wizoha (*Wizo*, v. *Witta*, v. *Wittanus*, v. *Albinus*, v. *Albuinus*), który † przed 16 Paźdz. 786 r. Servatius Lupus (*Vita S. Vigberti* c. 22) nazywa Wizona biskupem fritz-

larskim. Następca jego Megingoz, opat klasztoru we Fritzlar, przeniósł do tegoż miasta stolicę biskupią. Gdy chrześcjanizm w owych stronach więcej się rozszerzył i nastąpiła nowa organizacja djecezji, biskupstwo fritzlarskie ze śmiercią Megingoza ustało, a wcielono je do djecezji mogunckiej. Ob. *Schminckii*, Dissert. de episcopatu buraburgensi in Hessia, Marburg 1717; *Seiters*, Bonifacius d. Apostel d. Deut., Mainz 1845 s. 317. Cf. *Rettberg*, Kirchengesch. Deutschlands, II s. 370 nota 28. *X. W. K.*

Burchard Karol Henryk, ur. w Neu-Ruppin, w Marchji brandeburgskiej, 10 Kw. 1790; wychowany w Szczecinie na Pomeranji, dokąd się rodzice jego przenieśli, skończył uniwersytet w Frankfurcie nad Odrą. Urodzony w protestantyzmie, żył z początku w obojętności religijnej. Podczas wojny 1815 r. czytanie Pisma św. zmieniło to jego usposobienie; następnie, przypatrzywszy się bliżej życiu kościelnemu katolickiemu i przekonawszy się, jak fałszywie przedstawiają je protestanccy nauczyciele, przeszedł na łono Kościoła w Listopadzie 1821. Ok. r. 1865 zajmował posadę asessora rządowego w Koblencji. Oprócz uczonych sprawozdań do pism perjodycznych o dziełach historycznych, napisał: *Leib der göttlichen Offenbarung*, *ein Beitrag zur Physiologie der Kirche* (Moguncja 1837); *Von der Hierarchie oder das Priesterthum*, *die nottwendige Vermittelung göttlicher Offenbarung* (Coblenz 1837); wydał kazania św. Bernarda (Berlin 1821) i żyjącego na początku XVIII w. kaznodziei Wolfganga Zumsteeg (Coblenz 1852 2 v.). Ob. *Rosenthal*, Convertitenbilder aus d. XIX Jahrh. t. I cz. I s. 300. *X. W. K.*

Burchard. I. z Biberach (w górnej Szwabji), ur. w drugiej połowie XII w. Za młodu podróżował po Włoszech (ok. 1198 r.); wyświęcony na kapłana w Konstancji (1202), wstąpił do norbertanów w Schussenried (djec. konstancjeńska) ok. r. 1205; w 4 lata potém wybrany na przełożonego, jeździł do Rzymu (1211) po zatwierdzenie przywilejów swego klasztoru; wreszcie powołany na przełożonego do Ursperg (między Ulmem i Augsburgiem), tamże † 1226 r. Opisał dzieje Fryderyka I, ces., p. t. *Historia Friderici imp. magni hujus nominis primi*, *ducis Suevorum et parentelae suae* (bez miejsca i roku, podobno w Augsburgu 1475, wydanie bezimienne; drugi raz ed. G. A. Christmann, Ulmae 1790, 4-o). Dzieło to wchodzi w skład Chronici Urspergensis (ob. Ekkehard), jako kontynuacja od r. 1126—1226. Burchard oddany jest całą duszą partji gibellinow, nienawidzi gwelfów. Z tego to powodu *Chronicon Urspergense* było szczególniej przez protestanckich pisarzy XVI w. wysławiane. Dawniejsze dzieje od r. 1126, o Lotarjuszu II i Konradzie III, początkach panowania Fryderyka I, aż do r. 1167 wziął B. z Mnicha Weingarteńskiego [1]); następne z jakiejś kroniki włoskiej, pisanej przez księdza Jana z Kremony; z bezimiennej *Historia brevis occupationis et amissionis terrae sanctae* (*1095—1197*,

---

[1]) Chronicon de Guelphis principibus, seu Genealogia Welphonis ducis (an. 819—1180), auctore Monacho Weingartensi (ap. *Hess*, Monumenta Guelfor. p. 1—47, ap. *Leibnitium*, Scriptores rer. Brunsvic. t. I s. 781, Supplem. et emendat. ibid. t. III s. 657), jak się domyśla Hess (op. c. Prodrom.) ma pochodzić od opata Wernera, † 1188 r.

np. *Eccard* Corpus histor. medii aevi, II 1349...). W tej kompilacji wiele nieładu i błędów, może z tej przyczyny, że gdy klasztor urspergski spalił się (1225), gotowy rękopism Burcharda także spłonął, a tylko z notat pozostałych zesztukował tę część Konrad z Lichtenau, kontynuator Burcharda. Własne dzieło Burcharda rozpoczyna się z ostatniemi laty Henryka VI i kończy się na r. 1226.. Pomimo swej stronniczości, ważném jest źródłem do dziejów XII i XIII w., gdyż zawiera wiele dokumentów i genealogji. *Ob. Abel*, Historia Friderici, w *Pertz'a* Archiv. d. Gesellsch. für d. ält. deut. Geschichtskde. t. XI s. 81, 112.—**2.** v. Brokard (v. *Burkhard*) z góry Sionu (*Burchardus v. Brocardus de Monte Sion*), dominikanin, rodem niemiec, podobno ze Strasburga (ztąd nazywa się także *Argentinensis*); od r. 1222—1232 przebywał w ziemi św.; powróciwszy ztamtąd, napisał ok. r. 1240 *Descriptionem Terrae Sanctae*. Wydania i kodeksy tego dzieła różnią się między sobą, zdaje się w skutek interpolacji przy późniejszém przepisywaniu, bo w jednych egzemplarzach znajdują się wiadomości sięgające r. 1283, czego nie ma w drugich. Z tego powodu inni odnoszą *Descriptionem Terrae S.* do roku 1280. Oprócz wydań osobnych (Coloniae 1624 i in.), dzieło Brokarda wychodziło w *Sim. Grinaei* Novus orbis regionum et insular., Basileae 1532, 1537, 1555, 1557, w Onomasticon (ob.) i innych (ob. *Tobler*, Bibliogr. Geograph. Palaest. Leipz. 1867). Najnowsze wydanie np. *Tobler*, Palaestinae descriptiones. St-Gallen. (1869, 8-o).—**3.** Inny **B.** rodem także ze Strasburga, gdzie był wikarjuszem biskupim (*vicedominus argentinensis*); notarjusz cesarza Fryderyka I od r. 1182—1194. W r. 1175 przez tegoż cesarza wysłany w poselstwie do sułtana babilońskiego Saladyna, opisał tę podróż (*Iter ad Terram Sanctam*), lecz oryginał jej dotąd nieznany. Arnold (ob.) z Lubeki zamieścił spory z niej ustęp w *Chron. Slav.* (l. 7 c. 8), autora nazwawszy mylnie *Gerhardem*. R. 1217 korzystał także z B., Magister Thietmar (v. *Thetmar*), pisząc swoje *Iter ad Terram Sanctam.* W XIV prawdopodobnie wieku nieznany jakiś epitomator, z przerobionego dzieła Thietmara i z oryginału Burchardowego, ułożył treściwe Iter ad Terram Sanctam, które dziś mamy pod imieniem Burcharda. Ob. *Magistri Thetmari Iter ad Terram Sanctam, ex codd. mss.* ed. Titus Tobler, St. Galli et Bernae 1851 in 16-o.; Naumann's *Serapeum, Zeitschr. für Bibliothekswissensch.* 1858 n. 10 s. 145, gdzie jest tekst Burcharda, wydany przez J. C. M. Laurent (osobna odbitka ztamtąd p. t. *Burchard v. Strassburg*, Leipz. 1858); o Thetmarze ob. tegoż J. C. M. Laurenta rozprawę w *Serapeum*, r. 1859 n. 11 s. 174.—**4.** Jan ze Strassburga (*Burchardus Johannes Argentinensis*), magister caeremoniarum na dworze rzymskim za Papieży: Syxtusa IV († 1484), Innocentego VIII, Aleksandra VI i Piusa III († 1503). Przez Juljusza II wyniesiony na biskupstwo w Orta (v. *Horta*, w państwie kościelném); tamże † 1506 r. Zajmował się pisaniem ceremonjałów, nie w innym celu, tylko aby następcy jego wiedzieli, jaką jest etykieta dworu papiezkiego w różnych wypadkach. Jeden z takich jego ceremonjałów znany jest pod nazwą *Diarium Innocentii VIII, Alexandri VI, Pii III et Julii II.* Burchard opisuje w nim szczegółowo najdrobniejsze przepisy etykiety, na dworze papiezkim podówczas praktykowanej, względem kardynałów, posłów zagranicznych i innych dostojnych gości; ceremonje elekcji, koronacji i pogrzebu Papieża; obrzędy podczas

uroczystych celebr papiezkich i t. p. Historja prawie nic go nie obchodzi. Obrał sobie tylko formę Dziennika (Diarium), aby mógł lepiej uwydatnić rozmaite drobne odcienia przepisów etykietalnych. Najwięcej opisuje przyjęcia posłów, przybywających pro obedientia praestanda do Stolicy Apostolskiej; jak każdego z nich przyjmowano: kto wychodził na ich spotkanie, w jakim ubiorze i orszaku, kto ich odprowadzał; często wtrąca wywody o drobnych zmianach etykiety i rozpisuje się, że kiedyś było tak, lub inaczej, dla tych lub owych przyczyn; opisuje też wizyty kardynałów, spory posłów o precedencję i t. p. Nieoszacowanym więc jest jego Djarjusz dla mistrzów obrzędów, dla liturgistów, a w części tylko dla historyka. Tak się przedstawia Burchard w nowém wydaniu, którego dotąd tylko część pierwszą (od śmierci i pogrzebu Sykstusa IV, w r. 1484 do 14 Czerwca 1492 r.), a z części drugiej panowanie Aleksandra VI do 20 Maja 1494 r. wydał Achilles Gennarelli (Florentiae 1854 in 8-o str. 320). Z pierwszej części korzystał Raynaldus (*Annalium eccl. Caes. Baronii continuatio* ad an. 1484) ok. r. 1660, wypisawszy historję elekcji Innocentego VIII. Fragmenta z tejże części mają i inni historycy (Cf. *Cimber*, Archives cur. de l'hist. de France, I 280...). Drugą część, o Aleksandrze VI, wydał najprzód Leibnitz (Specimen historiae arcanae, seu anecdota de vita Aleksandri VI R. P. excerpta ex Diario Johannis Burchardi. Hannover. 1696; drugi raz tamże 1697 r. p. t. Historia arcana, seu de vita Alexandri VI etc.), potém Jan Jerzy Eccard (w *Corpus historicor. medii aevi*, Lipsiae 1723 t. II). Leibnitz nie miał kopji dokładnej Djarjusza Burchardowego, tylko rękopism jakiegoś francuza, który czytając Burcharda, porobił z niego wyciągi, jedne dosłownie po łacinie, drugie w streszczeniu po francuzku. Te to wyciągi przepisał, a streszczone przetłumaczył Leibnitz i wydał. Eccard miał kopję rzetelniejszą z Burcharda, lecz także niedokładną, z datami tak pomieszanemi, że musiał porządkować fakty na podstawie wydania Leibnitz'owego. U Leibnitza Djarjusz Burcharda rozpoczyna się z dniem 2 Sierpnia 1492 r., jakoby z datą wyniesienia Aleksandra VI na tron papiezki; u Eccarda zaś z d. 2 Grudnia 1492 r. i lepiej: bo jak widać z wydania Gennarelli'ego, prawdziwy Djarjusz Burcharda ma przerwę od półowy Czerwca 1492 r. do 2 Grudnia tegoż r. W niektórych kodeksach przerwa ta zapełnianą jest Djarjuszem Infessury (ob.) i w tém miejscu Djarjusz, z księgi ceremonjalnej, przemienia się nagle w rzeczywisty Dziennik, zajmujący się nowinami bieżącemi. Od 2 Grudnia 1492 znów zajmuje się tylko ceremonjami, jak poprzednio przed 14 Czerwca t. r. O dalszym ciągu Djarjusza Burchardowego, poczynając od 20 Maja 1494 r. (dotąd się ciągnie wydanie Gennarellego), nic pewnego powiedzieć nie możemy, gdyż z tego, cośmy powiedzieli, wypływa, że ani Leibnitzowe ani Eccardowe wydanie nie może się uważać za prawdziwy tekst Burcharda. Wreszcie dodamy, że *Diarium Burchardi* ma być doprowadzone do r. 1506; koniec przeto jego byłby dotąd nieznany; bo w wydaniu Leibnitza kończy się na 3 Sierpnia, a u Eccarda na 22 Lutego 1503 r. Cf. (*De Brequigny*) Notices et extraits des manuscrits de la biblioth. du roy, Paris 1787, I 68...—**5.** v. *Burchardus* v. *Brocardus* v. *Bucco* v. *Buggo*, zak. św. Bened., wychowany w klasztorze Lobium (Lobbes, djec. Lüttich), potém bp wormski (*wormatiensis*) r. 1000—1025, najsłynniejszy swego czasu kanonista. Biskup-

stwo swoje, przez Węgrów spustoszone, na nowo do świetnego stanu przyprowadził. Dokończył budowę katedry, zbudował wiele kościołów. Dla ubogich miłosierny, tak, że pomimo wielkich dochodów z majętności biskupich i pomimo wielkich składanych mu ofiar, przy śmierci miał tylko *trzy denary*. Będąc szanowany przez Ottona III, Henryka II i Konrada II, wiele wpływał i na sprawy cesarstwa. Najważniejszą z prac Burcharda jest zbiór kanonów, p. t. Decretorum libri XX. Drukowane wydania tego zbioru (Coloniae 1548, Paris 1549, Coloniae 1560) podobno tylko 6tą część pracy Burchardowej obejmują. Źródła tej kollekcji w przedmowie B. wylicza następujące: jakiś dawniejszy zbiór kanonów, kanony apostolskie, akta soborów, dekrety Papieży, Pismo św., Ojcowie śś. i kanony pokutne. Po bliższém jednak zbadaniu rzeczy pokazuje się, że Burchard nie z pierwszej ręki brał te źródła, lecz z niedrukowanego dotąd zbioru kanonów, dedykowanego Anzelmowi II, arcybiskupowi medjolańskiemu, od r. 888 do 897. Miał także pod ręką Reginona (ob.) i Rabana Maura (ob.) i z nich przepisywał postanowienia, z kapitularzy (ob.) zebrane; lecz dla nadania tym ostatnim większej powagi, zmyślił na nich nazwiska synodów lub Papieży, przez co w błąd wprowadził następnych zbieraczy kanonów. Ob. *Ballerinii*, De antiquis collectionib. et collectorib. canonum pars IV c. XII (ed. Gallandii t. I p. 635...); *Theiner*, Disquisitiones crit. in praecipuas canon. collectiones, s. 14; *Walter*, Lehrb. d. Kirchenrechts, ed 14a §. 100. Od imienia Burcharda poszło wyrażenie, przez kanonistów używane, Brocardica juris, albo Burchardica, t. j. zasady prawne, które Burchard w pewne reguły sformurował. Żywot Burcharda opisał współczesny z nim bezimienny autor, ok. r. 1030; znajduje się on w pierwszém wydaniu *Decretorum* B'a (1548) po rejestrze; ztamtąd przedrukował *Pertz* (Monumenta Germ. Scr. t. IV). Drugie jego dzieło: *Leges et statuta familiae S. Petri*, wydał i wybornie objaśnił H. G. Gengler (Erlang. 1859). Panegiryk (*Elogium S. Burchardi*) przez Herimann'a (v. Hermann'a), duchownego z Worms, w XII w. pisany, jest także u Pertza op. c. W Martyrologium gallikańskiém zapisany jest jako błogosławiony pod d. 20 Sierpnia.—**6.** B. *św.* (14 Paźdź.) v. *Burkard* v. *Burghard*, pierwszy bp würzburgski (herbipolensis) od r. 742. Razem z św. Bonifacym, przybywszy z Anglji, apostołował wśród Franków. Założył blisko Würzburga dla benedyktynów klasztor św. Andrzeja. Um. 2 Lut. 754 r. Żywot jego przez anonyma ok. r. 984 pisany (ap. *Mabillon*, Acta ss. ord. s. Ben. saec. III p. I; ap. *Bolland.* Acta SS. 14 Octobr.), przerobił podobno Egilward, benedyktyn ze wspomnianego klaszt. św. Andrzeja, na początku XII w. *X. W. K.*

Burgundy, Burgundiones, Burgundii (ich nawrócenie). Pomiędzy Germanami, napadającymi w początkach V w. na Gallję, byli i Burgundy, lud wojowniczy, wandalskiego pokolenia, wtedy jeszcze pogański. Głównym ich religijnym naczelnikiem był arcykapłan, nazwany sinist. Według dawnego zwyczaju, królów ich, zwanych hendini, detronizowano, w razie niepowodzenia na wojnie lub nieurodzaju w polu (*Ammian. Marcell.* 28, 5). Zająwszy stałe siedziby od Moguncji, w górę rzeki Renu, aż do siedzib Allemanów, przyjęli religię katolicką. *Orosius* (l. 7 c. 32) już r. 417 daje im to piękne świadectwo: „Boskiej Opatrzności zrządzeniem zostali teraz wszyscy katolikami, przyjęli naszych

duchownych, słuchają ich i prowadzą życie łagodne i niewinne, z podbitymi Gallami obchodząc się jak bracia chrześcjańscy." *Socrates* (H. Eccl. l. 7 c. 30) nawrócenie Burgundów naznacza na czas późniejszy, t. j. ok. 430 r. „Burgundowie, mówi on, lud spokojny, utrzymujący się głównie z wyrobów z drzewa, naciskani często w swych nadreńskich siedzibach przez Hunnów, postanowili zaufać potędze Boga Rzymian i przyjąć chrystjanizm. W tym celu udali się do pewnego biskupa gallijskiego miasta, który ich przez 7 dni nauczał, pościć im przez ten czas polecił, a następnie ochrzcił. Wtedy, w 3,000 ludzi uderzyli na daleko silniejszy oddział Hunnów i zwyciężyli. Od tego czasu lud Burgundów gorliwie zaczął wyznawać religję chrześcjańską." Powyższy opis Sokratesa byłby w istocie błędny, gdyby się odnosił do nawrócenia wszystkich Burgundów około r. 430, bo temu wiarogodne świadectwo Orozjusza zaprzecza; ale można przypuścić, iż jego opowiadanie stosuje się do jakiego małego pokolenia Burgundów, które, po nawróceniu się innych pokoleń, jeszcze w pogaństwie pozostawało [1]). Gdy później Burgundzi usiłowali siedziby swoje bardziej na zachód do rzymskiej Belgji posunąć, ściągnęli na siebie wieloletnią wojnę, w której ich Aecjusz bardzo osłabił (435); także i Hunny zadali im wielką klęskę i króla ich Gundikara zabili. Ostatki Burgundów pociągnęły na południo-zachód i tam od Alp aż do Rodanu i Saony założyły państwo Burgundzkie. Po królu Gundikarze nastąpili Chilperyk i Gundjoch. Św. *Grzegorz turoneński* (Hist. Franc. II·28) opowiada o ostatnim, że pochodził z rodu królów wisygockich i prześladowcy katolików Atanaryka, ztąd wniosek prawdopodobny, iż Burgundzi od Wisygotów sprowadzili go sobie na króla i że stał się u nich założycielem nowej dynastji, czém także objaśnia się przejście Burgundów do arjańskiej nauki po śmierci Gundjocha. Jednak Chilperyk, Gundjoch i lud cały byli jeszcze katolikami (*Pagi*, Critica Baronii ad a. 473). Inaczej się stało po śmierci Gundjocha. Z pomiędzy jego czterech synów, Chilperyka, Godegizila, Gundobalda i Godomara, którzy po jego śmierci pomiędzy siebie państwo Burgundzkie podzielili, tylko Chilperyk, ojciec Klotyldy, żony króla Franków Klodoweusza, był katolikiem; inni trzej bracia byli, lub też zostali arjanami, którymi już być mogli, jako książęta wisygockiego królewskiego domu. Tym więc sposobem większa część burgundzkiego ludu wpadła w arjanizm. Głównym sprawcą odpadnięcia Burgundów od katolickiej wiary był zapewne Gundobald, który stopniowo doszedł do jedynowładztwa, zwyciężywszy na wojnie swoich braci. Dwóch z nich poległo, a trzeciego, Chilperyka, wraz z całą rodziną, z wyjątkiem dwóch córek, kazał Gundobald zamordować. Jednakże Gundobald miał ukształcenie; chętnie czytywał Pismo św., jak to się pokazuje z listów św. Awita (ob.), biskupa wienneńskiego, w których ten, na polecenie królewskie, różne ustępy z Biblji tłumaczy. Względem katolickich Gallów, na-

---

[1]) Nawrócenie, o jakiem mówi Orosius, rozumieć można o Burg., którzy przeszli Ren; Socrates zaś mógł mówić o Burg., którzy pozostali nad Menem i Nekarem. Miastem galijskiém, o jakiem wspomina Socrates, mogło być Worms, bo cały kraj po lewej stronie Renu aż do XII w. nazywał się jeszcze gallijskim. Moguncja zaś i Spira były wówczas w gruzach. Biskupem, który tych Burg. nawrócił, był prawdopodobnie *Crotold*. Cf. Der Katholik, Mainz 1872 p. 742.

leżących do jego państwa, także okazywał tolerancję. Wspomnianego Awita w wielkiém miał poważaniu, również i innych katolickich biskupów, jako to: Stefana z Lyonu, Sidonjusza Apollinarisa i św. bpa Epifanjusza z Pawji. I od dworu swego nie wyłączał katolików: gorliwy katolik Lakonjusz, gallj ze znakomitej rodziny, był jego tajnym radcą i kwestorem (Vita Epiphanii Ticin. u *Sirmonda*, Opera varia tom I p. 1016—18, Venetiis 1728) i inny znakomity gall, katolik Sjagrjusz, także był radcą przy boku królewskim (Opera *Apoll. Sidonii* u *Sirmonda*, tom I p. 557–58). Przy układaniu praw burgundzkich, które potém syn jego Zygmunt na nowo przejrzał i pomnożył, starał się także ulżyć losowi podbitych Rzymian (*Greg. Tur.* II 33). Stosunek ten do rzymskich gallów, jako też zajęcie, jakie król dla kwestji religijnych okazywał, a również gorliwość katolickich gallijskich biskupów jego państwa, dawały powód do różnych rozpraw o religji, które Gundobald częścią sam z katolickimi biskupami i świeckiemi osobami, a szczególniej ze św. Awitem prowadził, częścią też między katolikami a swymi arjańskimi biskupami urządzał. Takie rozprawy odbywały się w Lyonie r. 499 aż do 501. Wielu katolickich biskupów, a na ich czele Awit i Stefan lyoński, prosili króla o zezwolenie na konferencję z arjanami. „Jeżeli prawdziwą jest wasza wiara, król odpowiedział, dla czegoż wasi biskupi nie wzbronią królowi Franków wiązania się z mymi nieprzyjaciołmi, na moją szkodę? Czyż jest wiara tam, gdzie włada chciwość cudzego dobra i pragnienie krwi?"—Awit odpowiedział, iż mu „niewiadomo, dla czego tak postępuje Klodoweusz, ale o tém wie z Pisma św., iż odpadnięcie od praw boskich często rujnuje państwa."—„Alboż ja nie uznaję praw boskich? odrzekł król. Ale że nie chcę trzech bogów, powiadacie, iż nie uznaję boskiego prawa. W Piśmie św. czytałem tylko o jednym Bogu." Avitus objaśnił mu zatém naukę katolicką o jedności Boga we trzech Osobach i w końcu, wraz z innymi biskupami, padł do stóp jego i ze łzami prosił o dozwolenie rozpraw, na które też wzruszony król przystał. Na dwóch posiedzeniach tej konferencji, na której i Gundebald był obecny, okazała się nietylko nieświadomość, ale i upór arjańskich biskupów: zamiast bowiem odpowiadać na dowody Awita, rzucali obelgi, nazywając katolików zwolennikami wielobóstwa i czarownikami, aż król ich wrzawie położył koniec, gdy wziąwszy katolickich biskupów, Awita i Stefana, za ręce, poprowadził ich do swojego pokoju, uścisnął i ich się modłom polecił. Konferencja nie pozostała bez skutku: nawróciło się bowiem wielu arjanów (*Sirmondi*, Op. tom II p. 221—226). Król sam stopniowo przyszedł do uznania prawdy katolickiej wiary i prosił Awita, aby go tajemnie na łono Kościoła katolickiego przyjął. Ale Awit żądał publicznego wyznania, dania przykładu ludowi, nie zaś trwożliwego błędom pobłażania. Król nie mógł się na to zdecydować (*Greg. tur.* II 34). Lepiej szło Awitowi z Zygmuntem, następcą i synem Gundebalda. Jeszcze przed śmiercią ojca złożył on publiczne wyznanie katolickiej wiary, do czego go zachęcił także Papież Symmachus, którego odwiedził w Rzymie. Po nawróceniu, napisał za pośrednictwem Awita do tego Papieża, prosząc go, jako Głowę powszechnego Kościoła, o relikwje (Ep. 27 S. Aviti w *Sirdmondi* Opp. tom II p. 43). Oprócz tego okazał Zygmunt swoją żarliwość przebudowaniem zrujnowanego klasztoru św. Maurycego w Agaunum (516), przywróceniem katolickiej religji u Burgundów i zwołaniem synodu za pośrednictwem św. Awita, 517, w Epaone,

na którym między innemi przepisano, ażeby katoliccy duchowni nie uczto-wali w towarzystwie z heretyckimi i ażeby kapłani katoliccy przyjmowali na łono Kościoła, za pośrednictwem bierzmowania, heretyków, będących w niebezpieczeństwie śmierci, jeżeli chcą zostać katolikami. Także czas pokuty dla odpadłych od wiary katolików skrócono na dwa lata i zabroniono do katolickiego nabożeństwa używać świątyń heretyckich, chyba że te były gwałtem wydarte katolikom (Act. concil., *Harduin* t. II p. 1045 i *Sirmond* l. c. p. 24—27). Smutnym jednak był koniec panowania Zygmunta. Fałszywemi oskarżeniami drugiej swojej żony pobudzony, kazał zabić Ziegreicha, syna swego z pierwszej żony, czego wkrótce gorżko żałował. Niedługo potem, 523, Frankowie wydali mu wojnę, zwyciężyli go, a król Chlodomer kazał go zabić, 524 roku. W krótkim czasie potém państwo Burgundzkie przyłączone zostało do królestwa Franków. *Derichsweiler*, Gesch. d. Burgunden, Münst. 1863. Cf. *Carl Binding*, Das Burgundisch-romanisch Koenigreich von 443 bis 532 J. eine Reichs-und Rechtsgeschitliche Untersuchung, I Bd, Leipzig 1868 8-o str. XV 404. (*Schroedl*). *W. B.*

Burigny Jan Lévesque, historyk francuzki, ur. w Reims 1692 r., um. w Paryżu 8 Paźdz. 1785. W 1756 przyjęty do akademji napisów i nauk. Zbiory akademii obejmują 34 traktaty przez niego napisane o rozmaitych przedmiotach. Z innych jego pism wymienimy: *Traité de l'autorité du Pape* (o powadze papiezkiej), 1720 4 vv.; *Histoire de la philosophie paienne* (hist. filozofji pogańskiej), La Haye 1724 2 t., wydrukowana późniéj p. t. *Théologie paienne* 1754. Z 12 tomów dzieła: *L'Europe savante* (Europa uczona) 1718—1720, 6 prawie całych przez niego zostało napisanych. *Histoire gén. de Sicile* 2 t.; *Histoire des révolutions de l'empire de Constantinopole*, 1750; tłumaczenie dzieła Porfirjusza o wstrzymywaniu się od mięsa, i żywot Plotina, 1740; *Vie de Grotius*, Amst. 1750 2 t.; *Vie d'Erasme*, 1757, 2 t.; *Vie du cardinal Duperron*, 1768; List o sporze między Wolterem i Saint-Hyacinthe'm, 1780. Niesłusznie przypisywano mu autorstwo książki: *L'examen critique de la religion chrétienne*, 1766. B. do późnej starości dochował zupełną przytomność umysłu. Na kilka chwil przed śmiercią powiedział do otaczających go przyjaciół: „Gdybym kiedyśbądź miał nieszczęście powątpiewania o nieśmiertelności duszy, teraźniejszy stan mój uwolniłby mię zupełnie od takiego błędu. Ciało moje pozbawione jest czucia i ruchu, nie wiem nawet o jego istnieniu, a pomimo to myślę, rozważam, chcę, jestem." Cf. *Le Bas*, Dict. encyclopèdique de la France; *Quérard*, la France litteraire; Eloge de Burigny par *Dacier*, Paris 1788; *Barbier*, Dict. des anonymes; *Walkenaer*, Recueil de notices historiques, Paris 1850; Nouv. biographie univ. Didot t. 7 p. 840. *J. N.*

Burleigh (czytaj Börli) Walter, ksiądz, uczeń Duns Scota, przeciwnik Occama, z powodu jasności swego wykładu zwany *doctor planus et perspicuus;* ur. 1275, uczył w Anglji (był także nauczycielem Edwarda III króla) i w Paryżu; um. 1337. Jest on umiarkowanym realistą (ob. Realizm). Dzieło jego *De vita et moribus philos.* (1471 i po niemiecku: Das Buch vom Leben u Sitten d. heidn. Maister, Augsb. 1490) świadczy wprawdzie o historycznym i praktycznym kierunku jego filozofji, ale niewielkiej jest wartości. Pisał jeszcze *Comment. in Phys. Aristotelis.*

Burnet (czytaj Börrnet) Gilbert, ur. w Edymburgu 18 Września 1643 r., uczył się najprzód prawa w Aberdeen, potém teologji; w celu uzupełnienia swych wiadomości wiele podróżował; był następnie anglikańskim kaznodzieją w Salton, a w 1669 otrzymawszy katedrę teologji w Glasgowie, nie miał szczęścia się podobać ani episkopalnym, z powodu swej tolerancji, ani prezbyterjanom, z powodu przywiązania do kościoła episkopalnego. Nie długo jednak pozostał wierny swym zasadom. Poróżniwszy się z dworem, pałając nieprzyjaźnią ku Karolowi II, opuścił swe miejsce i, po koronacji Jakóba II, którego upadku sobie życzył, udał się na ląd stały. Dopiero po upadku Stuartów, Wilhelm III, za oddane sobie przezeń usługi, wyniósł go na bpa Salisbury 1689. Wówczas Burnet o ile pobłażliwy był dla innych sekt protestanckich, o tyle gorliwie prześladował katolików. W 1689 B. został nauczycielem młodego księcia Glocester. R. 1700 po raz trzeci się ożenił. Um. 27 Maja 1715 r. Posiadał naukę i umysł bystry i giętki, ale brakowało mu stałości i mocy charakteru. Sami nawet protestanci jego *Historję reformacji angielskiej*, Londyn 1679 3 t. (tłum. na francuzki Rosemond, Amsterd. 1687, 4 t.), uważają za dzieło niezupełne i stronnicze, szczególniej odznacza się ono nienawiścią pko zakonnikom. Lepsza jest jego książka: *History of his own times, from the restoration of Charles II to the peace of Utrecht* (Historja jego czasu od restauracji Karola II do pokoju utrechtskiego), London 1724, 2 t. in f., napisana w duchu wigowskim (tłum. na franc. Mémoires pour sevir a l'hist. d. l. Gr. Bretagne sous Charles II etc.). W swoich *Travels trough Switzerland, Italy* etc. (Podróże przez Szwajcarję etc.), Rotter. 1688, B. występuje jako protestant łatwowierny, stronniczy, pełen przesądów, nienawiści i żółci przeciw wszystkiemu, co katolickie. W nadziei połączenia kościoła anglikańskiego z presbyterjańskim wydał 1699: *Exposition of the thirty nine articles, of the church of England* (Wykład 39 artyk. kościoła anglikań.). Gilberta Burneta nie należy mieszać z *Tomaszem B.* (ur. 1635, † 1715), prawnikiem i teologiem szkockim, autorem dzieł: *Telluris theoria sacra*, 1681—89, 2 części (w niemieckim tłum. Hamb. 1703) i *De statu mortuorum et resurgentium*, 1723, które zbił Muratori (ob.) w traktacie do *De paradiso*. *X. K. R.*

Bursa, z łaciny średniowiecznej: *mieszek*, albo *worek*. W aparatach kościelnych dwojakie są bursy: jedna, którą się kładzie do Mszy na welonie kielicha, z korporałem wewnątrz; druga zaś używana u nas zwyczajnie do schowania naczyńka z Najśw. Sakramentem, albo z olejem św., niosąc do chorych. Bursa na korporał, choć jej materji rubryka Mszału nie determinuje, wypada jednak, ażeby jak welon była jedwabna, z krzyżem na wierzchu, dogodnie otwierana, na podszewce płóciennej białej, albo jedwabnej, jakiegoś jednostajnego koloru. Nowa osobno się nie poświęca, chyba razem z innemi aparatami. Na kielichu kładzie się otworem do siebie, na ołtarzu otworem do środka ołtarza, jeżeli rysunek haftu przez to się nie szpeci; wychodząc do ołtarza nic na niej kłaść nie wolno. Przy wyjmowaniu Najśw. Sakramentu, czy to przed rozdawaniem kommunji w kościele, czy też mając ją nieść chorym, bursę z korporałem wewnątrz na ołtarz wypada, ażeby sam kapłan zaniósł i przyniósł: „decere ut a sacerdote deferatur" (S. R. C. 24 Wrześ. 1842 r. i 27 Lut. 1847 r.). *Gavant*, a za nim inni twierdzą, że Pius V, Papież, dyspensował Hiszpanów do noszenia korporału nie w bursie; ztąd wnoszą liturgiści teologowie, że wypada,

choć nie pod grzechem, korporał zawsze kłaść wewnątrz bursy. Użycie bursy przy Mszy początek wzięło w w. XIV. *X. S. J.*

Bursfeld, wioska w Hanowerskiém, w okręgu Mündeńskim, nad Wezerą, niegdyś jedno z najsławniejszych benedyktyńskich opactw w Niemczech. Założycielem tego opactwa był r. 1093 hr. Henryk Tłusty z Northeim. Cesarz Henryk IV zatwierdził fundację i dał opatom, prócz innych praw, prawo bicia monety. R. 1430, po śmierci opata Alberta Bodensteina, klasztor tak dalece upadł, że, jak stare podanie niesie, jeden tam tylko pozostał zakonnik i jedna krowa. Z upadku podźwignął klasztor opat *Jan z Minden* (um. 1429), a jak chcą inni Jan z Northeim, nazwany Dederoth, człowiek wielkiej żarliwości i nauki. Dzieła swego poprzednika dokonał następny opat *Jan Hagen* (1439—1469). Początkowo prowadził on życie światowe, ale przez gorliwego reformatora niemieckich klasztorów, Jana Buscha (ob. o nim *Fr. Scharpff*, Cardinal u. Bischof Nic. v. Cusa, Mainz 1843, Th. 1 p. 214), nawrócony, pracował niezmordowanie nad ożywieniem kościelnego ascetycznego ducha w klasztorach. Jemu zawdzięcza swój początek **Bursfeldska kongregacja** benedyktynów. Za jego staraniem złączyło się kilka klasztorów, a mianowicie: Reinhausen blisko Gettyngi, Huisburg pod Halberstadem, S. Piotra blisko Erfurtu i Bergen pod Magdeburgiem, i razem z klasztorem bursfeldskim utworzyły jednę kangregację, która przepisała sobie oddzielną regułę, obowiązującą do ściślejszego zachowania ślubów zakonnych. Z każdym rokiem nowe klasztory przystępowały do tej kongregacji, tak, że za życia jeszcze Jana Hagena, prócz klasztorów żeńskich, 36 klasztorów męzkich środkowych i nadreńskich Niemiec, należało do kongregacji bursfeldskiej. Roku 1440 opaci tych klasztorów zanieśli prośbę do soboru bazylejskiego, o potwierdzenie swej kongregacji i pozwolenie odbywania kapituły prowincjonalnej co lat trzy i kapituły corocznej pod prezydencyą opatów bursfeldskich.—Jan Hagen z wielu innymi opatami był na kapitule, odbytej w 1451 r. pod kierunkiem sławnego kardynała Mikołaja Cusa w Würzburgu; kardynał szczerze się opiekował kongregacją i wyjednał dla niej liczne przywileje (*Trithem.* Annal. Hirsaug. t. II p. 423). Pius II potwierdził ją 1458, a w bullah wydanych w 1461 r. szczególnie ją zalecił i zobowiązał dziekanów: mogunckiego, erfurckiego i hildesheimskiego do bronienia klasztorów i dóbr tej kongregacji. Tym sposobem znaczenie kongregacji ciągle rosło, nowe życie jej nieustannie się przelewało w inne klasztory, jakie z nią się łączyły. Na nieszczęście rewolucja religijna XVI wieku, burząc i niszcząc wszędzie rozwój życia religijnego, dotknęła i kongregację bursfeldską. Chciwość panów i wojna chłopów zniszczyły znaczną liczbę klasztorów. Edykt restytucyjny z 5 Marca 1629 ożywił ducha opatów, którzy usiłowali odzyskać część klasztorów, wydartych przemocą; w raporcie, przesłanym do Rzymu, jeszcze opaci wyliczyli 142 klasztory, należące do kongregacji. Deputowani wszystkich klasztorów benedyktyńskich w Niemczech zebrali się 1631 w Ratysbonie i na tém zebraniu ogólném uradzili przyjąć regułę bursfeldską. Pokój jednakże westfalski oddał wiele klasztorów niemieckich w ręce książąt protestanckich. Taki właśnie los spotkał Bursfeld, gdzie zainstalował się opat luterski; klasztor następnie uległ sekularyzacji, a jego dobra zostały przelane do kassy dóbr klasztornych Hannoweru. Pozostała jednak godność opata i jeden z pastorów zawsze

ją nosi. Cfr. *Leuckfeld*, Antiquitates bursfeldenses, Leipzig, Wolfenbuttel 1713. (*Seiters*).

Burzyński Adam Prosper, bp sandomierski, poprzednio reformat. R. 1790, na kongregacji małopolskiej w Gliwicach, otrzymał pozwolenie udania się na missję do krajów niewiernych. W Azji, a później w Egipcie przez 20 lat pracowicie dzieło apostolskie sprawował. W czasie wyprawy napoleońskiej zaznajomił się z jenerałem Zajączkiem, późniejszym namiestnikiem w królestwie Polskiém, co przyczyniło się później, po powrocie (1815 r.) do kraju, do wyniesienia go (5 Paźdź. 1819 r.) na biskupa nowo utworzonej djecezji sandomierskiej. Wyświęcony w Warszawie 19 Marca 1820 r. przez Stefana Hołowczyca, arcybpa warszaw., po przybyciu do Sandomierza odbył ingres do katedry 26 Maja t. r. Po objęciu rządów djecezji, B. żył jak zakonnik. Surowy dla siebie, był surowym i dla drugich, osobliwie dla niedbałych, ale przytém miłosiernym dla nieszczęśliwych. Każdy biedny i cierpiący znalazł u niego pomoc. Kościół katedralny w Sandomierzu, tak zewnątrz jako i wewnątrz, kazał odnowić i pobielić, na co wyłożył ok. 60,000 złp, chociaż to odnowienie nieumiejętne szkodę temu kościołowi zrządziło. Nasiekiwano bowiem kilkowiekową cegłę, która nigdy bieloną nie była, co naturalnie jej moc osłabić musiało. Gorliwy i pobożny ten biskup umarł 9 Września 1830 roku. *X. M. B.*

Bus Cezar, założyciel kongregacji kapłanów nauki chrześcjańskiej (doktrynarjuszów, pères doctrinaires) we Francji, która przetrwała aż do czasów wielkiej rewolucji; ur. 3 Lut. 1544 r. w Cavaillon, w hrabstwie Venaissin, z bogobojnej familji szlacheckiej. W dojrzałych latach wstąpił do bractwa tak nazywanych *czarnych braci*, następnie służył w wojsku królewskiém przeciwko hugonotom. Po ukończeniu wojny, Bus poświęcił się malarstwu i poezji. Zamiarowi wstąpienia na flotę, mającą działać przeciwko Roszelli, przeszkodziła ciężka choroba. Celem odzyskania zdrowia B. udał się do Paryża, gdzie przestawanie w płochém towarzystwie niekorzystnie na jego moralność oddziałało. Po trzechletnim pobycie w stolicy B. wrócił do Cavaillon; tu umarli wkrótce potém jego ojciec i brat kanonik w Salon. Cezar odziedziczył po bracie korzystny kanonikat, lecz ciche życie na wsi i czytanie żywotów świętych sprawiły w jego usposobieniu korzystną zmianę. B. pilnie zabrał się do pracy umysłowej, a życie cnotliwe i niepospolite zdolności takie zjednały mu imię, że biskup miejscowy udzielił mu święcenia kapłańskie i mianował go kanonikiem katedralnym. Odtąd życie jego upływało na pracy około zbawienia dusz wiernych, pielęgnowaniu chorych i innych dziełach chrześcjańskiej miłości. Przy czytaniu trydenckiego katechizmu zrodziła się w sercu B. myśl założenia kongregacji kapłanów, ku szerzeniu nauki chrześcjańskiej. W 1593 B. napisał regułę stowarzyszenia, skutkiem czego z dopiero co założónej kongregacji wystąpił Romillon z kilku innymi członkami. Ciężka to była boleść dla Busa. Lecz Bogu spodobało się dotknąć sługę swego nowém i większem nieszczęściem: w 49 r. życia Bus utracił wzrok. Z trudną do opisania pokorą znosił on tę straszną próbę i nie przestawał uczyć dzieci i prostaczków prawd chrześcjańskich. Najcięższego smutku nabawiała go niemożność odprawiania Mszy św., i dla tego codziennie do Kommunji świętej przystępował. Po długich cierpieniach um. 15 Kwietnia 1607 r. Cf. PP. *de Beauvais et du Mar.* Vie du P. Cesar de Bus. Bus

wielkie zasługi położył także w sprawie założenia klasztoru urszulinek w Tuluzie. (*Fehr*). *J. N.*

Büsching Antoni Fryderyk, ur. 1724 r., um. 1793, professor filozofji w Getyndze, później pastor parafji protestanckiej św. Piotra w Petersburgu, nakoniec dyrektor gimnazjum w Berlinie, znany z rozmaitych prac naukowych, autor jeografji powszechnej: *Allgemeine Erdbeschreibung* (10 t. w Hamb. 1800—1808). Wydał między innemi dzieło dotyczące dziejów kościoła ewangelickiego w Polsce: *Neueste Geschichte der evangelischen beyder Confessionen in Königreich Polen und Grossherzogthum Litauen von 1768 bis 1783, nebst der besondern Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeine zu Warschau*, Halle 1784. *W. Ch.*

Busembaum Herman, teolog, ur. 1600 r. w Nottelen, w Westfalji, w 19 roku życia wstąpił do jezuitów i w szkołach ich wykładał filozofję, teologję scholastyczną i moralną. † 1668 r. jako rektor kolegjum w Münster. Najwięcej sławy zjednał mu podręcznik teologji moralnej, p. t. *Medulla theologiae moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae, ex variis probatisque authoribus concinnata* (1-e wyd. 1650, według innych 1645 r., ostatnie, Tornaci 1848, 2 v. 16-o), liczący kilkadziesiąt wydań, znacznie powiększony przez O. Klaudjusza Lacroix (ob.) i św. Alfonsa Liguori (Medulla theol. mor. R. P. Hermani Busembaum cum adnotationibus per R. P. D. Alphonsum de Ligorio... adjunctis, Neapoli 1748, 4-o). Wielkiego też rozgłosu nabył w obozie nieprzyjaciół Kościoła. Ponieważ w wydaniach *Medullae* dodawane są zwykle propozycje teologiczne przez Papieży: Aleksandra VII, Innocentego XI i Aleksandra VIII potępione i często w tekscie umieszczane (w innych wydaniach są na końcu, w osobnym dodatku), z tego powodu niektórzy pisarze zdania te, w oderwaniu wzięte, udawali za zdania samego Busembauma i brali ztąd pohop do czernienia jezuitów i ich teologji. Pospoliciej zaś przypisują mu aprobowanie zbrodni królobójstwa. Parlamenty francuzkie pod tym pozorem skazywały Medullę i jej apologje na stos (1757 i 1758). Tymczasem miejsce owo oskarżane tak surowo (*Medulla* l. 3 p. I tract. 4 c. 1 dub. 3.) mówi wcale o czém inném, bo tylko w ogóle o obronie własnego życia, w obec prostego napastnika, i tylko złośliwe naciąganie może go do królobójstwa stosować. Busembaum uczy tu tylko tego, co wszyscy teologowie, gdy mówią o obronie własnego życia w razie napaści. Ob. Zabójstwo. Cf. *De Backer*, Biblioth. des écriv. d. l. comp. d. J. *Jos. Hartzheim*, Biblioth. Colon. p. 132. *Riffel*, Aufhebung des Jesuitenordens. *Harenberg*, Pragm. Gesch. d. Ordens der Jesuiten p. 115. *X. W. K.*

Buss Franciszek Józef, znakomity publicysta katolicki, ur. 23 Marca 1808 r. w Zell, w Badeńskiém; uczył się w Freiburgu, Heidelbergu i Getyndze; pozyskał stopień doktora filozofji, medycyny i prawa; roku 1833 został professorem w Freiburgu; 1837 został posłem w drugiej izbie badeńskiej, gdzie wkrótce odznaczył się, jako jeden z najznakomitszych przywódców katolickiej części izby. R. 1848 wybrany posłem do niemieckiego zgromadzenia narodowego, należał do partji wielkoniemieckiej; w Paźd. t. r. został prezesem ogólnego zebrania stowarzyszeń piusowych (ob. Piusowe stow.) w Moguncji, a 1863 otrzymał szlachectwo austrjackie. Dzieła jego odznaczają się nauką i żywością przedstawienia rzeczy. Napisał: Historja i system nauki państwowej (*Gesch. u. System der Staatswisenschaft*, Karlsr. 1839, 3 t.). O wpływie chryst. na prawo

i państwo (*Ueb. d. Einfluss des Christenth. auf Recht u. Staat*, Freib. 1841); Metodologja prawa kościelnego (*Method. d. Kirchenrechts*, 1842); Porównanie prawa związkowego Ameryki półn., Niemiec i Szwajcarji, Karlsr. 1844; Różnica katolickich i protestanckich uniwersytetów niemieckich (*Unterschied d. Kath. u. d. protest. Universitäten Deutschlands*, Freib. 1846); Wspólność praw i interesów katolicyzmu (*Gemeinsamkeit der Rechte u. Interessen des Kathol.*, Schaffh. 1847—50, 2 t.); Zakon sióstr miłosierdzia (*Orden d. Barmh. Schwestern*, 1847). Jedność niemiecka i miłość pruska, Stutg. 1849; Missja ludowa (*Die Volksmission ein Bedürfniss unserer Zeit*, Schaffh. 1850; Wysoki i niski radykalizm, 1850; Katolicka polityka Danoso Cortes'a, Paderb. 1850; Historja ucisku Kościoła w Anglji (*Gesch. d. Bedrückung d. kath. Kirche in England*, Schaffh. 1851); Zadanie katolickiej części narodu niemieckiego, Regensb. 1851; Źródłowa historja narodowego i terytorjalnego systematu w Kościele katolickim w Niemczech (*Urkundliche Gesch. des National—u. Territorialkirchenthumes in d. kath. Kirche Deuschlands*, Schaffh. 1851); Wolny katolicki uniwersytet niemiecki, 1851; Konieczna reforma wychowania katolick. duchowieństwa w Niemczech (*Nothwendige Reform* etc. 1852); Reforma wychowania uczonych katolickich w Niemczech (*Die Reform d. kath. Gelehrtenbildung in Deutsch.* 1852); Reformy w służbie kat. duchowieństwa (*Reformen in Dienst d. kath. Geistlichkeit Deutschlands*, 1853); Towarzystwo Jezusowe, jego cel, ustawy, historja, zadanie i stanowisko w teraźniejszości (*Gesellschaft Jesu* etc. Mainz 1853—54, 2 t.); św. Tomasz, arcybp kantuaryjski, 1855; Uzasadnienie żądań Tyrolu tyczących jedności swej wiary (*Rechtfertigung d. Anspruchs Tyrols auf seine Glaubenseinheit*, Innsbr. 1863). Tłumaczył on także *Maciejowskiego* Hist. prawodawstw słowiańskich, Stuttg. 1835—39, 4 t.; *Blanqui'ego* Historję ekonomji polit. w Europie, Karlsr. 1840—41, 2 t.; *Gerand'a* O wspieraniu ubóstwa, Stuttg. 1844—46, 3 t.

Bussierre Maria Teodor Renouard, wicehrabia *de*, ur. 18 Czerw. 1802 r. w Strasburgu. Ojciec jego był katolikiem, matka zaś protestantką, i przy ślubie zastrzegła sobie, że wszystkie dzieci w jej wierze będą wychowane; w skutek czego i Teodor był także protestantem. Po ukończeniu nauk obrał sobie zawód dyplomatyczny: był przy ambasadzie francuzkiej w Monachjum, potém w Wiedniu. Z tego ostatniego miasta za urlopem odbył podróż na wschód, którą opisał w Listach o wschodzie (*Lettres sur l'Orient*, Strasb. 1829, 2 v. 8-o). R. 1829 ożenił się z panną Humann, córką późniejszego ministra finansów za Ludwika Filipa. Wpływ tej pobożnej niewiasty, jej ciotki, jako też hr. La Ferronnays (ministra spraw zagranicznych, a od r. 1829 zamieszkałego w Rzymie) i innych katolików, z którymi często B. przestawał, przygotowały go do przejścia na łono Kościoła 8 Lut. 1837 r. Szczerości swego nawrócenia i gorliwości ku wierze katolickiej dał dowody w pracach literackich, gdzie na podstawie historycznej wykazywał fałsz protestantyzmu. Do takich należą jego dzieła: O zgodności katolicyzmu z zasadami głoszonemi w pierwszych wiekach (*La foi de nos pères, ou la perpetuité du catholicisme, ouvrage dedié a ses anciens correligionnaires*; Paris 1844); O rozszerzeniu się protestantyzmu w Alzacji (*L'établissement du protestantisme à Strasbourg et en Alsace, d'après les documents inédits*, Paris 1856; *Histoire du développement du protestantisme à Strasbourg et en Alsace depuis l'abolition du culte*

catholique jusqu'à la paix de Haguenau, Strasb. 1859, 2 v.); o niektórych sektach protestantyzmu: *Les anabaptistes; Histoire du lutheranisme, de l' anabaptisme et du règne de Jean Boekelsohn à Munster*, Plancy 1853; *Histoire de la guerre des paysans (XVI -siècle)*, ibid. 1852, 2 v. Napisał też kilka żywotów śś.: *Histoire de Ste Odile patronne d'Alsace*, Paris 1842, 1858; *Vie de Ste Françoise Romaine*, ib. 1848; *Histoire de Ste Radegonde reine*, Plancy 1849, Par. 1864; *Histoire de S. Vincent de Paul*, Par. 1850, 2 vol.; *Le Pérou et S. Rose de Lima*, Paris 1863; *Les Oeuvres de S. Catherine de Gênes*, 1854; *Culte et pélerinages de la Très-Sainte-Vierge en Alsace*, Paris 1862: *Fleurs dominicaines, ou les mystiques d'Unterlinden à Colmar*, Paris 1864; *Histoire des réligieuses dominicaines du couvent de S. Marguérite et de St. Agnès a Strasbourg*, Strasb. 1860. Wreszcie napisał Historję odszczepieństwa w Indjach (*Histoire du schisme portugais dans les Indes*, Par. 1854); *Le sept basiliques de Rome, ou visite de sept églises*, ib. 1845, 2 v. 8-o, oprócz artykułów w perjodycznych pismach. Bussierre wpłynął na nawrócenie wielu osób, między innemi Alfonsa Ratisbonne (ob.). Pius IX mianował go komandorem orderu św. Grzegorza i Chrystusowego. B. † w swej posiadłości, w zamku Reichshoffen, d. 21 Stycznia 1865 r. Ob. *D. A. Rosenthal*, Die Convertifenbilder t. III cz. I str. 180. *X. W. K.*

Busterna, od wyrazu *bustum*, oznaczającego miejsce, w którém palono ciała, a ztąd później wszelki rodzaj grobu. W języku kościelnym *busterna* oznacza pewien rodzaj relikwiarza, albo skrzyneczki. Manuskrypt watykański (*ap. Severan.* De septem urbis eccl.) podaje, że św. Grzegorz W. przywiózłszy z Konstantynopola, pomiędzy innemi relikwjami, ramię św. Łukasza i kawałek ramienia św. Andrzeja Apostoła, kazał je umieścić w *busternie* złoconej i bogato ozdobionej, in busterna deaurata et cicladibus cooperta.

Butler (czytaj Böttler). **1.** Alban, ur. w Londynie 1710 r., uczył się w Douai, w kolegjum angielskiém; po powrocie do kraju r. 1763 był kapelanem księcia Norfolk. W kilka lat potém mianowany został przełożonym w kolegjum St. Omer, dawniej utrzymywanego przez jezuitów, i na tém stanowisku um. r. 1782. Głośne jest jego dzieło *Żywoty świętych i Ojców*, napisane z erudycją, ale nie zawsze z należytą krytyką. Miało wiele wydań angielskich. Na franc. tłumaczył je Godescard i Marie (cf. art. Bourdier-Delpuits), wyd. w Villefranche 1763 r., 12 t. in 8, a 1786—88 nowa edycja w Paryżu, pomnożona, kilkakrotnie przedrukowywana. W niemieckiém tłumaczeniu Raess'a i Weiss'a, 1823—27, dzieło to pomnożone ma 23 t. Z Godescarda na polski język przełożone zostały (przez L. Rogalskiego) *Żywoty świętych pańskich, męczenników, ojców Kościoła* (Warszawa, nakład Glücksb. 1836—42, 8-o maj. 4 t.). Tłumacz uzupełnił je żywotami świętych polskich, wziętemi ze Skargi.—**2.** B. Karol, synowiec poprzedniego, dalej prowadził jego dzieło: *Dalszy ciąg żywotów świętych Albana Butlera*, 1823. Ur. w Londynie 14 Sierp. 1750 r., pobierał początkowe nauki w katolickiej szkole pod Londynem, następnie w Douai, i został prawnikiem. Jako prawnik obrany sekretarzem komitetu, zawiązanego dla obrony katolickich interesów, odznaczył się swoją w tym względzie działalnością. Że jednak komitet ten działał bez oglądania się na zdanie biskupów katolickich, wynikły ztąd nieporozumienia i kłótnie, opowiedziane przez samego Butlera w *Pamiętnikach katolików*

angielskich, 1819 2 t., i przez *Müllera*, w jego *Pamiętnikach dopełniających*, Lond. 1820, jakkolwiek zbyt stronniczo (1787). Do ważniejszych dzieł jego zaliczają się: Listy do angielskich protestantów, gdzie stara się rozproszyć panujące między nimi uprzedzenia przeciwko katolikom (1813 i 1817); *Horae biblicae*, Oxford 1799; Szkic historyczny przewrotów w państwie Niemieckiém. Um. 2 Czerw. 1832. Cf. *Feller*, Biogr. univ. *J. N.*

Butlerowska sekta, zwana *butlerowską rotą*, należy do rzędu najszkaradniejszych sekt, jakie się wylęgły na łonie protestantyzmu w Niemczech. Wzięła ona swą nazwę od Ewy z Butlerów (czy Butlarów), żony Vesias'a, przełożonego paziów na książęcym dworze w Eisenach. Ewa, kobieta wolnego życia, po wielu awanturach miłosnych, weszła do towarzystwa pietystów w Eisenach; wkrótce (ok. r. 1700) poznała Gotfryda Justusa Winter'a z Merseburga, kandydata teologji protestantskiej, i w bliską z nim weszła zażyłość, co u pietystów zwano *zjednoczeniem duchowém*. Ich stosunki niedługo stały się gorszącemi, tak, że w skutek niezadowolenia innych pietystów, musieli wystąpić z towarzystwa. Winter udał się do Eschwege, gdzie utworzył klub pietystyczny. Ewa zaś opuściła całkiem męża i tamże się udała. Posądzeni o życie nierządne, zostali z Eschwege 1702 r. wypędzeni, ale Winter, za wysoką opłatą, pozyskał u Henryka Alberta hr. Sayn-Wittgenstein pozwolenie osiedlenia się w Sassmanhausen, z zupełną swobodą religijną. Tu Winter zebrał ze 20 osób bogatych i z dobrych rodzin, między niemi pewną ilość kobiet z Calenberga. Matka Ewa (tak się nazywała z Butlerów Vesias), nie omieszkała tam przybyć. Sekta, prócz członków czynnych, miała wielką liczbę affiljowanych z różnych krajów, do takich należał Dr. Vergenius, słynny adwokat w Wetzlar. Członkowie czynni wiedli w Sassmanhausen życie wspólne pod regułą, nakształt zakonu; na czele z władzą absolutną stali: *ojciec* Winter i *matka* Ewa. Całe ich nabożeństwo ograniczało się na śpiewach duchownych i mowach Wintera. W oczach wielu uchodzili za świętych, u drugich znowu byli w wielkiém podejrzeniu. Na skutek niepokojących wieści, hr. Wittgenstein kazał swemu konsystorzowi wybadać sektę. Badanie wypadło na korzyść sekty; odtąd pietyści z różnych stron zaczęli napływać do Sassmanhausen, dla nauczenia się pobożności prawdziwej.— Do nich się przyłączył w tym czasie Jan Jerzy Appenfelder, lekarz i dawny kochanek Ewy. Nauka Wintera opierała się na fałszywém tłumaczeniu Biblji i naukach innych pietystów, szczególnie anglika Pordage, i była tej treści: Jak od pierwszego Adama i od pierwszej Ewy pochodzi rodzaj ludzki *naturalny*, tak z drugiego Adama i drugiej Ewy zrodzi się ludzkość *duchowa*. Posłannictwem Wintera i Ewy jest utworzenie na ziemi królestwa nowego tysiącletniego. Ten punkt doktryny służył za podstawę do usprawiedliwiania najzupełniejszego wspólnego wyuzdania wszystkich członków sekty, które nietylko że nie było za złe uważane, lecz owszem za świętość. A więc copula carnalis stanowiła inicjacje do sekty, a concubitus promiscuus jej członków było czcią sekty. W tym celu zbierali się niekiedy wieczorami na schadzki i, po wspólnej uczcie i śpiewach, parami ze świecami zapalonemi w ręku wchodzili do wspólnego pokoju na najobrzydliwsze orgje. Nadto, szatańska przewrotność Adama i Ewy posuwała się jeszcze dalej. Ponieważ na czele królestwa niebieskiego jest Trójca Św., to i w królestwie niebieskiém na ziemi musi być obraz i typ Trójcy boskiej. Owoż Winter miał przedstawiać Ojca, Appenfelder Syna,

a Ewa Ducha św., i przeto im trzem zarówno się cześć boska miała należeć. I w istocie sekciarze oddawali im tę cześć, a Sidonja z Calenbergu oświadczała potém, że widziała nieraz w oczach Ewy błyszczący obraz Boga. Winter wprowadził jeszcze drugi rodzaj inicjacji do sekty. Znakiem przymierza w Starym Zakonie było obrzezanie mężczyzn; Nowy Testament miał Chrzest, ale jako znak szczególnego przymierza w nowém królestwie niebieskiém na ziemi, nakazał Bóg obrzezanie kobiet. Chciał tym sposobem obrzydliwy sekciarz zniszczyć płodność kobiet; pomimo to jednak dwie sekciarki, Sidonia z Calenbergu i Marja Hartmann, zostały matkami, ale Winter zabronił im karmić, i biedne niemowlęta wkrótce z głodu poumierały; pochowano je sekretnie w ogrodzie. Gdy jednak wieści o tém zaczęły obiegać, hrabia nakazał czuwać nad sektą; nikczemne ich orgje dostrzeżono przez otwór w pokoju sypialnym. Głównych działaczów uwięziono, a innych wygnano. Więźniowie zdołali uciec 1705 r. i podróżowali po różnych miejscach pod fałszywemi nazwiskami. W Kolonji przyjęli pozornie religję katolicką i w Listop. 1705 r. znowu się zebrali w małej mieścinie Luyde, należącej do księcia biskupa Paderbornu. Udawali wielką gorliwość religijną i Appenfelder zawarł publicznie związek małżeński z Ewą. Ale nie porzucili swej haniebnej czci, zmienili tylko jeden znak przymierza, t. j. ucinali sobie trochę włosów i na miejsce Trójcy wprowadzili cztery osoby boskie. Winter przyjmując nowych członków sekty, udawał pewien rodzaj konsekracji biskupiej. Teraz jednak ledwie przez trzy miesiące mogli prowadzić życie gorszące. Biskup, zawiadomiony o wszystkiém, kazał ich aresztować i stawić przed sądem w Lutym 1706 r. Pomimo zręcznej obrony Vergeniusa, Winter został skazany na śmierć, a inni na rózgi. Jednakże tylko Winter został rózgami oćwiczony, a innych wygnano z kraju. Niedługo Winter umarł, a z nim i sekta zgasła. Appenfelder zaś pod przybranem nazwiskiem dra Brachfelda, zajmując się praktyką lekarską, żył jeszcze z Ewą dość długo. Widoczne podobieństwo zachodzi między sektą butlerowską, a gnostykami, pryscylianistami, braćmi i siostrami wolnego ducha. Rzecz dokładną o tej sekcie ogłosił *Keller*, dziekan nassauski, w Zeitschrift für hist. Theol. 1845, 4 zeszyt. *(Hefele)*. *K. R.*

Buxtorf, nazwisko kilku uczonych w XVI i XVII w., zasłużonych w egzegezie starotestamentowej. **1.** Jan, zwany *starszym*, zajmuje tu pierwsze i najznakomitsze miejsce; syn kaznodziei, także Jana, ur. w Kamen, w Westfalji, 25 Grud. 1564 r. Pierwiastkowe nauki pobierał w Ham i Dortmund; straciwszy ojca przeniósł się do Marburga, a potém do Herborn. W tém ostatniém mieście uczył się hebrajskiego od professora Piscatora, i wkładał się do tłumaczenia ksiąg St. Test., w czém tak wielkie czynił postępy, że mistrz czuł się niższym od ucznia. Przeniósł się potém do Heidelberga, a następnie do Bazylei, dla korzystania z wykładów Grynaeusa, który był uczniem Lutra i Melanchtona. W Genewie słuchał T. Bezy.. Wezwany przez Grynaeusa, wrócił do Bazylei i tam otrzymał katedrę hebrajskiego języka. Od tej pory 8 do 10 godzin dziennie poświęcał studjowaniu tego języka i jemu pokrewnych, pragnąc zbliska poznać komentarze rabinów. Zasięgał rady uczonych żydowskich, w celu doskonałego i pewnego zrozumienia ich pism. Usiłowania te nie były bezowocne. . nabył tak rozległych wiadomości z literatury hebrajskiej, że go uważano za pierwszą w tym przedmiocie powagę i uczeni żydowscy udawali

się doń po objaśnienia. Ale jak z jednej strony rabinom zawdzięczał znaczną część swojej nauki, tak z drugiej mimowolnie przejął się ich opinjami, które nieraz nabawiły go kłopotów. Pewnego razu uczestniczył w ceremonji obrzezania w domu swoim, za co magistrat skazał go na 100 flor. kary. Pomimo wielu nieprzyjemności nie chciał opuścić Bazylei, odmówił zaszczytnemu wzywaniu do Saumur i do Leydy. Dzieła jego używały wielkiego wzięcia i miały liczne wydania, a uczeni nawet naszych czasów nie mogą się bez nich obejść. Jego dzieła gramatycznej treści są: *Epitome grammaticae hebraeae*, Basil. 1605; *Thesaurus grammat. hebraeae*, Basil. 1605; *Grammaticae chaldaicae et syriacae libri tres*, Basil. 1615, wielokrotnie przedrukowane. Główną zasługą Buxtorfa jest umiejętne korzystanie ze źródeł rabinistycznych: bogate materjały zlał w systematyczną całość i tym sposobem odrazu wyżej stanął od swoich poprzedników. Toż samo da się powiedzieć o jego pracy słownikarskiej. Za wzorem rabinów, a głównie Kimchi i Eliasza Levity, idzie on w swoim *Manuale hebraicum et chaldaicum*, Basil. 1602, jak równie w *Lexicon hebraeo-chaldaicum*, Basil. 1607, i *Epitome radicum hebraic. et chald.*, Basil. 1607 r. Zarzucić mu można, że pracując nad układem Słownika hebrajskiego, B. nie zwracał uwagi na pokrewne języki. Uwagi jego nad stylem listowym niewiele mają wartości: *Epistolarum Hebraicarum decas*, w hebrajskim i łacińskim języku, Basil. 1603, i *Instructio epistolaria cum epistolarum Hebraicarum centuria*, Basil. 1603. *Synagoga judaica*, wyd. najprzód po niemiecku 1603, a później pomnożona po łacinie, wielokrotnie wydawana, jest dziełem cenniejszém. Napisał nadto: *Disputatio judaei cum christiano*, Han. 1604; *De abbreviaturis hebraicis; Operis talmudici brevis recensio et bibliotheca rabbinica*, Basil. 1613; *Tiberias, s. Commentarius masorethicus*, Basil. 1620. To ostatnie dzieło spowodowało uczony spór co do epoki, w jakiej wprowadzone zostały samogłoski i akcenty do pisowni hebrajskiej. *L. Capellus* zwalczał zdanie Buxtorfa w swojém Arcanum punctationis revelatum. Najwięcej jednak zasługi położył B. swojém wydaniem Biblji hebrajskiej, w którém starał się o dokładność w tekscie, ale zarazem i o uprzystępnienie Biblji bombergskiej. Pożyteczne są też jego: *Concordantiae Biblior. hebr.*, Bazylea 1632, i wielki *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum*, nad ułożeniem którego sam pracował 20 lat, a 10 lat syn jego; wyd. w Bazyl. 1640 r., dotąd ceniony; nowa ed. pomnożona Dra Bern Fischer'a, Lipsk 1867—73. Um. z zarazy w Bazylei, 13 Wrz. 1629.—**2.** Jan, zwykle nazywany *młodszym*, albo *synem*, syn poprzedniego, ur. w Bazylei 13 Sierp. 1599. Od dzieciństwa ojciec uczył go języków starożytnych, a szczególniej wchodnich: mówią, że w 4-tym roku czytał po łacinie i hebrajsku. W 13 roku uczęszczał już do uniwersytetu, w 16 r. został magistrem; studjował talmud i pisma kabalistów, 17 lat mając uczęszczał na uniwersytet w Heidelbergu dla słuchania Peraeusa, Schulca i Altinga. R. 1619 udał się do Dortrechtu na synod, zwiedził Niderlandy, Anglję i Francję i wrócił do Bazylei w czasie, kiedy ojciec zajmował się wydaniem Biblji. W 23 roku wydał swój *Lexicon chaldaicum et syriacum* (1623). Jakiś czas przebywał w Genewie w celach naukowych, odmówił proponowanej sobie katedry logiki w Lozannie, wrócił do Bazylei, sprawował różne obowiązki kościelne, a r. 1630 otrzymał po ojcu katedrę hebrajskiego. Oparł się usilnym naleganiom wzywających go do Groningi i Leydy; w 1647, oprócz hebrajskiego, zaczął uczyć teo-

logji, z trzeciej katedry, jedynie dla niego utworzonej. Cztery razy się żenił; hypokondrja przyśpieszyła mu śmierć, um. 16 Sierp. 1664. Oprócz Konkordancji i Słownika chaldejsko-talmudyczno-rabbinistycznego, o których wspomnieliśmy, wydał i inne ważne dzieła, tyczące się tłumaczenia ksiąg S. T. Najszacowniejsze są: *Dissertationes philologico-theologicae*, Basil. 1659; *Maimonidis More Nevochim, sive doctor perplexorum, convers. ex hebr.* etc. Basil. 1629 r.; *Liber Cosri, continens colloquium seu disputationem de religione* etc. Basil. 1660, do czego dodał wyjątki z komentarza Abarbanela na Pięcioksiąg: o trądzie, o poezji hebrajskiej, nakoniec *Exercitationes ad historiam Arcae foederis* etc. Basil. 1659 i *Dissertatio de sponsalibus ac divortiis*: 1652. Mniejszej wagi, *Manuale concordantiae hebreae*, 1632, i *Diatriba de compendiosa linguam hebraeam addiscendi ratione*. Obadwa te pisma są pełne erudycji, ale z fałszywego punktu widzenia i błędnej bronią opinji. W piśmie *Tractatus de punctorum vocalium et accentuum Veteris Testamenti origine, antiquitate et authoritate, oppositus Arcano punctationis Lud. Capelli*, Basil. 1648, broni opinji ojca i dosyć ostro traktuje Capellego, nazywając go: renovator i revelator, a zdania jego mianuje: visiones, novissimas revelationes, somnia. *Capelli* odpowiedział w Arcani punctationis L. Capelli vindiciae, na co Buxtorf napisał *Anticritica, s. Vindiciae veritatis hebraicae contra L. Capellum*, Bas. 1653. Jakkolwiek i w tej książce broni dawnych opinji, ale z większém umiarkowaniem. „Ale z tém wszystkiém, mówi Richard Simon, wiele tu jest błędów, których autor nie chciał poprawić, nie będąc skorym do ustępstw." Kiedy w uczonych rozprawach jest wzmianka o opinjach i pracach Buxtorfów, zawsze należy pamiętać o tych, których życie i zasługi wyliczyliśmy, a należy ich odróżniać od dwóch następnych.—**3.** Jan Jakób, syn poprzedniego, professor hebrajskiego w Bazylei. Ur. 4 Wrz. 1645 r., przykładał się za młodu, pod nadzorem ojca, do tychże samych przedmiotów. Po śmierci ojca, długo podróżował po Niemczech, Francji i Anglji dla nauki; zapoznał się ze znakomitszymi uczonymi. Po powrocie 1669 objął miejsce ojca. Cierpiał na hypokondrję w starości; um. 3 Kwiet. 1704 r. W druku zostawił tylko przedmowę do wydania wyżej wzmiankowego dzieła *Tiberias*, 1665; wydał także nową edycję *Synagogae judaicae*, 1680. Synowiec jego **4.** Jan, ur. 8 Stycz. 1663 r., po stryju objął katedrę hebrajskiego. Pisał więcej, ale dzieła jego, po większej części treści moralnej, są małej wartości. (*Welte*). *W. F.*

Buzeusz (Busaeus), nazwisko trzech teologów Tow. Jez. **1.** Karol, rodem z Moguncji, ur. 3 Grud. 1714 r., † 1782 w Bambergu; był professorem teologji w Fuldzie, potém kanclerzem uniwersytetu bambergskiego, zostawił kilkanaście mniejszych rozpraw teologicznych, które wychodziły p. t. *Theses theologicae*, w Bambergu od r. 1759—67.—**2.** *Busaeus*, v. *Busée*, właściwie Buys Jan, pisarz ascetyczny, polemiczy, wydawca i tłumacz dzieł; ur. w Nimwedze 1547, † w Moguncji 1611 r. Tłumaczył na język łaciński: *R. P. Vincenti Bruni* (v. *Bruno*, † 1594) Meditationes de praecip. mysteriis vitae et passionis D. N. J. Chr. pars I—III (Colon. Agr. 1598—99); pars IV: Meditationes in 7 festa B. V. Mariae; item Commune SS. (ibid. 1607); *tegoż* Brevis tract. de Sacram. Poenit. (ib. 1598); *R. P. Fulvii Androtii* (Androtio, v. Androzzi, † 1575 r.) Considerationes de frequ. Commun. i in. Wydał: Opera Petri Blesensis (Moguntiae 1600 in 4o); Paralipomena operum Petri

Bles., Joannis Trithemii, Hincmari aliorumq. (ib. 1605 8-o); Anastasii Bibliothecarii Historiae de vitis Summorum Pontiff. usque ad Nicolaum I, adjectis duabus aliis vitis ex Guilielmo bibliothecario... accessit Luidtpraudi Ticinen. diaconi Opusculum de vitis Pontiff., item Albonis Floriacen. epitome de vitis PP. (ib. 1602 4-o); Hincmari archiep. rhemens., Epistolae.... Accessere coaetaneorum scripta: Theodulphi Aurelian. Epistola, Constitutiones Caroli M., Vita s. Wigchberti archiep. mogunt. et Vita S. Auperti Binghior. Ducis auctore S. Hildegarde (ib. 1602 4-o); Joannis Trithemii Opera pia et spiritualia (ib. 1604 fol.). Jego *Enchiridion piarum meditationum in omnes dominicas, sanctor. festa, Christi passionem* etc. (1 wyd. Mogunt. 1606 in 12, Gedani 1700, Cracov. 1705 i wiele in.) w samym franc. jęz. ma 6 tłumaczeń, z których każde po kilka, lub kilkanaście razy było wydawane; na polski jęz. tłumaczył ks. Szymon Wysocki (Nowy raj duszny, Krak. 1608 8o) i wizytki warszawskie (p. tymże tyt. Warsz. 1682 .8o s. 257). Inne dzieła B'a ascetyczne i polemiczne, ob. *De Backer*, Bibl. des écriv. d. l. comp. de Jes.—**3.** *Busaeus*, v. *Busée*, v. Buys Piotr, ur. 1540 r. w Nimwedze, był profess. jęz. hebr. w Wiedniu, tamże † 1587. Ułożył dodatek do Katechizmu Kanizinszowego, w którym zamieścił teksty Pisma św. i Ojców św.: *Authoritatum S. Scripturae et SS. Patrum, quae in* Summa doctrinae christianae P. Canisii *citantur et nunc primum ex ipsis fontibus fideliter collectae, ipsis Catechismi verbis subscriptae sunt*, pars I—IV, Colon. 1569 in 4o; dzieło pożyteczne dla kaznodziejów i do ascetycznego użytku, przedrukowywane także p. t. *Opus catechisticum sive de Summa doctrinae christ.* (Colon. 1577 fol.) i *Dris Petri Canisii Soc. J. theol. Summa doctrinae christianae una cum auctoritatib.*, Augustae Vindel 1833—34, 4 v. 8-o. *De Backer* op. c. *X. W. K.*

Bużeński Stanisław, ksiądz, pochodził z familji szlacheckiej, herbu Poraj, której gniazdem rodzinném było miasteczko Burzenin nad rzeką Wartą, w Sieradzkiém. Według Niesieckiego (Herb. II str. 373 wyd. lipsk.) rodzicami jego byli Wojciech i Krystyna z Suchorzewskich, podstolanka kaliska, którzy syna swojego przeznaczyli do stanu duchownego i w tym celu wysłali na nauki wyższe do akademji krakowskiej, gdzie, według Janockiego (Excerpt. pol. literat. I str. 68), stopień doktora prawa otrzymał. Po wyjściu z wszechnicy, wszedł do kancelarji królewskiej, pracując najprzód pod Tomaszem Ujejskim, podkanclerzym koronnym, a następnie pod Andrzejem Olszowskim. Z otrzymaniem kanonji warszawskiej i gnieznieńskiej nominowany był jednocześnie rejentem kancelarji mniejszej koronnej, i już na tym urzędzie wpłynął silnie na Stefana Wydżgę, biskupa warmińskiego, że, zamiast za cudzoziemcem przy obiorze króla, głosował za Michałem Wiszniowieckim (*A. C. Załuski*, Epistolae histor. fam. I str. 680), który z wdzięczności za tą dał mu, za zgodą biskupa Malachowskiego, kanonję krakowską, z przywiązanemi do niej dobrami Biskupice. B. idąc za protektorem swoim Olszowskim, popierał także i obiór Jana III, za którego rządów, do posiadanych już kanonji, otrzymał jeszcze i warmińską. Lecz jak niegdyś Damalewiczowi ze zgonem Łubieńskiego, tak i Bużeńskiemu ze śmiercią Olszowskiego zagasła gwiazda pomyślności: Bużeński albowiem spotwarzony został przed Janem III o nadużycia i sprzedajność, jakie miał popełnić w charakterze komisarza do lustracji dóbr stołowych, należących do ekonomji mohilew-

skiej. Król uwierzywszy potwarzy, obchodził się z B. surowo i ciągłemi a pełnemi gorzkiej ironji przymówkami dokuczał rejentowi, który to niesprawiedliwe z sobą postępowanie cierpliwie znosił. Wreszcie, gdy Jan III po Stanisławie Święcickim oddał referendarję koronną Chryzostomowi Gnińskiemu, nie zaś rejentowi, który ze stopnia swojego miał zupełne prawo, wtedy B. widząc już stateczne prześladowanie siebie, urząd dworski złożył i na zawsze przeniósł się do Warmji pod rządy Michała Radziejowskiego, mianowanego świeżo kardynałem. Radziejowski nie mogąc sam jechać do Rzymu, aby za tę godność podziękować Innocentemu XI, wyprawił w swojém imieniu r. 1687 Bużeńskiego, za co po powrocie nadał mu prelaturę dziekanji warmińskiej. Następca kardynała Jan Zbąski, biskup warmiński, podobném zaufaniem i względami zaszczycał B. Przybrał go do pomocy w zarządzie i mianował jeneralnym oficjałem, wkrótce przecież, na skutek nieporozumień tego biskupa z kapitułą, B. jako stojący po stronie biskupa, ściągnął na siebie gniew i nieprzyjaźń kanoników. Znękany niesprawiedliwością ludzką, która, powodując zmartwienie, była główną przyczyną jego choroby, zamierzał już przyjąć sufraganję, ofiarowaną mu przez Jana Małachowskiego, biskupa krakowskiego, ale um. 5 Kwietnia 1692 r. Przed zgonem swoim część znakomitej bibljoteki swojej i rękopismów przeznaczył dla akademji krakowskiej, a część dla kolegjum jezuickiego w Brunsbergu; różne pisma urzędowe i zbiór listów zostały w archiwum kapituły warmińskiej. Zwłoki B. złożono w katedrze warmińskiej, gdzie sobie jeszcze za życia wystawił nagrobek, na którym wypowiedział żal swój i zawód w tych słowach: „Obłudne nadzieje dworu w tym grobie pochował." Krasicki (Dopeln. do dzieł, I 246) podał następujący napis, umieszczony na nagrobku tego męża: „*Stanislaus Bużeński Dec. Varm. Can. Gnesn. Venceslai Comitis de Leśno Archiepiscopi Gnesn. literarum scriptor. Andrae Olszowski Episcopi Culmensis regni Procancellarii regens cancellariae, spes aulae fallaces, in hoc tumulo sepelivit, quem vivens atque valens fieri curavit. Obiit 5 Aprilis Anno 1692.*" Bużeński był autorem dzieł rozmaitych, napisanych po łacinie; część jego rękopismów dostała się do bibljoteki Załuskich, a między temi (jak wymienia Janocki) były: Żywoty arcyb. gniezn., pisma prawne, oratorskie, poetyczne i historyczne. Oprócz żywotów, innych rękopismów Bużeńskiego Mikołaj Malinowski w cesarskiej publ. bibljotece w Petersburgu znaleść nie mógł (Żyw. arcyb. gniezn. Wilno 1860, I. XXIV). Za życia swego wydał B., o ile wiemy, dwa tylko dzieła: *Vita Servi Dei B. Raphaelis Proszoviani ordinis minorum S. Francisci regularis observantiae Vartae quiescentis, in ecclesia ejusdem ordinis, miraculis et prodigiis clari*, Posnaniae 1686, in typogr. Adm. Rndi D. Alberti Laktański; in 4 p. 143. Ten żywot Bł. Rafała z Proszowic przypisał B. Bonawenturze Madalińskiemu, biskupowi włocławsko-pomorskiemu; pod rzeczą ofiarowania biskupowi podpisał się tylko głoskami: S (*tanislaus*) B (*użeński*) D (*ecanus*) V (*armiensis*) C (*anonicus*) G (*nesnensis*). Jocher (Obraz bibljogr.) wzmiankując o tém dziele, nie wymienia autora. Drugą książką wydaną przez B. było dzieło ks. Stanisława Reszki p. t.: *Vita Stanislai Hosii* etc. (Olivae 1690). Powtórny ten przedruk dedykował B. Janowi Zbąskiemu, biskupowi warmińskiemu. Najznakomitszą przecież pracą B. jest dzieło stanowiące niegdyś własność ks. Aloizego Osińskiego, infułatackiego, a po nim historyka Mikołaja Malinowskiego, noszące w ręko-

piśmie tytuł: *Monumentum Acta et res gestas archiepiscoporum gnesnensium primatumque Regni et M. D. Lit.* etc. Te dzieje arcybiskupów gnieźnieńskich wydane zostały w przekładzie polskim p. t.: *Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich prymasów korony Polskiej i w. ks. Litewskiego, od Wilibalda do Andrzeja Olszowskiego włącznie* etc., przekład Michała Bohusza Szyszki. Wstęp i wiadomość o założeniu arcybiskupstwa, tudzież o 11 późniejszych prymasach, do zgonu księcia Michała Poniatowskiego, dodał Mikołaj Malinowski (Wilno 1860 r. dr. Józ. Zawadzkiego, tomów 5). Nadto, w tomie 1ym tego przekładu znajduje się wiadomość o rękopiśmie i jego autorze, skreślone przez Malinowskiego. Tłumaczenie wspomniane ma wielkie wady, wynikłe z braku znajomości historji, tłumacza M. Szyszki; Malinowski usiłował w przedmowie do I tomu poprostować ważniejsze usterki. Bużeński z Damalewiczem współcześni sobie, jako historycy kościelni polscy zeszli się na jednem polu; traf nawet zrządził, iż Bużeński wykonywał na Damalewiczu wyrok jego depozycji z przełożeństwa (ob. Damalewicz). Praca Damalewicza wyszła za jego życia, dzieło zaś B. zostawało w rękopiśmie do r. 1755, w którym to czasie Wawrzyniec Mizler de Kolof dał jego skrót w języku niemieckim w bibljotece warszawskiej, a wydrukował całe po łacinie w Aktach literackich. B. dzieła swojego nie dokończył, bo przeżył jeszcze dwóch arcybiskupów gniezn., których historji nie skreślił. Dziejopis ten należał niezaprzeczenie do znakomitych uczonych swojego czasu. Załuski chwalił sposób jego pisania, nazywając takowy styl „limatissimus." Zbiory koncyljów i dziejopisowie kościelni i krajowi, nadto współcześni historycy, jak Gabrjel Bucelin, Alfons Ciaconius, Ludw. z Perudży, Bartłomiej Kekermann, Kazimirz Oudin, Strada i inni, dokładnie znani byli B.—W układzie swego dzieła radził się on także różnych kronikarzy w rękopismach będących, a dziś już nieznanych i zaginionych, jak Grotkowskiego, katalogu arcybiskupów Tomickiego, inwentarzy i sumarjuszów koronnych i t. p. B. pracy swojej nadał zakres rozleglejszy niż Damalewicz i dokładniej, niż ten ostatni, wiek XVI i XVII opisał. Błąd jednakże wielki popełnił B. w tém, że się z błędnego stanowiska zapatrywał na zadanie dziejopisarza, bo cenił wyżej prace historyków i kronikarzy już wydanych, aniżeli bogate a nietknięte zasoby, spoczywające po archiwach, w aktach, dyplomatach, przywilejach i t. p. źródłach. Ten mylny pogląd na sztukę pisania historji wyraził on we wstępie do życia arcybiskupa Janika, gdzie powiedział: „Przebaczą mi szanowne cienie Stefana Damalewicza, męża niepospolitej biegłości w naukach duchownych i świeckich, który przed czterdziestu laty żywoty arcyb. gniezn. opisał, że uchylam się od porządku przez niego przyjętego, a idę własną drogą. Wyżej cenię prawdę historyczną, oraz świadectwa Jana Długosza, Macieja Miechowity, Marcina Kromera, Jana Herburta, *niżli jakoweś przywileje w cieniach klasztornych ukryte*, którą raczej zaciemniają, niźli wyjaśniają starożytność polską. Większej u mnie wagi zdanie Klemensa Janickiego (?!), Jana Grotkowskiego, Bartłomieja Paprockiego, oraz katalog arcybiskupów dawném pismem skreślony, który mam pod ręką, *niż owe pisma*, do jakich odwołuje się Damalewicz." Gdyby B. nie był zapatrywał się tak błędnie, oddałby był dziejom wielką przysługę, raz, że miał już drogę ubitą przez Damalewicza, powtóre, że był bliższym źródeł do napisania żywotów arcybiskupów i że wreszcie łatwiej mu było porównywać i prostować go-

tową już pracę Damalewicza, z przywilejami, aktami i dziejopisami. Talent B. i zmysł historyczny były w wyższym stopniu niż u jego poprzednika, ale Damalewicz oddał dziejom ojczystym znakomitą przysługę, bo ocalił wiele przywilejów i dokumentów, na zawsze już zatraconych dla naszej historji. Bartoszewicz uznając tę zasługę D., gani zapatrywanie się B. (Hist. lit. polsk. str. 397 i n.). Zdaniem Malinowskiego, B. napisał: Żywoty arcybiskupów już po usunięciu się z dworu Jana III, mniej więcej po roku 1680, bo rozmaite wzmianki osób przez B., ze wskazaniem pewnych dat, domysł ten uzasadniać się zdają. *Ad. Ch.*

Byliński Stanisław, rodem z Wiśni na Rusi Czerwonej, prof. prawa w akademji krak., potém kanonik przemyski, napisał w obronie prymatu papiezkiego i powagi Kościoła: *Defensorium Ecclesiae adv. Laurentium Corvinum lutheranae haereseos sectatorem*, Krak. 1531.

Bystrzonowski Wojciech, ur. 15 Kw. 1699, jezuita, prowincjał; mało-polski, ok. r. 1790 rektor kol. w Jarosławiu. Napisał: 1) *Polak sensat w liście, w komplemencie polityk, humanista w dyskursie, w mowach statysta, na przykład dany szkolnej młodzi* od X. Wojciecha B. etc. Lublin 1730. Brown w swojej Bibl. pis. assyst. polsk. wylicza 10 późniejszych wydań tego dziełka. 2) Kalendarze historyczno-polityczne, w Kaliszu od roku 1740—1743 in 12. 3) *Kompendium historyczne zakonu S. J.*, Kalisz 1740. 4) *Honor Najśw. Panny historycznie wyrażony, przytym kalendarz osobliwy na r. 1741.* 5) *Informacja matematyczna rozumnie ciekawego polaka świat cały, niebo i ziemię i co na nich jest, w trudnych kwestjach i praktyce jemuż ułatwione przez X. W.* etc. Lublin. 1743. 6) *Elementa architektury domowej*, 1749, 3 tomy in 4.

Bystrzycki. 1. Marcin, ur. na Mazowszu 5 List. 1692, jezuita. Był professorem humaniorów, fil. i teol., nadto kaznodzieją i teologiem nadwornym ks. biskupa płockiego Załuskiego; um. w Wilnie 4 Lutego 1754. Napisał: 1) *O rolnictwie p. Jana Karola Haur.*, Warsz. 1740 in f.; tegoż dzieła 5te wyd. wyszło tamże 1747; 2) *Geometrja gospodarska*, w dziele: Ekonomika ziemiańska *Haura*, Warsz. 1740 in f., kilkakrotnie później przedrukowywana; 3) *Kazanie przy wniesieniu relikwji św. Stanisława*; 4) *Introductio in arithmeticam.*—**2.** Jowin Fryderyk, matematyk i astronom króla Stanisława Augusta, ur. 6 Marca 1737 r., wstąpił do jezuitów w Nieświeżu 1758 r. W kolegjum warszaw. uczył matematyki. Po 1773 r. pozostawał przy królu, był przełożonym szkoły jeometrów w Warsz., miał prelaturę w kapitule płockiej, sandom. i kanonję w Warsz., oraz probostwo w Stężycy. Um. 11 Lip. 1821 w Warsz. Jego notaty meteorologiczne od r. 1779—1799 znajdują się w obserwatorjum astron. warsz.—**3.** *Jan Gwalbert*, pijar, ur. 1772 w Buczynie na Wołyniu, do pijarów wstąpił 1789 r. Uczył w Łukowie, od 1794 w Warszawie. R. 1803 został członkiem tow. przyjaciół nauk, r. 1809 członkiem tow. do ksiąg elementarnych. R. 1825—28 był prowincjałem zakonu. Um. 13 Sierp. 1835. Dzieła jego fizyczne ob. w Encykl. Orgelbr. większej.

Byzantyńscy pisarze (Byzantinae historiae scriptores). Tak się nazywa kilkunastu pisarzy greckich, traktujących historję cesarstwa Byzantyńskiego od VI w. aż do jego upadku. Po większej części są oni niekrytyczni, stronni i nudni. W części są kronikarzami, w części właściwymi historykami, dopełniającymi się wzajemnie. Niektórzy piszą hi-

storję władców byzantyńskich, inni się zajmują tylko starożytnościami, obyczajami, budownictwem i t. p. Język ich różny od starożytnego greckiego, właściwie jest byzantyńsko-romańskim, niedostatecznie zbadanym. Zbiorowe wydanie ich rozpoczął Filip Labbe, jezuita († 1667); po nim prowadzili dalej: Franc. Combefis, Jak. Goar, Karol Annibal Fabroti, Dufresne (Du Cange) i inni. Zbiór ten, znany pod ogólnym tytułem Byzantinae historiae scriptores (Paris. Typogr. regia 1645—1711) ma tekst grecki z łacińskim przekładem i zawiera następujące części. I. (tom wstępny) *Phil. Labbaei* De hist. byzant. scriptorib. emittendis protrepticon, 1648. Excerpta De legationibus ex 7 auctoribus. graece et latine, interprete Car. Cantoclari, cum ejusdem et H. Valesii notis, 1648. Eclogae historicorum, gr. et lat. cum notis Ph. Labbaei, 1648. 2. Theophylacti Simocattae (ok. r. 629) Ἱστορίᾳ οἰκουμενικὴ, *seu* Chronicon universale, *seu* Historiae Mauritii Tiberii libri VIII, ab an. 582—602., ex interpr. J. Pontani, cum notis, 1647. Nicephori (ob.) Breviarium hist. de reb. gestis ab obitu Mauritii, cum interpr. et not. Dion. Petavii, 1648. 3. Procopii Caesar. (ob.) Hist. lib. VIII; *ejusd.* De aedific. Justin., cum notis Claudii Maltreti; *ejusd.* Arcana historia, cum interpr. et not. Nic. Alemanni, 1662—63. Nicephori Bryennii v. Briennii († 1137 r. mąż Anny Komnany) Ὕλη ἱστορίας, *s.* Commentarii de rebus byzantinis, 1057—1081, studio Petri Rossini, 1661. 4. Agathiae Scholastici (ok. r. 594) De imperio et reb. gestis Justiniani imperatoris libri V, 552—559 (to samo co *Agathyus*, De bello Gotthorum et aliis peregrinis historiis, interpr. Christ. Persona, Rom. 1516), c. not. Bonav. Vulcanii, 1660. 5. Georgii Syncelli (ob.) Chronographia et Nicephori (ob.) Chronogr. brevis, c. interpr. et not. Jac. Goar, 1652. 6. Theophanis Isaacii v. Isaurici († 817—818 r.) Chronographia, a. 285—813. Leonis Grammatici (zwany także Car, v. Asianus, żył w półowie X w.) Chronographia, *s.* Vitae recentiorum imperatorum, 813—949, ex interpr. J. Goar, cum ejusd. et F. Combefisii notis, 1655. 7. Hist. byzant. scriptores post Theophanem (kontynuacja Chronografji Teofanesa Izaacjusza, od r. 813—963), ex vers. Fr. Combefisii, 1685. 8. Georgii Cedreni, monachi (ok. 1057 r.), Chronicon, *s.* Annales ab orbe cond. ad an. 1057, ex vers. et c. not. Guil. Xylandri, accedunt annotatt. Jac. Goar, et Car. Annib. Fabroti Glossarium in Cedrenum. Item Johannes Scylitzes Curopalates (ok. r. 1081), Epitome *s.* Compendium historiarum, incipiens a Nicephori imper. obitu ad imperium Isaaci Comneni (811—1057) pertingens, 1647. 9. Mich. Glycae (z XII, czy też XV w.) Βίβλος χρονικὴ, *s.* Annales ab or. cond. ad an. 1118, c. vers. Jo. Leunclavii, ex recensione et c. not. Phil. Labbaei, 1660. 10. Annae Comnenae († 1148) Alexias, 1069—1108, ex interpr. P. Possini, c. ejusd. not. glossar. et annot. Dav. Hoeschelii, 1651. 11. Joan. Cinnami (ok. r. 1183), Epitome rerum ab Joanne et Alexio Comnenis gestarum 1118—1176 (Historiar. lib. VI), c. not. C. Dufresne Du Cange in Nicephori, Comnenae et Cinnami historias. Acced. Pauli Silentiarii (v. *Paulus Cyrus Florus*, imperatoris Justiniani primicerius Silentiariorum) Descriptio S. Sophiae et Ambonis (562 r.), c. not. Du Cange, 1670. 12. Constantini Manassis (w. XIII) Annales, seu breviarium historiar. ab o. c. ad an. 1081, ex interpr. Jo. Leunclavii, c. ejusd. et Joan. Meursii not. Acced. var.

lectt. cura Leonis Allatii et C. A. Fabroti et ejusd. Glossarium graecobarbar. 1655. Georgii Codini (w. XV) et Anonymi excerpta de Antiquitatib. constantinopolitanis, ex vers. P. Lambecii, c. ejusd. notis. Acced. Manuelis Chrysolarae (ok. r. 1390) Epistolae III et imperatoris Leonis (ok. r. 886) Oracula, interpr. Bernardo Medonio, 1655. **13.** Nicetaë Acominati († 1216) Byzantina Historia a. 1118—1206, interpr. Hier. Wolfio et ejusd. not. et C. A. Fabroti Glossario graecobarb. 1647. **14.** Georgii Acropolitae († 1282) Historia sive Chronicon constantinopolitan. a. 1204—1261. Joels (w. XIII) Chronographia compendiaria ab o. c. ad an. 1204 et Joannis Canani (w. XV) Narratio de bello Constantinop. a. 1462, interpr. L. Allatio. Acced. Allatii de Georgiorum scriptis diatriba, 1651. **15.** Douzae Historia byzantina (ex Joanne Duca [ok. r. 1462] ab an. 1342—1462), c. interpr. et not. Ism. Bullialdi, 1649. **16.** Joannis Cantacuzeni (ob.) Historiar lib. IV, c. interpr. Jac. Pontani, ejusd. et Jac. Gretseri annotatt. 3 vv. 1645. **17.** Laonici Chalcocondylae (ok. r. 1470) Historia de origine atque reb. Turcor. et imperii Graecorum interitu, libri X, 1298—1462, c. interpr. Conr. Clauseri, et Annalib. sultanor. ex vers. C. A. Fabroti, 1650. **18.** Georgii Codini (w. XV) De offic. magnae ecclesiae et aulae constantinopol. c. vers. et comment. Jac. Gretseri. Acced. voces honorif. appellat. dignitat. ind. cura Jac. Goar, 1648. **19.** Anastasii Bibliothecarii (ob. tej Encykl. I 215) Hist. eccl. et Vitae Pontificum Romanor. 1649. **20.** Chronicon orientale (ob.) 1651. **21.** Chronicon paschale (ob.) c. not. C. Dufresne, 1688. **22.** Joan. Zonarae (ob.) Annales, ex interpr. H. Wolfii; recensuit et notis illustr. C. Dufresne, 1686—87, 2 vv. **23.** Nicephori Gregorae († 1359) Byzantina historia annor. 1204—1351, ex vers. H. Wolfii et Joh. Boivin, 1702, 2 v. Oprócz tych 23 vol. in fol., różnemi czasami wydani zostali następujący historycy oddzielnie, lubo z poprzednią kollekcją bywają łączeni: **24.** Georgii Pachymeris († ok. r. 1308) Michael Palaeologus, sive Historia rer. a Mich. Pal. gestar. cum observationib. P. Possini, Romae 1666—69, 2 v. fol. **25.** Joh. Malalae (ok. r. 570) Historia chronica ab o. c. ad an. 566, edid. Edm. Chilmead, Oxonii 1691, 8. **26.** Josephi Genesii (ok. r. 959) De rebus constantinopolitanis ab an. 813—867. Georgii Phrantzae (ok. r. 1477) Chronicon a. 1259—1477. Joannis Antiocheni (*Malalae*) Chronographia (to samo pod n. 25), Venetiis 1733, 1 v. f. **27.** Constantini Porphyrogenetae (ob. Konstantyn) De caerimoniis aulae byzantinae libri II, c. interpr. et comment. cur. Joh. Henr. Leichius et Joh. Jac. Reiskius, Lipsiae 1751—54 2 v. **28.** Corporis historiae byzantinae nova appendix, Opera Georgii Pisidae, Theodosii Diaconi et Corippi Africani complectens, ex recens. Pet. Fr. Fogginii, Romae 1777 1 v. f. **29.** Anonymi Scriptoris Historia sacra, ed. Joan. Bapt. Bianconi, Bononiae 1779, 1 v. f., to samo, co Julii Pollucis (v. Polydeukes, żył w X w.) Historia seu Chronicon, ab o. c. ad an. 963, ed. Ign. Hardt, Monachi et Lipsiae 1792, 1 v. 8-o. **30.** Georgii Phrantzae Chronicon (wyżej n. 26), ed. Fr. C. Adler, Vindobonae 1795 1 v. f. Za uzupełnienie do paryzkiego wydania (n. 1—23) służą: **31.** Anselmi Banduri Imperium Orientale, seu Antiquitates constantinopolitanae ex variis scriptor. graecor. operib. 1711, 2 v. **32.** Caroli

Du Fresne Historia byzantina duplici commentario illiustrata, 1680, 2 v. **33.** Geor. de Ville-Hardouin († 1213) Histoire de l'empire de Constantinople, avec les notes de C. Du Fresne, 1657. **34.** Notitia dignitatum utriusque imperii (statystyczno-historycz. wiadomości o cesarstwie wschod. i zachod. pisane ok. r. 400 po łacinie), ex nova recens. Ph. Labbe, 1651. Z innych zaś publikacji do tegoż zbioru zaliczane bywają przez bibljografów: **35.** Petri Boschii Tractatus chronol. de patriarchis antiochenis, Venet. 1748, 1 v. f. **36.** Guil. Cuperi Tract. de patriarch. constantinopol. ibid. 1751, 1 v. f. **37.** Caroli Du Fresne Dissert. de imperator. constantinop. numismatib. Romae 1755 in 4. **38.** Joan. Frid. Lydus De magistratibus reipublicae Romanae, ed. J. Dom. Fuss. Praefatus est C. B. Hase, Paris 1811, 1 v. 8 (inne exemplarze in 4). **39.** Leonis Diaconi (ob.) Histor. scriptoresque alii ad res byzantinas pertinentes gr. et lat. ed. C. B. Hase, Paris 1819 f. Właściwie więc wydanie paryzkie *Scriptorum historiae byzant.* zawiera się w 23 vol. fol., do których należą 4 voll. dodatków (nn. 31—34), z uzupełnieniami zaś (nn. 24—30 i 35—39) cały zbiór dziełony bywa na 47 voluminów. Całe wydanie paryzkie (n. 1—23 i 31—34), jako też nn. 24—26 przedrukowane zostało w drukarni Bartłomieja Javarina w Wenecji (*Byzant. hist. scriptores in unum corpus redacti*, gr. et lat., Venetiis 1722—33 in fol.). Tekst w tém wydaniu zeszpecony błędami drukarskiemi, ma jednak niektóre dodatki (np. przy *Chronicon Orientale*); całe dzieli się na 27 lub 35 tomów. Cf. *Baumgarten*, Nachrichten von einer hallisch. Bibliothek, V 398.... Nowsze i pełniejsze wydanie wyszło staraniem berlińskiej akademji nauk, p. t. Corpus scriptorum historiae byzantinae. Editio emendatior et copiosior, consilio B. G. Niebuhrii instituta, opera ejusdem Niebuhrii, Imman. Bekkeri, L. Schopeni, G. et L. Dindorfiorum aliorumque philologorum parata. Auctoritate acad. liter. reg. Boruss. continuata. Bonnae 1828—55, 48 vv. 8 maj. (cena 148½ tal.). Cf. *Potthast*, Biblioth. hist. *X. W. K.*

Bzowski Abraham, jeden z najuczeńszych dominikanów polskich, dziejopisarz, teolog i kaznodzieja. Ur. w Proszowicach ok. r. 1567 z Tomasza herbu Ostoja i Magdaleny z Wężyków. Na chrzcie otrzymał imię *Stanisław*, które w następstwie zamienił na zakonne imię Abrahama. Uczył się w Secyminie, gdzie Stanisław Szafraniec, wojski sandomierski, założył szkołę, sprowadziwszy do niej nauczycieli z Francji i Niemiec, którzy wraz z nauką i błędy kalwińskie z sobą przynieśli i starali się szczepić w umysłach młodzieży. Bzowski, zaledwie 15 lat liczący, poznał się na nich i czytaniem, jak mówi *Starowolski*. (Cent. Script. edit. Venet. p. 224), Enchiridionu Eckkiusza i siebie i kilku kolegów swoich umiał od błędów uchronić. Zawczasu też wątpliwą opuścił szkołę i dalsze nauki odbywał podobno w Krakowie. Słynął tam podówczas zakon oo. dominikanów. Bzowski często słuchał apostolskich kazań znakomitych jego kapłanów i nieraz zapragnął do ich grona należeć. Zapadłszy w ciężką chorobę, uczynił ślub wstąpienia do tego zakonu, jeżeli mu Bóg da zdrowie; jakoż cudem prawie za przyczyną św. Jacka wyleczony, spełniając dane przyrzeczenie, przywdział sukienkę zakonną. Był jeszcze djakonem, gdy dla jego cnót i talentów pozwolono mu zastępować na ambonie Bartłomieja z Przemyśla, głośnego podówczas mówcę. Celem wyższego jeszcze wykształcenia teologicznego, wysłany był do Medjolanu i Bononji, gdzie wykładał Sum-

mę św. Tomasza, w sposób tak przystępny, iż to obudzało ogólne zdziwienie. Za powrotem do kraju był nauczycielem teologji w Krakowie, inne przytém piastując urzędy: w Poznaniu i Płocku był kaznodzieją, w Warszawie pierwszym przełożonym; pierwszym przeorem i założycielem kościoła i klasztoru dominikanów w Nowém Mieście, później we Wrocławiu i Krakowie. Kilkakrotnie w sprawach zgromadzenia, a głównie w sprawie niedopuszczenia rozdziału prowincji, jeździł do Rzymu. Za powrotem, ok. r. 1605 będąc wikarym i komisarzem na Szląsku we Wrocławiu, przeniósł uroczyście relikwje św. Czesława do przeznaczonej na to kaplicy i żywot jego napisał (Tutelaris Silesiae seu de vita etc. B. Ceslai Odrovansii ordinis Praedicatorum, commentarius, Crac. 1608 4-o, Vratislav. 1703, Vratisl. 1862 8-o). Miał z tego powodu wiele od heretyków nieprzyjemności, którzy napadli na klasztor, dopuszczając się wielu gwałtów. Opisał je w piśmie: *Tragoedia vratislaviensis* i miasto niewdzięczne opuścił. Wyjechawszy r. 1611 do Rzymu, oddał się historji kościelnej. Książę Ursyn Brachiano ofiarował mu dom swój i księgozbiór; kard. Scypion Borghese wyrobił wolny wstęp do bibljoteki watykańskiej. Właśnie chodziło w owym czasie o to, komu powierzyć prowadzenie w dalszym ciągu *Rócznych dziejów Kościoła*, Baronjusza, po śmierci ich autora. Przedstawiono papieżowi Pawłowi V trzech kandydatów. Ojciec św. wybrał Bzowskiego, wyznaczył mu stosowny fundusz, dał w Watykanie mieszkanie. Bzowski zaczął od skrócenia Baronjusza (*Historia eccl. ex Caes. Baronii annalibus*. Romae 1616 2 v. fol.), i prawie jednocześnie wydał kontynuacji Baronjusza *Roczników* t. XIII (Bzovii t. I), w Rzymie 1616 r. Następne tomy (Bzovii II-VII wychodziły także w Rzymie (contin. t. XIV 1617, t. XV 1623, t. XVI 1624, t. XVII 1625, t. XVIII 1627; t. XIX 1629), przedrukowane w Kolonji (1621—1630); tom VIII (kontynuacji Baronjusza XX) po śmierci autora wydany w Kolonji 1640, zawiera dzieje do roku 1565; IX zaś od r. 1566—1572, p. t. *Pius V Rom. Pont. Max. sive Annalium Eccles. auctore Abrahamo Bzovio tomus posthumus* (ed. Jo. Thom. de Rocchetti) Romae 1672. Paweł V dawał Bzowskiemu biskupstwo, ale z pokory przyjęcia odmówił, zamierzał też ten Papież zrobić go kardynałem, lecz umarł przed wykonaniem zamiaru. Nie mniejsze B. miał względy u następcy Pawła, Urbana VIII, a król Władysław IV, w liście do tegoż Papieża (ap. *Ossoliński*, Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literat. pol. t. I), prosił uprzejmie, aby mu Ojciec św. powrócił męża tak zdolnego i tak pożądanego dla kraju. Bzowski był istotnie człowiekiem uczonym i wielkich zdolności. Pamięć miał tak nadzwyczajną, iż wszystkie Cycerona mowy, poezje Wirgiljusza deklamował z pamięci, a raz w kościele usłyszanie kazanie, mógł dosłownie powtórzyć lub napisać. Przytém odznaczał się duchem prawdziwej pobożności i zamiłowaniem w życiu zakonném. Gorliwie nad pomnożeniem czci N. M. P., przez upowszechnienie różańca, pracował (*Thesaurus laudum SS. Deiperae super canticum „Salve Regina“*, Venet. 1598, Colon. 1615, ib. 1620; *Trilogium B. Virg., pro singulis festivitatib. ipsius conciones tres*, Venet. 1596; *Monile gemmeum.. duodenas virtutes SS. Deiparae totidem laudationibus explicans, et 24 miracula insignia apud iconem ejusdem... apud Polonorum Clarum Montem religione cultam, patrata referens*, Coloniae 1615, Venet. 1624; *Conciones octo in praecip. Deiparae festivit.* Venet. 1611; *Florida Mariana, seu de laudibus SS. Deiparae Virginis*, Venet. 1612, Coloniae 1617; *Rosarium seu exerci-*

tia pietatis christianae sodalitatis Rosarii, Poznaniae 1599; *Różaniec Panny Mariey teraz nowo w Krakowie u św. Troycy, reformowany* Kraków 1600 i 1606). Znosił cierpliwie i z wielką pokorą złośliwe zarzuty i dotkliwe prześladowania, na jakie się pisaniem historji naraził. Podejmowany kosztem papiezkim i hojnie wynagradzany, przy skromném życiu zgromadził znaczny kapitał, który obrócił na rzecz swego zakonu. Szczególniej wiele świadczył konwentowi krakowskiemu, którego kościół zbogacił statuami 12 Apostołów, ze srebra ulanemi; zbiorem kosztownych ksiąg, pięknych włoskich obrazów, nadto fundacją w samym Rzymie na dwóch zakonników polskich, mających się wyższym studjom teologicznym oddawać. Instytucję tę zatwierdził Urban VIII osobnem breve z d. 1 Lipca 1630 r. Klasztorowi warszawskiemu podobnież pierwszą założył bibljotekę, ofiarując jej spory zapas książek, z własnoręcznym podpisem. Bzowski nie wrócił do kraju. Zrażony dokonaném w mieszkaniu jego zabójstwem wiernego sługi, opuścił Watykan, zamieszkał w celi klasztornej i ostatek dni swoich poświęcił dziejom wyłącznie swojego zakonu. Um. w Rzymie 31 Stycz. 1637 r., pochowany w kościele dominikańskim *supra Minervam*. Ks. Mijakowski, przeor dominikanów w Krakowie, odbył za duszę jego w kościele św. Trójcy wspaniałe egzekwje, na których powiedział egzortę Jakób *Witelliusz*, profesor krakowski, drukowaną później p. t. *Chrysologus Romanus defunctus, sive Oratio in exequis Abr. Bzovii*, Crac. 1637. Ojcowie płoccy położyli mu w kościele swoim nagrobek, powtarzają Siejkowski i Ossoliński. Chwalili współcześni Bzowskiego wymowę (*Starowolski* De clar. orator. p. 96). Dziś jednak znajdujemy w kazaniach jego wiele nadętości i przesady. Mowy jego zanadto przepełnione są erudycją, tak duchowną jak i świecką, która potłumiła ten zapał, jaki gorzał w jego piersi, pełnej wiary. Z dzieł znowu teologicznych, po pierwszych świetnych próbach, jakie dał w komentowaniu Summy św., Tomasza, celują pisma jego wydane o powadze Kościoła, a zwłaszcza Apostolskiej Stolicy. Jego *Romanus Pontifex* (1619 f.), gdzie ze stanowiska historji, prawa i dogmatu wykładał naukę o władzy następców Piotra św. zwrócił na niego powszechną katolików uwagę. Dzieło to miało kilka edycji i było wyżej cenione od pisma jezuity Raynauda: *De mitra Pontificia*. Lecz główne zasługi oddał Bzowski historji. Uważany według dzisiejszego stanowiska, grzeszy brakiem krytyki dziejowej, jest nieco łatwowierny i przesądny, nie można jednak odmówić mu innych dziejopisarskich przymiotów. Odznaczały go pamięć, bystre pojęcie, łatwość pióra, erudycja i wielka znajomość traktowanych rzeczy. Był też w pracy niezmordowany, ale rozrywając swój czas i swą uwagę na zbyt liczne zajęcia literackie, nie mógł jak należy podołać tak olbrzymiej pracy, jaką było pisanie dziejów Kościoła. Pod względem wyrobienia formy niższym jest od Baronjusza, przewyższa go jednak, potoczystością stylu i lepszą łaciną. Zaraz po wydaniu pierwszych tomów swoich Roczników, wielu znalazł przeciwników. Najzłośliwiej występował przeciwko niemu kanclerz bawarski *Hervart*, w piśmie swém Ludovicus IV imp. defensus, gdzie ujmując się za prawnością elekcji tego monarchy, wyrzuca Bzowskiemu nieudolność. Gniewali się i oo. franciszkanie o lekkie traktowanie ich pierwszorzędnej chluby, Jana Duns Scota i o podanie, jakoby pochowany w letargu, sam później, chcąc się z grobu wydobyć, śmierć sobie zadał (co Bzowski w powtórnej edycji odwołał). Inni znowu zarzucali mu, iż więcej jest historjografem zakonu kaznodziej-

skiego, niż katolickiego Kościoła. Były to jednak zarzuty dające się usprawiedliwić okolicznościami, w jakich zostawał, są to mało znaczące niedostatki w porównaniu z zasługą, jaką na polu historycznem olbrzymią swą pracą Bzowski położył. Roczniki jego, czerpane z bogatego archiwum watykańskiego, nie utracą nigdy swej wartości. Oprócz wspomnionych dotąd, inne prace B. są: 1) O św. Jacku panegiryki (*Sertum gloriae S. Hiacynthi*, Venetiis 1598 r. in 4-to) i żywot (*Thaumaturgus Polonus, seu de vita et miraculis S. Hiacynthi*, Venet. 1606); oba te dzieła, wraz z *Propago D. Hiacynthi, seu de reb. gestis in provincia Poloniae ordinis Praedicator. auctore A. Bzovio* (Venet. 1606), stanowią ważny materjał do historji dominikanów u nas; 2) *De jure status sive de jure divino et naturali ecclesiasticae libertatis et potestatis*, Coloniae 1600 in 8-o; 3) *Flores aurei ex paradiso S. Scripturae et SS. Patrum collecti*, Venetiis 1601 r.; 4) *De temporali Ecclesiae monarchia et jurisdictione adversus impios politicos*, Coloniae 1602 in 8-o; 5) *Sacrum pancarpium dominicale totius anni*, Venetiis 1611 r. in 4-o; 6) *Sacrum pancarpium quadragesimale*, Venetiis 1611 r. in 4-o; 7) *Sacrum pancarpium pro SS. Festivitatibus*, Venetiis 1611 r. in 4-o; 8) *Concionum dominicalium totius anni*, tom I 1613 r. Coloniae, t. II tamże 1615, t. III Concionum Sacrarum, 1618 Coloniae in 4-to; 9) *Nomenclator Sanctorum ex professione medicorum*, Romae 1621, Coloniae 1624; 10) *Paulus V Burghesius*, Romae 1624 in f. min., zawiera życie Pawła V; drukowane było także razem z *Platina* Vitae Pontiff. i przy Bzowskiego *Annales* t. VI; 11) *Silvester II a calumniis vindicatus*, Romae 1629 in f. min., inne wydanie znajduje się przy jego *Annales* tom VIII (kontynuacji tom XX). Wiele też dzieł Bzowskiego zostało w rękopismach. Siejkowski (*Świątnica Pańska*) między niemi wylicza Roczników tom XXII — XXIV; spory tom p. t. *Historia inquisitionis haereticae pravitatis in orthodoxo regno Poloniae*, z bibljoteki klasztoru dominikanów w Płocku, znajdował się w bibljotece Załuskich. *Annales s. ord. praed. t. 2*; tom I od r. 1216 do 1225; tom drugi od 1250 do 1270 doprowadzony, miały się znajdować w bibljotece konwentu paryzk. św. Honorata. Roczne dzieje Bzowskiego, razem z Baronjuszowewemi, skrócił Aloizy (Ludwik) Aureliusz z Perugii, kan. lateraneński († 1637 r.), używający sławy znakomitego historyka na dworze Urbana VIII (Romae 1634 in 12-o). Ob. *Quetif* i *Echard*, Scriptores ordinis praedicatorum; u nas *Osoliński* (op. c.); *Wiszniewski*, Historja liter. pol.; *Jocher*, Obraz bibliogr. histor.; przy tomie VIII (kontynuacji t. XX) *Annalium* znajdują się też niektóre wiadomości o Bzowskim. Jan Nicius Erithraeus (Jan Wiktor Roscius, *v.* de Rubris, *v.* Rossi), znajomy Bzowskiego, w swej *Pinacotheca imaginum, illustrium doctrinae vel ingenii laude virorum* (Colon. Agr. 1643) więcej ma szczegółów (str. 198) o onym zbójcy, który chciał Bzowskiego okraść, a zabił służącego, aniżeli o samym Bzowskim. *A. B.*

C.

C. w krytyce biblijnej *Codex parisiensis*, rkpm bibl. znajdujący się w bibljotece cesarskiej w Paryżu; pisany na cienkim pargaminie; ma pismo podobne jak w A i B. (ob.). Powszechne jest zdanie krytyków, że najpóźniej pisany był w początkach V w. i jest starszym od kod. A. W XII lub XIII w. pismo zostało zmazane, a na niém kaligraf napisał grecki przekład różnych pism św. Efrema. Ztąd nosi nazwę *Codex S. Ephraemi rescriptus*. Pod tém jednak nowszém pismem zostały się ślady dawniejszego, a ślady te w nowszych czasach, za pomocą płynu zwanego tynkturą Giobertego, zostały przywrócone do tego stopnia, iż bez trudności pierwotne pismo odczytać się daje. Oprócz punktu nad linję spodnią nieco wyniesionego, żadnych innych znaków pisarskich nie ma. Ze Starego Test. ma tylko fragmenty ksiąg: Joba, Przypow., Ekkle., Pieśni i Ekkli.; z Nowego (pisany inną ręką niż Stary T.) także fragmenty wszystkich ksiąg. Brakuje prawie ósmej części Now. Test. Listy powszechne idą po Dziejach apost. Pisany był w Egipcie. Wydany został tylko Nowy Test. przez *Tischendorfa* 1843 r. (Codex Ephraemi Syri rescriptus, sive fragmenta N. T. e cod. graeco, Paris, Lipsiae). Ob. przedmowę Tischendorfa przy tém wydaniu. Cf. *Schulz*, Disput. de cod. Cantabrig., Vratislav. 1827; *Griesbach*, Symbolae criticae. Halae 1785. *X. W. K.*

Cabasilas. 1. Nil, uczony arcbp Tessaloniki w pierwszej połowie XIV w., napisał przeciw katolikom: *De causa dissidii ecclesiar. latinar. et graecanicarum* i *De primatu Papae*, gdzie chce dowodzić, że Papież ma tylko pierwszeństwo honoru, oparte jedynie na prawie kościelném. Dzieła były drukowane po grecku, najprzód w Londynie bez daty, potém 1544 w Bazylei, a 1559 w Frankf., z tłumaczeniem Flacciusa Illyryka; w Lejdzie 1595 z tłum. Vulcaniusa. Pisał nadto Nil *O pochodzeniu Ducha św.* i inne dziełka, o jakich wspomina *Allacjusz* w swojej rozprawie o Nilach.— **2.** Mikołaj, synowiec poprzedniego, wstąpił po nim na arcybiskupstwo 1350 r. Dworak, człowiek bez charakteru, przeciwnik palamitów (ob. t. II s. 11), stanął po ich stronie, gdy zobaczył, że ich proteguje cesarz Jan Kantakuzen. Cabasilas pisał wiele pko katolikom. Z dzieł jego cenniejsze: *Compendiosa interpretatio in divinum officium*, jest to wykład liturgji greckiej; wyd. po grecku w Paryżu 1524 przez Frontona Duceusza, w *Auctuarium* Bibljoteki Ojców. Tłum. łacińskie przez Gentiana Herveta w Wenecji 1548 i w Paryżu 1560 w *Liturgji Ojców SS.* in-f. Cf. *Fabricii*, Bibl. graeca. *N.*

Cabassut (Cabassucius) Jan, ur. r. 1604 lub 1605 w Aix, był najprzód adwokatem, lecz pragnąc oddać się nauce, wstąpił 1626 r. do zgromadzenia oratorjanów. Bez pomocy nauczyciela wyuczył się języka he-

brajskiego, chaldejskiego, syryjskiego, greckiego dawnego i nowego. Szczególnie jednak studjował prawo kanoniczne. Arcybiskup z Aix kardynał Grimaldi wziął go do swego boku, gdzie był dla swojej nauki wyrocznią, nietylko swojej prowincji, ale i sąsiednich. Um. 25 Wrz. 1685. Pobożny, skromny, pracowity i zupełnie bezinteresowny, nie przyjął dawanego mu kanonikatu, znaczny swój majątek dziedziczny oddał krewnym, a dochód z prac swoich obracał na ubogich. W dziełach swoich chciał trzymać środek między rygoryzmem a laksyzmem, przechylając się nieco ku temu ostatniemu. Zostawił: *Notitia conciliorum* (ob. Sobory; literatura). 2) *Juris canonici theoria et praxis*, Lyon 1675 in 4-o. 3) *Traktat o lichwie*, Aix in 12-o. 4) *Horae subcesivae*. Są tu rozebrane niektóre kwestje moralne i kanoniczne. Niewiadomo, czy to dzieło było drukowane. *N.*

Cabiac Klaudjusz de Bane, ze starożytnej rodziny baronów d'Avéjan, ur. w Nimes 1578 r. z rodziców kalwińskich, ukończywszy jednak szkołę u jezuitów w Tournon, został gorliwym katolikiem. Napisał dzieło p. t. Pismo św. porzucone przez ministrantów religji kalwińskiej (*L'Ecriture abbandnoée* etc.) 1658. Dzieło to, wydrukowane w kilka miesięcy po jego śmierci, sprawiło wielką liczbę nawróceń. *N.*

Cadolaus (*Cadalo*, *Cadalous*), bp Parmy, antypapież pod imieniem Honorjusza II. Gdy w Lipcu 1061 r. Mikołaj II umarł, podniosła głowę upokorzona przez zmarłego Papieża partja hrabiów Tuskulańskich, a połączywszy się z biskupami, niechętnymi prawom przeciwko symonji wydanym, zamyślała o wyborze pobłażliwego na nadużycia wszelkie Papieża. Kardynał Hugo, intrygant wielki, stał na czele tej partji. Nazwano ją partją królewską. Wysłano poselstwo z podarunkami na dwór cesarski; cesarzowa Agnieszka zwołała zjazd niemieckich i włoskich panów do Bazylei, gdzie zgodzono się na to: aby wybrać Papieża z pomiędzy biskupów lombardzkich, używających wówczas niedobrej sławy; usunąć uchwały soboru lateraneńskiego, ogłoszone za Mikołaja II, ograniczające wpływ cesarza na wybór Papieża; słowem, przytłumić wszelkie reformy, o jakich zamyślał Hildebrand. W tém naraz rozeszła się wieść, że kardynałowie 30 Wrześ. 1061 wybrali na Papieża Anzelma z Lukki (ob. Aleksander II). Zgromadzenie bazylejskie oburzyło się do najwyższego stopnia, że Papieża obrano bez zezwolenia króla, że zdeptano obowiązujące prawa, i ogłosiło, że wybór jest nieważnym. Na wniosek Wiberta, kanclerza włoskiego, przystąpiono w Bazylei do nowego wyboru i *Cadalo*, bp z Parmy, człowiek nader niemoralnego życia, wybrany został antypapieżem, przybrawszy imię Honorjusza II. Ale choć mało biskupów niemieckich przyjęło udział w wyborze, a arcybiskupi zaprotestowali, wszelako nie zbrakło Cadolausowi na zwolennikach, bo cała prawie szlachta włoska, a w części i niemiecka, czuła się żywo w swoich interesach dotkniętą prawami przeciw świętokupstwu, których zniesienia spodziewała się od antypapieża. Cadalo sam zrabował skarbiec swego kościoła, wziął w swoję opiekę nałożniczych księży i zbierał orężników na wyprawę do Rzymu. Symonistów i nałożników, których nazywano nikolaitami, przezywać odtąd poczęto cadolaitami. Na wiosnę 1062 r. poszedł antypapież na Rzym: pomiędzy Sutri a Rzymem przyszło do spotkania z wojskiem Papieża, które, przy pomocy Gottfrieda toskańskiego, rozbiło nieprzyjaciela. Cadalo straciwszy swoje skarby, wrócił smutny do Parmy. Zdaje się, że wtenczas właśnie Piotr Damiani napisał do niego swoje surowe wezwanie, gdzie go zaklina, aby

od swojego haniebnego zamysłu odstąpił. Gottfried toskański proponował, aby sobór rozstrzygnął, który z antagonistów prawym jest Papieżem; ale na dworze cesarskim zaszły tymczasem zmiany. Anno, arcybp koloński, usunąwszy matkę młodego Henryka IV, zdobył sobie przeważny głos w rejencji państwa, a że sprzyjał Aleksandrowi II, przeto na rzecz jego na dworze cesarskim działał. Zwołany był w tym celu synod niemieckich i włoskich bpów do Augsburga (Październik 1062). Wprzód już pod imieniem Piotra Damiani rozeszło się pismo: Disceptatio synodalis inter regis advocatum et romanae ecclesiae defensorem (*Mansi*, Conc. t. XIX), gdzie nieodwołanie się do cesarza, przy wyborze Aleksandra, tém się usprawiedliwia, że młody książe sam jeszcze był pod opieką. Damberger (Synchr. Gesch. d. Mittelalt. VI 616) słusznie wątpi, aby to pismo, takie przynajmniej, jakie do nas doszło, było dziełem Piotra Damiani, kardynała raczej surowego niż zbyt pojednawczego, tém bardziéj, że są tu rzeczy wcale niewłaściwe i powiązanie dowodów czasem nielogiczne. Synod augsburgski decyzję pozostawił nowemu synodowi, mającemu się odbyć we Włoszech (cf. przeciwnie *Voigt'a*, Gregor VII s. 76). Tymczasem Aleksan. II zwołał na Maj 1063 r. sobór lateraneński. Przed rozpoczęciem tego soboru, na Wielkanoc przybyła do Rzymu cesarzowa Agnieszka, przeciwniczka Papieża, rzuciła mu się do stóp i, wylewając łzy żalu, prosiła o uwolnienie od cenzur kościelnych. Fakt ten zapowiadał niechybny upadek Cadolausa. Sobór lateraneński, rozpoczęty 9 Maja 1063 r., wyrzekł na niego klątwę za zdobywanie Stolicy św. przez symonję i gwałt. Cadolaus także z kilku prałatami lombardzkimi miał odbyć synod i wykląć Aleksandra II za to, że wybór jego nastąpił bez wiedzy króla i że się Rzymianom narzucił na Papieża, z pomocą najętych Normandów. Kanclerz Wibert, ciągle popierający antypapieża, został pozbawiony urzędu. Więcej na dworze niemieckim zrobić nie było można, bo współzawodnictwo pomiędzy Annonem kolońskim a Adalbertem bremeńskim odwróciło uwagę od spraw postronnych. Cadolaus utrzymywał się przy części Rzymu, ale niebawem ujrzał się ograniczonym do samego tylko zamku św. Anioła, który dlań nareszcie stał się więzieniem. Szlachta rzymska zamknęła go tam, domagając się zapłacenia poniesionych przez nią dla niego kosztów. Wykupiwszy się 300 markami srebra, schronił się na górę Berceto w Toskańskiém. Nareszcie 1064 r. Anno przybył do Włoch i prosił Aleksandra II o pozwolenie zwołania synodu do Mantui, co poprzednio w Niemczech jako jedyny środek uspokojenia Kościoła proponowano. Aleksander II mógł sam lub przez legata swojej sprawy bronić i wykazać prawność swego wyboru. Chociaż domagania się te były najzupełniej niezasadne, wszelako Aleks. II zgodził się na nie, z miłości pokoju i pewny swej sprawy. Zaproszono też i Cadolausa, ale uważał on za właściwe trzymać się z daleka. D. 31 Maja 1064 rozpoczął się synod. Po nabożeństwie Anno, jako poseł królewski, przedstawia zadanie synodu i prosi Aleksandra II, aby usunął wątpliwości tyczące jego wyboru, a mianowicie, jakoby przekupstwem pozyskał sobie wyborców i jakoby pko królowi i cesarstwu związał się z Normandami. Z pierwszego zarzutu oczyścił się Papież uroczystą przysięgą. Na drugi zarzut odpowiedział, że uważa za niewłaściwe przed synodem rozbierać kwestję czysto polityczną, a gdy król Henryk przybędzie do Włoch, przekona się najlepiej, że nic nie myślano poczynać pko. jego prawom. Synod był zadowolony z odpowiedzi,

Cadolaus został uznany przywłaścicielem, a Aleksander prawym Papieżem. Odtąd C. ginie z widowni dziejowej. Wprawdzie na drugi dzień po uchwale synodalnej, stronnictwo jego próbowało jeszcze szczęścia, z bronią dotarło do kościoła, gdzie odbywał się synod; ale imponujące wystąpienie Aleksandra II i pośrednictwo Beatricy z jej orszakiem udaremniło plan napastników. Cadolaus aż do śmierci miał odgrywać rolę Papieża, jakkolwiek nikt na niego nie zważał. Jedni podają, jakoby zginął nędznie, inni zaś, że prosił Papieża o rozgrzeszenie i w klasztorze życie swe pokutniczo zakończył. Cf. *Damberger*, Synchr. Geschichte der Kirche u. d. Welt im Mittelalter, VI 609 i zeszyt krytyki do tego tomu p. 110. *Voigt*, Hildebrand als Gregor VII, 2 wyd. s. 57. (*Kerker*). *N.*

Cagliari, wym. *Kaljari*, dawne *Calaris*, *Caliaris*, stolica wyspy Sardynji, jedno z trzech arcybiskupstw tejże wyspy. W pierwszych już wiekach chrześcjanie byli w Sardynji, wyspa ta niezdrowa (insula nociva) była miejscem wygnania wielu chrześcjan, a nawet i Papieży. Nie wiadomo jednakże kiedy mianowicie założone tam zostało biskupstwo. Pierwszy ze znanych biskupów sardyńskich z Cagliari jest *Quintasius*, który był na soborze arelateńskim r. 314. Najwięcej zaś znanym był *Lucyfer* (ob.), który, za panowania Konstantyna cesarza, zbijał błędy arjanów, następnie sam popadł w odszczepieństwo. Sardyńczycy zawsze się szczycili swoim ziomkiem, pisali o nim wiele, a jeden z ich uczonych napisał tom *in f.*, w którym stara się udowodnić świętość Lucyfera (Defensio sanctitatis Luciferi, Cagl. 1639). W V w. Sardynja dostała się pod panowanie Wandalów, zagorzałych arjanów, którzy tu zesłali na wygnanie wielu biskupów z Afryki. Papieże Hilary i Symmachus byli rodem z Sardynji. Św. Fulgenty (ob.) z Ruspe, blisko Cagliari założył klasztor. Za Justyniana I Sardynja przeszła pod berło rzymskie. U stóp góry Barbagii Rzymianie postawili załogę wojskową, dla obrony przeciwko góralom, wówczas jeszcze poganom. Przez krótki czas Gotowie panowali nad wyspą. Papież Grzegorz I wiele dobrego, tak pod względem duchownym jak i materjalnym, uczynił dla Sardynji. Czytamy w jego listach, że w tym czasie mnóstwo żydów sardyńskich (osiedlonych tam za Tyberjusza) przeszło na łono Kościoła. Naczelnik górali zwanych Barbaricini przyjął także Chrzest. Grzegorz I zachęcał go, aby jak najusilniej pracował nad nawróceniem pozostałych jeszcze pogan. Posiadamy 34 listy Grzegorza I, z których 20 do Januarego, arcybpa Cagliari, i po jednym do każdego z 6 bpów sardyńskich, t. j. do Wincentego, Innocentego, Mariniana biskupa *Torres*, Libertina, Agatona i Wiktora biskupa *Phausanii*. Stolice 4 bpów, do których 4 pozostałe listy były pisane, nie są znane. Metropolita więc z Cagliari miał 6 sufraganów. Od r. 668 Sardynja przeszła pod panowanie Lombardów. Później na czas niejaki wyspa odzyskała niepodległość. Sardynję od strony Korsyki darował Papieżom Karloman, darowiznę tę r. 817 zatwierdził Ludwik Pobożny. Potęga świecka bpów sardyńskich wzrastała w miarę udzielanego przez nich poparcia monarchji i opieki nad ludem, uciśnionym przez panów feudalnych. Mikołaj I wysłał swego legata wyłącznie dla Sardynji, która wówczas była rządzoną przez tak zwanych sędziów. Ok. r. 1073 bp z Torres pierwszy otrzymał tytuł metropolity, chociaż Atanazy i Teodoret już Lucyfera nazywali metropolitalnym bpem Sardynji. R. 1297 Papież Bonifacy VIII oddał Sardynję królowi Jakóbowi, jako lenność papiezką, z której ten płacić miał corocznie

2,000 marek. Władza sędziów trwała przeszło 500 lat, poczém Sardynja dostała się pod rządy Hiszpanji. Liczba mieszkańców zmniejszyła się podobnie jak w Sycylji i Hiszpanji; Ferdynand Katolicki, odpowiednio do ludności, zmniejszył liczbę biskupstw. R. 1603 założono uniwersytet w Cagliari; panowanie hiszpańskie, ogólnie biorąc, było dobrodziejstwem dla kraju: podatki były niewielkie, miasta obdarzone były przywilejami, rolnictwo kwitło. W tym okresie wypędzono żydów z wyspy, bardzo tam rozmnożonych. Liczba klasztorów znacznie się powiększyła. Jezuici w Cagliari i Sassari posiadali wielkie kolegja. R. 1720 Sardynja dostała się pod panowanie domu Sabaudzkiego. R. 1801 jezuici, po uprzedniém ztąd wypędzeniu, napowrót się osiedlili. Obecnie arcybiskupa z Cagliari sufraganami są tylko bpi: 1) z *Iglesias* (Ecclesiensis), r. 1503 lub 1504 stolica biskupia przeniesiona tu z *Sulci* (Sulcis), wiernych liczy 27,000; 2) *Galtelli-Nuoro* (Galtelinensis et Norensis), biskupstwo erygowane przez Innocentego II r. 1138, zostawało pod metropolitą Pizy. Aleksander VI zniósł je 1495 r. (wówczas nazywało się Galcelmensis seu Gatellicensis) i połączył z Cagliari. Wznowił je Pius VI 1780 r. i poddał pod metropolitę Cagliari. Stolica w Nuoro, bo miasto Galtelli bardzo upadło. Arcybiskup z Sassari ma 4, a z Oristano ma 2 sufraganów (ob. Włochy). Arcybp z Cagliari używa tytułu prymasa Sardynji i gonfaloniera (vexillarius) Kościoła rzymskiego. W Sardynji znajduje się 22 probostw miejskich, 369 wiejskich, razem 391; tym sposobem na biskupstwo przypada przecięciowo 48 probostwa. Wyspa liczy 525,000 mieszkańców. W każdej djecezji znajduje się seminarjum. R. 1851 było 89 klasztorów, 1100 zakonników, pomiędzy którymi było 475 kapłanów; najliczniejsze klasztory były kapucynów i obserwantów; oprócz tego jezuici mieli 3 domy, pijarzy 6 i bracia miłosierdzia 4. Cagliari, najludniejsze miasto na wyspie, liczy mieszkańców 32,000. Kapituła liczy 22 kanoników i wielu kapłanów, miasto ma 5 parafji i niedawno jeszcze liczyło około 300 duchownych; wiernych w djecezji jest 130,000. Po r. 1848 kościół sardyński ucierpiał wiele, rewolucja i tu jak wszędzie dała się we znaki. Wrodzone wady Sardyńczyków, zemsta i śmiertelna nienawiść, wybuchnęły z niesłychaną wściekłością. W Cagliari ustanowiono komisję, urządzającą stosunki kościelne, wedle myśli liberalnej. Arcybp Emmanuel Marongiu-Nurra, rzucił klątwę na komisję. Kawaler Castelli, minister finansów, kazał uwięzić arcbpa, a następnie wysadzić w Civita-Vecchia. R. 1851 były jeszcze w Cagliari 3 klasztory żeńskie, a 16 męzkich, wkrótce jednak i te zniesiono. Położenie Sardynji opłakane. Cf. *Peter Martini*, Storia ecclesiastica di Sardegna, 1839, 3 v. *A. Bresciani* (ob. II 590). *J. F. Neugebauer*, Die Insel Sardinien, Leipz. 1853. Książka ta, autora znanego ze swej nieprzychylności dla Kościoła, zawiera obfite szczegóły, odnoszące się do literatury wyspy Sardynji. (*Gams*). *X. W. M.*

Cagots, zwani także Casos v. Geziatims (od Giezego). Nieszczęśliwa klasa ludzi nieznanego pochodzenia, pojawiła się między X i XI w. w Pirenejach, w południowej Francji i północn. Hiszpanji. Poczytywano ich za ostatki Wizygotów, ztąd nazywano ich Caas-Goths, canis gothus (psy gockie), na znak pogardy arjanizmu, wyznania ich mniemanych przodków Gotów i trądu, jaki im przypisywano. Musieli oni nosić ubranie czerwone i gęsią lub kurzą łapę, mającą im, jako nieczystym, przypominać obowiązek częstego się umywania. Stany Béarnu 1460 r. domagały się, aby

Cagotom zakazano chodzić boso, pod karą przekłucia nogi, a to dla tego, aby nie dotykali ziemi swém nieczystém ciałem. Zamieszkiwali oni osady zwane Cagoterjami, w kościele mieli osobne odgrodzone kratką miejsce, oddzielną kropielnicę; nie wolno im było obierać innego stanu, jak rzemiosło ciesielskie, i mówić mogli tylko ze swymi. Doktor *Staguez* robił analizę ich krwi i przekonał się, że była taką jak i u innych ludzi. *Hévin*, prawnik, pierwszy zwrócił uwagę na niesprawiedliwość im wyrządzaną, i pozyskał dla nich niejakie złagodzenie losu. Znajdują się jeszcze dziś szczątki tych nieszczęśliwych w Pirenejach. Podobni są do kretynów, dobrego są po większej części wzrostu, muskularni, ostrych rysów twarzy, blondyni. Cf. *V. E. U. Halm*, Gesch. d. Ketzer im Mittelalter, Stutg. 1845. *Marco*, Histoire de Béarn l. I c. 16. Francuzi *Cagotami* nazywają pozornie świętych (cagotismus, kagoterja, świętość pozorna).

Cajetano (Caetanus). **1.** Oktawjusz, jezuita, historyk, ur. w Syrakuzie 1566, † w Palermo, w 54 roku życia. Większą część swego życia poświęcił studjom nad historją kościelną Sycylji. Najważniejszém z jego dzieł jest zbiór żywotów śś. Sycylijczyków. Pracował nad niém prawie od r. 1617 (Octavii Caetani Idea operis de vitis Siculor. Sanctor., famave sanctitatis illustrium, Panhormi 1617) i wykończył; wydać jednak nie zdążył. Dzieło wyszło po jego śmierci: *Vitae Sanctorum Siculorum ex antiquis graecis latinisque monumentis, ut plurimum ex MSS. codicibus nondum editis collectae, aut scriptae, digestae juxta seriem annorum christianae epochae, et Animadversionibus illustratae a R. P. Octavio Cajetano Syracusano Soc. J. Opus posthumum diu expetitum, cui perficiendo operam contulit R. P.* Petrus Salernus *ejusd. Soc. S. Tribunali SS. Inquisitionis Qualificator et Consultor.* etc. Panormi apud Cirillos 1657, 2 t. in f.; tekstu str. 232, *Animadversiones* str. 184. W tomie II (str. 281—303) jest: *Origines illustrium aedium SS. Deiparae Mariae in Sicilia.* Niektóre żywoty z tego dzieła przedrukowali Bollandyści. Napisał także: *Isagoge ad historiam sacram Siculam* (Panormi 1618 4-o, przedrukowane w *Thesaurus Antiquitat. et historiar. Italiae*, t. 22gi), gdzie opisał dawne zwyczaje pogańskie Sycylijczyków, wprowadzenie i wzrost chrześcijaństwa na tej wyspie. Ob. *De Backer*, Biblioth. des écriv. d. l. comp. d. J. 2 ed.— **2** (Cajetanus) Konstanty, zak. św. Benedykta, ur. w Sycylji 1560 r. ze szlacheckiej rodziny, również jak poprzedni z zapałem oddany badaniom historycznym. Całe prawie swoje życie strawił w archiwach kościelnych, wydobywając z nich szacowne do historji kościelnej zabytki. Klemens VIII wezwał go do Rzymu, a Paweł V mianował bibljotekarzem watykańskim i opatem tytularnym opactwa św. Baronta. C. należał do pierwszych założycieli *Collegii de Propaganda Fide.* Baronjusz w *Annales* nieraz wspomina o pomocy, jakiej doznał od C. † 17 Wrześ. 1650 r. Wydał: *S. Petri Damiani Opera*, Romae 1606—1640, 4 t., Paris 1642. 1663; *Vita Gelasii II a Pandulpho pisano, ejus familiari conscripta*, amplissimis comment. illustrata, Romae 1638 4-o (przedruk. Muratori, w *Scriptor. rer. ital.* t. III); *SS. Isidori hispalensis, Ildephonsi toletani et Gregorii card. ostientis vitae*, scholiis illustr. et *Opuscula quaedam S. Isidori*, nondum edita Romae 1616 4-o; *De singulari primatu S. Petri* i *De romano S. Petri domicilio*, ap. *Roccaberti* Bibliotheca Pontificia t. VII. Człowiek to był wielce oczytany, chociaż krytyki nieraz brak w nim widać. Ob. *Ziegel-*

bauer, Hist. literaria ord. S. Ben. p. III c. 4 §. 8. Cf. *Hurter*, Nomenclator literarius, I 846. *X. W. K.*

Cajot (czyt. Każo). **1.** Jan Józef, benedyktyn kongregacji S. Vannes, ur. w Verdun 1726 r., um. 7 Lip. 1779, pozostawił dzieła: 1) Starożytności miasta Metz (*Antiquités de Metz*), 1760; 2) Historja krytyczna kapturów (*Hist. crit. des coqueluchons*), Cologne 1762 in-12; 3) Plagjaty J. J. Rousseau o wychowaniu (*Plagiats de J. J. R. sur l'éducation*), Paris 1766 in-12., C. wykazuje tu, że *Emil* Russa powodzenie swoje zawdzięcza myślom, wziętym z Plutarcha i Montaigne'a; 4) Badanie filozoficzne reguły św. Benedykta (*Examen phil. d. l. règle d. S. B.*), Avignon 1768 in-12. *Grappin*, benedyktyn, napisał z tego powodu swój list krytyczny, Besanç. 1768.—**2.** Karol, brat poprzedniego, także benedyktyn, ur. 17 Sierp. 1731, um. 6 Grud. 1807, napisał kilka dzieł, z których ciekawe: Badania historyczne nad duchem dawnych kolegjów zakonu św. Benedykta, zkąd wywodzą się prawa społeczeństwa do dóbr, jakie ten zakon posiada (*Recherches historiques sur l'esprit* etc), Paris 1787, 2 t. in-8. *N.*

Calandrelli Józef, ksiądz, astronom, ur. 1749 w Zagarola, w państwie kościelném; 4 lata był profesorem filozofji w seminarjum w Magliano, r. 1774, po zniesieniu jezuitów, został w Rzymie profesorem matematyki w kolegjum rzymskiém. Kardynał Zelada zbudował dla niego obserwatorjum astronomiczne, dając mu za adjunkta ks. Conti; r. 1787 został dyrektorem obserwatorjum rzymskiego. Gdy r. 1824 kolegjum oddano napowrót jezuitom, C. przeniósł się do kolegjum św. Apolinarego, mianowany 1825 kanonikiem św. Jana lateranskiego, um. 27 Grud. 1827. Dzieła jego astronomiczne i fizyczne wylicza Biographie univ. t. LIX 549.

Calas Jan, przez długi czas przedmiot zarzutów, czynionych katolikom, z powodu dokonanego na nim morderstwa, na zasadzie niesprawiedliwego sądowego wyroku. Calas ur. 19 Marca 1698 w Lacaparède, w Langwedocji, religji kalwińskiej; d. 19 Paźd. 1731 r. ożenił się z Anną Różą Cabibel, kalwinką, i jako kupiec osiedlił się w Tuluzie, ciesząc się powszechném poważaniem. Miał wiele dzieci i doszedł już do 63 lat, gdy jeden z jego synów, Marek Antoni, człowiek posępnego charakteru, powiesił się w domu ojcowskim, d. 13 Paźd. 1761. Wkrótce wieść się rozeszła, iż własny ojciec go zamordował za to, że, idąc za przykładem jednego z braci, okazał chęć przejścia na religję katolicką. Gdy w skutek tej pogłoski katolicy urządzili nabożeństwo żałobne za nieszczęśliwego Marka Antoniego, a w ludzie okazało się wielkie wzburzenie, uwięziono rodzinę Calas, a naczelnika jej Jana Calas stawiono przed parlamentem w Tuluzie. Parlament, większością 8 głosów przeciwko 5, skazał go na śmierć, naznaczoną za dzieciobójstwo, t. j. na łamanie kołem, chociaż Calas ciągle, nawet brany na tortury, upewniał o swojej niewinności. Egzekucja nastąpiła 9 Marca 1762, a nieszczęśliwa rodzina, której majątek skonfiskowano, schroniła się do Genewy. Wolter, mieszkający w Ferney pod Genewą, poznawszy nieszczęśliwych zbiegów, wraz z adwokatami Eljaszem de Beaumont i Loiseau de Mauleons, uzyskał rewizję wyroku. Parlament paryzki 9 Marca 1765 r. uznał niewinność egzekwowanego Jana Calasa. Ludwik XV kazał zwrócić majątek rodzinie i podarował jej 30,000 liwrów. Parlamentu tuluzkiego nie pociągnięto jednak do odpowiedzialności, ani też ukarano tych, którzy dali pobudkę do nieszczęśliwego procesu. Z tego powodu ani wyrok paryzkiego parlamentu, ani rozporządzenia królewskie

nie znalazły łaski u fanatycznych przeciwników „katolickiego" fanatyzmu. Poeci i malarze skwapliwie wyzyskali tę historję. *Blin de Sainmore* 1765 wydrukował śpiew heroiczny pod tytułem: J. Calas, à sa femme et à ses enfants; *C. F. Weisse* napisał niemiecką tragedję: Der Fanatismus, oder Jean Calas, Lipsk 1780. Podobne dramatyczne utwory wydali we Francji: *M. Laya* 1790, *Chénier* 1791, *Th. le Mierre* 1790. Literatur und Theaterzeitung für 1780 zamieściła akta procesu. Cf. Mémoire de Donat Calas pour son père, sa mère et ses frères, 1762 przez *Woltera*, który przy tej sposobności wydał sławną swoję książkę: Traité sur la tolérance a l'occas. de la mort de J. Calas, Paris 1763 i później. Mémoires à consulter et consultation pour la dame Anne-Rose Cabibel etc. p. *Elie de Beaumont*, Paryż 1762. Mémoire pour Donat, Pierre et Louis Calas, par Loiseau de Mauléons, Paryż 1762. Dokumenty tej sprawy znajdują się w największym komplecie w *de la Ville*, Continuation des causes célèbr., Paris 1770 tom I. *Coquerel* (pastor protest.), Jean C. et sa famille, Paris 1858. Ob. także dzieło ks. *Adrjana Salvan*, Hist. du procès de Jean Calas à Toulouse, d'après la procédure authentique et la correspondance administrative, Toulouse 1863 8-o (2 fr.). *W. B.*

Calassio Marjusz, włoch, zak. św. Franciszka, † 24 Stycz. 1620 r. Zapalony miłośnik i propagator nauki języka hebr. Opowiadają o nim, że nigdzie się nie ruszył bez książki hebrajskiej; nawet w dniu swej śmierci odmawiał psalmy po hebrajsku. Paweł V Pap. uczynił go jeneralnym nauczycielem tegoż języka w szkołach Rzymu i nadał tytuł doktora, przeciw ustawom zakonu francisz. Oprócz *Grammatica*, *Canones generales lingua sanctae et Dictionarium hebraicum*, ułożył *Concordatiae ss. biblior. hebraicor.*, Romae 1622 4 t. f., 2-e wyd. Londini 1747. Ob. *Joannes a S. Antonio*, Biblioth. francisc. II 330, ap. *Hurter*, Nomenclator literar. I 365. *X. W. K.*

Calatrava, zakon rycerski. Miasto Calatrava, leżące na granicy posiadłości maurytańskich w Andaluzji, było wielkiej wagi dla Kastylji, bo panowało nad wąwozami do niéj prowadzącemi. Templarjusze, którym powierzona była obrona tego miasta, ustąpili po 8 latach, niewidząc możności utrzymania się tam dłużej. Wówczas król Sancho III r. 1158 obiecał miasto na własność tym rycerzom, którzyby je przeciwko Maurom obronili. Dzieła tego podjął się Rajmund, opat cysterskiego klasztoru w Fitero, w Nawarze, i rycerz Diego Velasquez; ci, w połączeniu z cystersami i pewną liczbą rycerzy, zawiązali zgromadzenie rycersko-zakonne, pod regułą cysterską, zatwierdzone przez Papieża Aleksandra III r. 1164. Później oddzielili się rycerze od zakonników i wybrali na pierwszego swego wielkiego mistrza *Garcias'a de Redon*, nie zrywając jednak zupełnie z cystersami, a mianowicie z opactwem francuzkiém Morimond, które miało nad nimi supremację. Rycerze składali ślub czystości na 16 lat, z mieczem przy boku spali i pracowali. Początkowo duchowni brali także udział w walce z niewiernymi, ale Stolica Apost. zabroniła im tego. Liczba rycerzy mnożyła się znacznie, a z nią szły zwycięztwa nad Maurami i bogactwo zakonu. Gdy jednak r. 1197 Calatrava wpadła w ręce Maurów, rycerze przenieśli się do Salvatiera i nosili nazwę tego miasta, dopóki nie odzyskali pierwotnej swej stolicy. Rozdwojenia w zakonie skłoniły Papieża Innocentego VIII do połączenia r. 1487 wielkiego mistrzostwa z koroną hiszpańską; rycerze zaś otrzymali pozwolenie żenienia się raz,

i obowiązek bronienia Niepokalanego Poczęcia Najśw. Panny. Od 1808 r. zakon ten uważany jest tylko jako świecki, orderowy. Cf. *W. J. Prescott*, Gesch. d. Regierung Ferd. u. Isabella's, aus d. englischen, Lpz. 1842 s. 249. Od r. 1219 zakon miał także zakonnice, zwane *komandorkami Calatrava*, które przed przyjęciem musiały składać wywód pochodzenia od przodków nieskażonej sławy, nosiły habit cysterski i w Almagra miały wspaniały swój główny klasztor. Cf. *Adr. Arcelin*, Morimond et les milices chevaleresques d'Espagne et de Portugal, Chaumont (1866) 40 s. 42. (*Fehr.*). *N.*

Calderon de la Barca Henao y Riano, jeden z najznakomitszych pisarzy dramatycznych; genialne jego dramaty przejęte są duchem ściśle katolickim. Ur. 1 Stycz. 1601 r. w Madrycie z starożytnéj szlacheckiej rodziny. Od dziewiątego roku uczył się w szkole jezuickiej w Madrycie, w 13 roku udał się na uniwersytet do Salamanki, gdzie odznaczał się pracą i zdolnością. Talent poetycki wcześnie się w nim objawił. Panowie dworscy wzięli go w opiekę; otwierała się dlań świetna karjera na dworze Filipa IV (1621—1665), który na teatr wielkie wydawał sumy. Ale z jednej strony pragnienie obejrzenia świata, z drugiej wstręt do miękkiego życia dworskiego, pociągnęły go do żołnierki (1625). Był w Niderlandach i we Włoszech, ale pisał i wśród wojennego życia. Tymczasem król Filip IV, ujrzawszy przedstawionych kilka sztuk jego, wezwał 1635 r. poetę do kraju, oddał mu kierunek teatru dworskiego, przez co hiszpański teatr stał się szkołą moralności. Calderon w XVII w. tém zrobił go dla religji i Kościoła, czém pod koniec XVIII w. Lessing, Schiller i inni zrobili go dla sprawy racjonalizmu. C. obok uczucia piękna, miał poczucie straszliwego znaczenia znikomej chwili życia, dla tego r. 1651 wstąpił do stanu duchownego; r. 1653 wyświęcony na kapłana w Toledo. Dla niewyczerpanej swoj twórczości poetyckiej, Calderon ceniony był wysoce na dworze; król przywołał go do siebie, dał kapelanję pałacową. R. 1663 C. został członkiem kongregacji św. Piotra, 1666 r. przełożonym. W 81 r. życia jeszcze pisał ostatnie swoje dzieło *Hado y divisa*. Um. 25 Maja 1687, w Zielone świątki, pochowany w kościele San Salvador w Madrycie. Przyjaciel jego i bjograf *Jan de Veros Tassis y Villareol*, zamierzywszy wydać razem wszystkie jego prace, do r. 1694 wydał 107 sztuk w 9 t. X tom nie wyszedł wcale. C. pozostawił 127 *comedias* (dramatów), z których 108 drukowanych, i 95 *autos sacramentales* (mysterja), z których 73 druk., nadto 200 *laos* (przygrywki) i 100 *saynetes* (intermezza z muzyką i tańcem), nadto wiele pieśni, sonetów i. t. p. w części tylko drukowanych. C. długo uważany był w Hiszpanii za księcia dramaturgów. Najzupełniejsze wydanie jego autos (73 i tyleż *laos*) ogłosił *Jan Fernandez de Apontes*, Madryt 1759—1760, 6 t. in-4; tenże wydał 112 sztuk, Madr. 1760—1763, w 11 t. in-4. Odtąd nie słychać o nowych wydaniach w Hiszpanji aż do r. 1849—51, t. j. do madryckiego wydania w 4 tomach przez *Jana Eugenjusza Hartzenbusch'a*, znakomitego poetę hiszpańskiego (u Brockhausa w Lipsku wyszło r. 1827—1830 hiszp. wyd. w 4 t. in-4). Hiszpańscy literaci, przejęci duchem racjonalistowskim, poczęli z francuzka przedrwiwać najgenialszego poetę swojego kraju. I nic dziwnego. C. był hiszpańskiego dawnego ducha. Pomimo całej nędzy owego czasu, żył w nim jeszcze ów duch, który przeciwko mahometyzmowi i judaizmowi w 500 letniej walce wysoko trzymał chorągiew krzyża. Religja

była dlań główną, ukochaną sprężyną duszy, a jego dzieła ciągłym hymnem na cześć Boga. Po Bogu kochał on swój kraj najwięcej. Widział ostatnich Maurów z Hiszpanji wygnanych, w Ameryce widział zwycięztwa krzyża, ale zarazem widział upadającą potęgę Hiszpanji. Rozumiał on dobrze, że tylko Kościół może kraj ten podtrzymać i dla tego starał się w swoich współrodakach rozbudzić starego kościelnego ducha.' *Göthe*, *Platen*, a szczególniej *A. W. Schlegel* na nowo podnieśli znaczenie Calderona jako poety (tłumaczyli go na niemiecki język: *Schlegel*, *F. D. Gries*, *Malsburg*, *Eichendorff* i *Lorinser*, Regensb. 1856—57 r. 2 t.). Podziału sztuk Calderona robić trudno, najwłaściwiej nazwaćby je można wszystkie z Eichendorffem „dramatami duchownemi," ponieważ w największej świeckich nawet sztukach panuje duch chrześcjańsko-hiszpański, ze swoją kościelnością, ze swoją mystyczną miłością, ze swoją pogardą śmierci, wypływającą z żywego poczucia nieśmiertelności. Za najznakomitszą z jego *gran comedias* (tragedji) uchodzi „Niezłomny książe," gdzie żyjący w XV wieku infant portugalski Ferdynand przekłada najstraszliwszą niewolę w Fezie, nad dopuszczenie najdrobniejszego uszczerbku dla Kościoła, na rzecz nieprzyjaciół krzyża. Cf. *A. W. Shlegel*, Vorlesungen über dramat, Kunst u. Literatur; *Sismondi*, De la lit. du midi de l'Europe, t. IV 3 wyd. Paris 1829 (autor ten idzie za Schleglem, choć wyrzuca mu zbytni dla Calderona entuzjazm; złośliwie i niedorzecznie nazywa Calderona *poetą inkwizycji*); *Heiberg*, Commentatio de poeseos dramaticae genere hispanico, praecipue de P. Calderone, Hafn. 1817; *Schmidt*, Die Schauspiele C-s, Elberf. 1857. W *Gazecie Warsz.* 1861/2 r. studja o liter. dram. hiszp.

Caleca Manuel, grek, dominikanin, um. na wyspie Mitylene 1410 r. Caleca pragnął pojednania greków z łacinnikami; dzieła jego w tym celu pisane niepospolitej są wartości. Jego *Cztery księgi o pochodzeniu Ducha Św.* przetłumaczone, z rozkazu Papieża Marcina V, przez Ambrożego kamedułę, wydał Stevart w Ingolsztadzie 1616 r. in-4; znajduje się też w XXVI t. lyońskiej Bibljoteki Ojców. Tamże znajduje się łacińskie tłum. dwóch traktatów Manuela: *O istocie i działaniu Bożém; O wierze i zasadach wiary katolickiej.* Wiele dzieł tego autora spoczywa jeszcze w rękopismach różnych bibljotek włoskich, niemieckich i w paryzkiej.

Calendarii fratres. Bractwo to składało się ze świeckich i duchownych osób, zgromadzało się w domach brackich zwanych *kalandami* (Caland, Calandshof), nie koniecznie 1 dnia każdego miesiąca (calendae), jakby wnosić było można z nazwy bractwa, lecz tylko 2 lub 4 razy w rok. Najdawniejsza wiadomość o tém bractwie datuje z 1226 i tyczy kalandy w Ottbergu. Celem bractwa było utrzymanie chrześcjańskiego obyczaju i przyjaźni pomiędzy braćmi i kassy wspólnej na uroczysty pogrzeb i modlitwy za zmarłych. Przełożony bractwa nazywał się dziekanem, niekiedy proboszczem, rzadziej provisor generalis. Kalandy kwitnęły szczególnie w Niemczech północnych, opatrzone bogatemi fundacjami i przywilejami. W niektórych miastach bracia dzielili się na dwie kalandy: większą, szlachecką, i na mniejszą, plebejuszowską. Na zebraniach odbywały się wspólne uczty, które zczasem wyrodziły się w nadużycia. Ztąd przysłowie u Niemców: *kalendować cały tydzień.* Nadużycia sprowadziły upadek, a za reformacji zupełne zniesienie tych bractw, których majątek na skarb pu-

bliczny pozabierano. Cf. *Feller*, Oratio de fr. calendariis, Lpz. 1691; *Blumberg*, Ueber die C., Chemn. 1721; *Ledebur* w 4 t. Märkische Forschungen, Berl. 1850. *N.*

Calepinus Ambroży, ur. w Calepio, mieście włoskiém. augustjanin, † 1510 v. 1511 r. w klasztorze w Bergamo, mając lat przeszło 80. Najwięcej mu sławy zjednał Słownik łaciński (*Dictionarium linguae latinae*), bardzo często do XVIII w. przedrukowywany. Pierwsze wydanie (tylko po łacinie) Venet. 1502, drugie 1509 fol. Sami Aldowie (drukarze weneccy) między r. 1542 a 1592 blisko 20 razy go przedrukowywali (*Renouard*, Annales de l'imprimérie des Alde). Następne wydania coraz więcej się pomnażały i do niepoznania zmieniały: imię jednak pierwszego autora nosiły, a nawet, przez skrócenie *Kalepin'ami* je nazywano (Calepinus *septem linguarum*, C. *decem lingg.*, C. *undecim lingg.*). W Kalepinach tych są i polskie wyrazy, lubo często do niepoznania przekręcone. Przerabiali Kalepina: *Badius Ascensius* (Paris. 1510), *Jacobus Montanus* (Paris 1539, dodał greckie wyrazy), *Konrad Gesner* (Basil. 1578, dodał *Onomasticon viror. locor. et rer.*), *Basilius Faber* (p. t. Thesaurus lat. linguae), *Jacobus Facciolati* (Patav. 1718), *Passeratus* i inni (Ob. *Henr. Böckleri*, Bibliogr. crit. s. 26). Oprócz Słownika, napisał Kalepin *Vitam B. Joannis Boni* († 1249) *eremitae ord. S. Augustini lib. III*, ap. *Bolland.* Acta ss. 22 Octobr. Cf. *De Backer*, Biblioth. des ecriv. d. l. comp. de J. 2 ed.; art. *Cerda.* Christop. Sandius w *Biblioth. Anti-Trinitarior.* s. 82 nadmienia, że Piotr Maczyński (Mączyński), szlachcic polski, wytłumaczył Kalepina na język polski. Cf. *Wiszniewski*, Hist. lit. pol. VI 137. *X. W. K.*

Calles Zygmunt, historyk, ur. w Wiedniu 1696, w 15 r. życia wstąpił do jezuitów; był profesorem historji w uniwers. wiedeńskim; † 3 Stycz. 1761 r. Oprócz panegiryków, napisał: *Annales Austriae ab ultima aetatis memoria ad Habsburgicae gentis principes deducti*, Viennae 1750 f. w 2ch częściach. Rozpoczęte przez jezuitę Steyerer *Registratur aller Brieff des Stiffts Meissen*, Calles dopełnił i wydał p. t. *Series misnensium epporum*, Ratisbonae 1752 4. *Annales ecclesiastici Germaniae ex antiquis sacrae augustaeque historiae monumentis collecti*, Viennae 1756—1769, 6 t. w. 7 vol. fol. i in. Ob. *De Backer*, Bibl. des ecriv. d. l. comp. de Jes. t. I ed. 2a. *X. W. K.*

Calliculae (od κάλλος-piękny), krążki metalowe lub materjalne, jakiemi starożytni zdobili swoje szaty. Chrześcjanie, nie wyróżniający się od innych ludzi ubraniem, używali tego stroju przy tunikach i innych częściach ubrania. Ztąd o nich wzmianka w pomnikach starożytności chrześcjańskiej. Tak ś. Perpetua opowiada, że w widzeniu pokazał się jej djakon Pomponius w szacie białej, ozdobionej tego rodzaju krążkami, habens multiplices calliculas (Act. s. Perpet. et Felicit. c. x ap. *Ruinart*). Cf. *Martigny*, Dict. d. antiquités chr. *N.*

Callinicus święty (23 Sierpnia), pierwszy tego imienia patrjarcha konstantynopolitański; patrjarchat jego przypada na czasy Justynjana Młodszego czyli II (685—695), od którego wiele wycierpiał. Złemu temu cesarzowi przyszło do głowy żądać od patrjarchy, aby ten zarządził modły o zawalenie się kościoła metropolitalnego; a gdy patrjarcha niedorzeczną tę i bezbożną propozycję odrzucił, kazał mu nos urznąć, język wyrwać i do Chersonezu go na wygnanie skazał. Gdy Justynjan został złożony

z tronu, C. wrócił i za następców jego: Leoncjusza (695—698) i Tyberjusza III (698—705), był w Konstantynopolu. R. 705 Justynjan na nowo tron pozyskał, wygnał Callinica do Rzymu, a nareszcie kazał go w dół wrzucić i wapnem zasypać. Po 40 dniach znaleziono jeszcze świętego żywym i wydobyto go zdołu, ale po 4 dniach zasnął w Panu. Cf. *Stadler*, Heiligenlex. Ob. *Bolland.* Acta ss. August. t. IV. *N.*

Calmet (*czyt. Kalme*) Augustyn, ur. 1672 w Mesnil la Horgue, pod Commercy w Lotaryngji, r. 1688 wstąpił do benedyktynów kongregacji S. Witona i Hidulfa; r. 1698 był nauczycielem filozofji i teologji w opactwie Moyen-Moutier; r. 1715 przeorem w Lay, 1718 opatem w Nancy, 1728 opatem w Senones; był dwa razy prezydentem zgromadzenia; nie przyjął biskupstwa ofiarowanego mu przez Papieża Benedykta XIII, um. świątobliwie 25 Paździer. 1757 r., jako opat w Senones. Głównie pracował nad Pismem św. R. 1707 począł wydawać w Paryżu swój obszerny i szacowny komentarz p. t. *La s. Bible en latin et en français avec un commentaire littéral et critique*, dokończony 1716 r. w 23 t. in 4, 2 wyd. Paryż 1714—20 w 26 t. i wyd. pomnożone tamże 1724 w 9 t. in f. J. D. Mansi komentarz ten przełożył na język łaciński, Luca 1730—38 w 9 t. in f., 2 wyd. Augsb. 1756 in f., 3 wyd. Würzb. 1789—93 in 4. C. zamierzył tu wykładać przedewszystkiém znaczenie literalne Pisma św. i tym sposobem uniknąć rozwlekłości komentatorów, zapuszczających się w wykład moralny, allegoryczny i typologiczny; ale chciał dać wykład pełny i dla tego nie ograniczał się na krótkich tylko objaśnieniach. Pomimo powszechnej wziętości, jakiej używał jego komentarz (nawet protestanci odzywali się o nim przychylnie: cf. *Rathlef*, Gesch. jetzt lebenden Gelehrten, Th. 1 s. 69), wystąpili z przyganą *Ryszard Simon* (ob.) i *Stefan Souciet*, jezuita paryzki. Słusznie zarzucić mu w rzeczy saméj można, że niekiedy omija trudności, bez ich rozwiązania, poprzestając na zestawieniu różnych objaśnień i zostawiając czytelnikowi wybór, zazwyczaj nie łatwy. Jako dopełnienie do komentarza ułożył C. słownik biblijny: 2) *Dictionnaire historique et critique, chronol. géograph. et littéral d. l. Bible*, Paris 1722, 2 t. 4o; *Supplement* (ib. 1728) ma tytuł: *Bibliothèque sacrée ou Catalogue de meilleurs livres* que l'on peut lire pour *l'intelligence de l'Ecriture S.*, i podzielony jest na 5 ksiąg, z których 1a jest katalogiem ksiąg introdukcyjnych, konkordacji, gramatyk i słowników do języków wschodnich; 2a zawiera literaturę starożytności hebrajskich; 3a o wydaniach Biblji; 4a o komentatorach Starego Test. porządkiem ksiąg św.; 5a o komentatorach Nowego Test. Dykcjonarz ten, oprócz przedruków (Genewa 1728, Paryż 1730, Tuluza 1783, ed. Migne, Paris 1846), przetłumaczony został na łacinę przez J. D. *Mansi* (*Dictionarium biblior.*, Lucca 1725, Augsb. 1729 4 t. f., Venetiis, 1734 2 t. f.), na ang. przez Jana Colson i Oyley (Lond. 1732, a z dodatkami Taylora ib. 1817), na holend., na niem. przez *Glöknera* (Wörterb. d. heil. Schr., Lignica 1751—54) i *Gläser'a* (Wörterb. d. heil. Schr., Pass. 1835 in-8, zesz. I tylko; więcej nie wyszło). Późniejsi autorowie Dykcjonarzów biblijnych prawie wszyscy Calmeta tylko skracali. Niektóre punkta Pisma św., potrzebujące szerszego traktowania, rozbierał C. w rozprawach szczegółowych, które później, wraz z introdukcją do ksiąg pojedyńczych, oddzielnie były wydawane: 3) *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Ecriture sainte*, Paris 1720. Dzieło to, wielkiej

wartości, wielokrotnie było przedrukowywane i na różne języki tłumaczone (na ang. przez *Sam. Parker*, Oxf. 1726; na łaciński przez *J. D. Mansi*, Luccae 1729, Aug. Vind. 1732 Venet. 1755 etc.; na holend. Rotterd 1728—1733; na niem. pod kierunkiem *J. L. Mosheim'a*, Brem. 1744). Ważném też dla studjów biblijnych jest jego dzieło: 4) *Histoire sainte de l'Ancien et du N. Test. et des Juifs, pour servir d'introduction à l'histoire eccl. de l'abbé Fleury*, Paris 1718 2 t. in 4, przedruk 1725, 1737, 1770; tłumaczone na ang. Lond. 1740; na niem. Augsb. 1759, i łaciń. Augsb. 1788. Oprócz biblijnych, zostawił dzieła historyczne: 5) *Hist. universelle sacrée et profane, depuis le commencement du monde jusque à nos jours*, Strasb. 1735—41, 6 t. C. rozwija tu myśli Bossueta, wypowiedziane w jego Discours sur l'histoire; obszerniéj jednak traktuje biblijną i kościelną (osobliwie dawniejszą) historję, niż świecką. Więcej nierównie cenioną jest jego historja Lotaryngii: *Hist eccl. et civile de Lorraine*, Nancy 1728, 8 t. in f., z rycinami i kartami; 2 wyd. poprawne i powiększone 1745—57 w 7 t., niedokończone. 6) *Comment. littéral, hist. et moral sur la règle de s. Benoît*, Paris 1734. 7) Traktat o duchach i upiorach: *Traité sur les apparitions des esprits es sur les vampires*, Paris 1751, 2 t. in 12. Pomijamy drobniejsze jego prace, wyliczone w życiorysie napisanym przez *Dom Fangé*, jego siostrzeńca, 1763 r. (tłum. na niemiec. Augsb. 1768). *N.*

Calogera Anioł, ur. w Padwie 7 Wrz. 1699 r., pochodził z greckiej rodziny; uczył się u jezuitów; mając lat 17 wstąpił do kamedułów. Um. 29 Września 1768. Wydał zbiór aktów różnych akademji włoskich p. t. *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici*, od 1728. Pierwsza kolekcja zawiera 51 tomów; druga, *Nuova raccolta*, rozpoczęta przez niego 1755, wydawaną była po jego śmierci przez o. Fortunata Mandelli. C. zostawił nadto kilka jeszcze prac literackich. Cf. Biogr. univ. VI. *N.*

Calzolai Piotr (*Petrus Florentinus, Pater Ricordatus*), benedyktyn kongregacji Monte Cassino, ur. na początku XVI w. w Bugiano (i ztąd nazywany Petrus Bugiano), miasteczku Toskanji, znany szczególniej ze swojej historji zakonów, nad którą pracował przez 20 lat. Dzieło to napisane po włosku p. t. *Historia monastica in V libri divisa, trattati per modo di dialogo*, Florencja 1561 in-4, 2 wyd. Rzym 1575. Um. 11 Maja 1581 r., przygotowywując trzecie wydanie. *N.*

Całowanie (osculatio) używane w ceremonjach wszelkich religji, jako znak uszanowania i miłości, służyło za najogólniejszy symbol uczczenia i dało początek łacińskiemu wyrazowi *adorare*, czyli manum *ad ora* applicare. Starożytny ten obrządek używa się często w liturgji, dla tego kard. Bona pieczęcią wszystkich kościelnych ceremonji go zowie: osculum... omnium ecclesiasticarum functionum signaculum et sigillum. Stosownie do okoliczności, różne szczegółowe przybiera znaczenia. Tak, kapłan całuje ołtarz na znak uszanowania dla miejsca, na którém Niepokalany Baranek spełnia cudowną ofiarę, oraz dla uczczenia relikwji świętych, złożonych tamże. Podobnież czyni, ilekroć we Mszy obraca się do ludu, na okazanie, iż w pocałunku tym odbiera pokój miłości od samego Jezusa (którego tu ołtarz przedstawia), a potém w pozdrowieniu przekazuje go wiernym. Przy całowaniu takiém rozciąga ręce na ołtarzu, jakby obejmował samego Jezusa; rubryki zaś przestrzegają, iżby czyniąc to, złożył je na ołtarzu w równej od ciała odległości

i dotknął się usty środkowej części mensy ołtarzowej, przyczem najprzód w tył nieco usunąć się trzeba. We Mszy św. dziewięćkroć bywa całowanie ołtarza i dziesiąty raz przy dawaniu djakonowi pocałunku pokoju (ob. Pax).—Z przepisu kościelnego całuje też kapłan niektóre sprzęty i naczynia św. na znak uszanowania, które ostatecznie odnosi się zawsze do osoby Chr. W tym celu, np. przeczytawszy Ewangelję, całuje pierwsze jej słowa, wyjąwszy we Mszy żałobnej, lub odprawianej w obec biskupa, bo w tym drugim razie niosą mszał do pocałowania osobie wyższej godnością od zwyczajnego kapłana. Patenę całuje także na Mszy w oracji Libera nos, wprzód się nią przeżegnawszy.—Z ubiorów kościelnych całuje kapłan humerał, manipularz i stułę: wszystko na środku, gdzie krzyż wyrobiony. Podobnież czyni zdejmując je, a to według starego zwyczaju, zaświadczającego uszanowanie ku tymże. Klerycy, asystujący kapłanowi do Mszy uroczystej, całują przy ubieraniu się też same szaty św., a nadto rękę celebransa, jako ministra Chrystusowego, po odśpiewaniu epistoły, przy odbieraniu błogosławieństwa na śpiewanie Ewangelji i podając mu lub przyjmując od niego jakie św. naczynia. W tym ostatnim przypadku całują najprzód rękę, potém przedmiot przyjmowany; w pierwszym zaś przedmiot podawany, a po nim rękę odbierającą. We Mszach żałobnych opuszczają się wszystkie te oznaki czci osoby i przedmiotów; a także przy podawaniu kadzidła na Mszy z wystawieniem, gdy sam tylko Najśw. Sakr. ma być kadzony (*Herdt*, Liturg. Prax. II 2 n. 70).—Pierścień biskupa całuje kler i wierni przed przyjęciem z rąk jego Kommunji św., na znak jedności wiary i posłuszeństwa duchownym pasterzom.—Całuje się wreszcie i trzewik papiezki, na którym jest krzyż, a to także celem objawienia głębokiego uszanowania dla namiestnika Jezusa na ziemi. Wprawdzie pocałowaniem ręki dostatecznie to wyraziłby można; lecz wieki uświęciły ten zwyczaj, dla dokładniejszego wyrażenia i uczczenia w nim osoby Jezusa. Nie brak do tego pobudek wyższych, jakie żywa wiara i gorąca pobożność w Ewangelji znaleść umiała. Czytamy tam o św. Janie Chrz., iż opisując godność boską Messjasza, wyrzekł: „nie jestem godzien, abym rozwiązał rzemyk u trzewika jego" (Jan 1, 27), i o św. Marji Magdalenie, iż usłyszawszy słowa przebaczenia, nie chciała poprzestać „całować mu nogi" (Łuk. 7, 38); i znowu o samym Chrystusie Panu, umywającym nogi Apostołom przed męką swoją i toczącym spór o to z Piotrem św. (Jan 13, 5). Zastosowano więc pierwsze ustępy ewangeliczne do namiestnika Chrystusowego, a z trzeciego wyrozumowano, że jeśli Syn Boży uważał za potrzebne tak dalece się upokorzyć, aby Apostołom nogi umywać, to czyż może być zbytecznem dla chrześcjan całować nogi Apostołów, mianowicie ich księcia? Wszakżeż o nich mówi Pismo św. „jako śliczne nogi opowiadających pokój, opowiadających dobra?" (z Izajasza pr. do Rzym. 10, 15). Oni w miejsce Chryssusa pracują (2 Kor. 5, 20), więc pobożność chrześcjańska przeniosła uszanowanie Chrystusowi należne na jego zastępcę. Krzyż, postawiony nisko na trzewiku papiezkim, podnosi do niebios zasługę zniżających się z wiarą do ucałowania go: tak to pojmuje umysł pełen prostoty ewangelicznej. Nie ma jednak żadnego prawa kościelnego, któreby nakazywało całować nogę Papieża: zwyczaj tylko dawny, odnoszący się szczególnie do urzędowych i uroczystych audjencji; na prywatnych bowiem posłuchaniach najczęściej podaje Papież rękę do ucałowania. Monarchowie nawet chrześcjańscy oddawali niegdyś Papieżom uszanowanie przez ucałowanie nogi:

tak miał postąpić ces. Konstantyn W. z Papieżem Sylwestrem św., tak uczynił Justynian z Agapitem, Fryderyk Rudobrody z Aleksandrem III w Wenecji, i Karol V z Klemensem VII; odtąd zaś monarchowie zwyczajnie całują rękę Papieża. *S. Ch.*

Camblak (*Samblak, Szemiwlach, Cemirlakus, Cemiwlak, Czamblak*) Grzegorz, metropolita kijowski, bulgar. Chociaż stolica metropolitalna Rusi była w Kijowie, gdy miasto to podupadło, metropolici mieszkali we Włodzimierzu nad Klazmą, potém w Moskwie. Witold, panując nad Rusią, nie rad był, że metropolita z zagranicy rządził w jego dziedzinie, zwołał więc władyków ruskich, którzy r. 1414 wybrali na metropolitę igumena monastyru Pantokratora, uczonego męża Camblaka. Pomimo protestacji Focjusza, metropolity rezydującego w Moskwie, i sporu patrjarchy carogrodzkiego, władykowie zebrani w Nowogródku wyświęcili Camblaka (15 List. 1415). C. sprzyjał unji, był na soborze konstancjeńskim z czterema władykami Rusi. Um. 1420, niedługo po powrocie z zagranicy. Za patronkę Rusi uznał ś. Parascewję (Praxedę) z Ternowy, bulgarkę (14 Paźdz.), której opisał żywot. *N.*

Cambray, *Camaracum, Cameracum, Cammerich, Kamrijk*, było oddawna znacznem miastem w krainie Nervi'ów i kwitnęło w czasie wtargnięcia Franków do Galji (początek V w.). Za czasów Klodoweusza (481—511) rezydował tam król Franków Ragnacharius, którego Klodoweusz pokonał. Po śmierci Lotara II przypadło Karolowi Łysemu (870). Za cesarzów niemieckich, którzy zresztą o jego posiadanie nieraz wojowali, tak z hrabiami Flandrji jak i z królami francuzkimi, było uznane za wolne miasto ś. cesarstwa Rzymskiego. R. 1582 wpadło w ręce Francuzów; Hiszpani odebrali je 1595 i wcielili do Niderlandów hiszpańskich. Od 1677 miasto jest francuzkiem. Za pierwszego biskupa uważają niektórzy (*Massaeus*, Chronicorum multiplic. histor.) *Djogenesa*, który przez Papieża Syrycjusza (385—398) miał być posłany, w Rheims na biskupa kambrejskiego wyświęcony i wczasie napadu Wandalów męczeńską śmiercią zabity. Podanie to jednak nie wiele ma wiary, bo pierwszy z niém występuje dopiero Massaeus, pisarz XVI wieku. Słuszniej *ś. Vedast* (v. Vaast) może być uważany za pierwszego biskupa. Zasłużonego tego kapłana (z powodu nawrócenia Klodoweusza) poświęcił ś. Remigjusz na biskupa atrebateńskiego (Arras). Ztąd rządził Vedast i w Cameracum, gdy to dostało się Klodoweuszowi. Po nim nastąpił *ś. Dominik* ok. 540, a ok. 545 *ś. Vedulf*. Za tego ostatniego miała być stolica biskupia przeniesiona z Atrebatum do Cameracum. Pewną jest rzeczą, że jego następca *s. Gaugericus* (St. Gery) ok. 580 w C. rezydował († 619). Stolice obie były połączone aż do śmierci 28 biskupa, *Gerarda II*. Kanonicy atrebateńscy prosili Pap. Urbana II o własnego pasterza: Papież zlecił Raynoldowi, arcyb. remeńskiemu, wyświęcić na biskupa tego, kogo wybierze duchowieństwo i lud w Arras. Wybór padł na *Lamberta*, kanonika congregationis insulanae. *Gualcherus* (Gualtherus?), biskup kambrejski, protestował przeciwko tej zmianie, ale sobór w Clermont (1095) uroczyście ją zatwierdził, a Gualchera za opór i symonję ze stolicy złożył. Bł. *Odo* (od 1105) był jednym z najznakomitszych tamtejszych biskupów. Jest autorem wielu homilji, objaśnienia kanonu Mszy św., traktatu *De blasphemia in Spiritum s.* i innych pism. Nieszczęsny *Robert z Genewy* był 62 biskupem od r. 1368, kardynał 1372. Gdy Urban VI surowo-

ścią oburzył pko sobie kardynałów, ci z planami odszczepieńczemi opuścili Rzym i Roberta wybrali na antypapieża, który pod imieniem Klemensa VII rozpoczął szereg zgubnych dla Kościoła antypapieży (1378—1394). Trzecim jego następcą na stolicy biskupiej był *Piotr ab Alliaco* (ob. Ailly Piotr). Paweł IV, Papież, 12 Maja 1559 r. wyniósł stolicę Cambray (dotychczas należącą do metropolji remeńskiej) do godności metropolitalnej, poddając jej biskupstwa: Arras, Tournay, St. Omer i Namur. Pomiędzy arcybiskupami stolicę tę wsławił *Fenelon* (ob.). Niestety! trzecim zaraz po Fenelonie arcybiskupem był nędzny *Dubois*. Za rewolucji straciło Cambray swoje prawa metropolitalne. Konkordat z 1801 wznowione to biskupstwo poddał metropolji paryzkiej; od r. 1841 jest znowu arcybiskupstwem, z jednym sufraganem w Arras. Wspaniała katedra gotycka z rozkazu dyrektorjatu 6 Cz. 1786 została za liche pieniądze (120,000 fr. papierami, t. j. 3,600 fr. rzeczywiście) na rozebranie sprzedaną. Udało się katolikom zabrać głowę i część kości Fenelona, które spoczywają teraz od 26 Paźd. 1822 r. w nowej katedrze, niegdyś benedyktyńskim opackim kościele.—Djecezja ma 67 probostw 1 i 2 klassy, 565 sukkursalji, 182 etatowych wikarjatów; wiernych r. 1863 liczono 1,303,380. Kapituła składa się z 6 wikarjuszów jeneralnych, 10 kanoników, 28 kan. honorowych. Seminarjum większe mają lazaryści, mniejsze kapłani świeccy. W djecezji znajdują się: jezuici w Lille, angielscy benedyktyni 1 klaszt., redemptoryści 3, bracia miłosierdzia Jana Bożego 1, rekolleci 1, zakonnicy towarzystwa Marji 1, kapucyni 1, trapiści 1, maryści 1, bracia szkolni w wielu miejscach, braciszkowie Marji 1, bracia świętej jedności 1, bracia nauki chrześcjańskiej 4, świętego Gabrjela 1, i wiele zgromadzeń żeńskich. Sobory: 1) djecezjalne, odbyły się 1105, 1307, 1550 i 1613; 2) prowincjonalne, 1563, 1567, 1586, 1631 i 1681. Cf. Gallia Christiana III 1..; *Neher*, Kirchl. Geographie u. Statistik 1, 444. *Michaux ainé*, Notice historique sur les circonscriptions ecclesiastiques anciennes et modernes du diocèse de Cambrai, Avesnes, Valenciennes, 1867, in-8 s. XVIII 437. *N.*

Cambridge (czyt. *Kembrydż*), *Cantambrigia*, *Camboricum*. Uniwersytet tego miasta: zarówno jak wszystkie starożytne uniwersytety, powstał ze szkoły kościelnej. Miasto, według tradycji, było kolonją rzymską, której szkoły były uczęszczane przez młodzież zarówno rzymską jak brytańską. Ale czy ta tradycja da się historycznie udowodnić, czy nie, w każdym razie nie podobna z owych czasów wywodzić początków uniwersytetu. Dopiero po strasznych wojnach duńskich, które ciężki zadawały cios cywilizacji angielskiej, w końcu XI w. pięciu nauczycieli ze szkoły klasztornej w Saint-Evroul, we Francji, osiedliło się we wsi Cotemham, niedaleko Cambridge leżącej. Ztamtąd codziennie udawali się na prelekcje do Cambridge, gdzie już poprzednio Sigebert, król Ost-Anglów, założył (w VII w.) szkołę. Po 2 latach ani spichrz przez nich wynajęty, ani nawet kościół miejscowy pomieścić nie mógł słuchaczy. „Bardzo rano rozpoczynały się wykłady, osobno wykładano gramatykę Prisciana dla początkujących, jednocześnie logikę według Arystotelesa dla więcej już rozwiniętych, potém retorykę według Quintyliana i Cycerona, nareszcie teologję dla księży i dla tych ze słuchaczy, którzy już byli usposobieni do słuchania nauk wyższych, przebywszy etykę, czyli *trivium*, t. j. gramatykę, retorykę i djelektykę; fizykę, czyli *quadrivium*, t. j. arytmetykę, geometrję, mu-

zykę i astronomję. W krótce te wykłady takiego nabrały rozgłosu, że już przed końcem XII w. Cambridge dostarczało całej Anglji profesorów." (Cf. Hist. Lit. IX 106). Edward III r. 1333 obdarzył szkołę ważnemi przywilejami i bogatemi funduszami. Jakób I r. 1604 dał uniwersytetowi prawo wysyłania dwóch posłów do parlamentu. Najdawniejsze kolegjum jest św. Piotra (1257); najbogatsze Trinity-College (od 1546). Uniwersytet składa się z 17 zakładów naukowych (kolegjów), leżących w różnych stronach miasta, ale połączonych ogrodami i alejami. Każde z tych kolegjów ma swoje oddzielne zabudowania, bibljotekę, sale jadalne etc. i stanowi oddzielną korporację, w której nauczyciele i uczniowie wspólnie mieszkają i jadają. Uczących się bywa tu przeszło 3,000. Uniwersytet cały jednę stanowi korporację; pod jéj nadzorem i zarządem zbiorowym zostaje wielka (publiczna) bibljoteka uniwersytecka (17,000 tomów i przeszło 4,000 rękop.), drukarnia, obserwatorjum i należące do uniw. gabinety. Cf. art. Uniwersytety; *Hurter*, Gesch. d. Papst. Innocenz III t. IV, 574; A history of the univ. of. C., 2 t. Lond. 1815; *Fuller*, A history of the univ., of C. ib. 1840, i corocznie wychodzący *Kalendarz uniwersytecki*.

Camelin Antoni, dr. filozofji, profesor seminarjum krakowskiego, napisał: *Actus theologico-scholasticus de Sanctissimo Missae sacrificio, de ritibus sacris ac de rubricis*, Crac. 1773 in 4 ark. 2.

Camera Apostolica, inaczej Pontificia, zarząd państwa kościelnego i jego skarbu. *Camera* w średnich wiekach oznaczała miejsce, w którém przechowywały się skarby, ztąd w ogóle *camera* znaczy *skarb*. *Camerarii apostolici* nazywali się mający pieczę o skarbie Kościoła rzymskiego (dawniej *arcarii*, *sacculari*, *vestararii*). Przełożony camerae nazwany został po włosku camerlengo (camerlingo, camarlingo) aerarii quaestor. W XIV w. camerlengo miał trzech od siebie zależnych urzędników (*clerici camerae*), których liczba wzrosła później do dwunastu; że zaś jednemu z nich zlecał straż skarbu, ztąd powstał urząd podskarbiego (*thesaurarius*, *tresoriere*), jaki spotykamy już za Jana XXII ok. 1300. Od Marcina V (1417) Papieże mają dwóch podskarbich: jednego prywatnego (secretus), drugiego publicznego (generalis) camerae ap.—Nadto, camerlengo mając juryzdykcję sądową we wszystkich sporach, które Papież mu pozostawiał, zwykł był wyznaczać do ich załatwiana prałata *audytora*, którego później nominował sam Papież, z tytułem *generalis auditor reverendae camerae ap.* Paweł IV r. 1558 zmienił ten tytuł na *regensa kamery ap.*, stanowiąc, aby ten urząd oddawany był kardynałowi. Ale Pius IV następnego roku przywrócił dawny urząd audytora, który po gubernatorze Rzymu jest pierwszym prałatem dworu rzymskiego. Gubernator, jako vicecamerlengo, wchodzi także w skład kamery apost. od r. 1434.—Trybunał kamery, czuwający nad dochodami skarbowemi i administracją państwa kościelnego, składał się: z kardynała camerlengo, z podskarbiego jeneralnego, z audytora, z 9 członków kamery (clerici camerae), prezydujących w różnych gałęziach administracji krajowej, tudzież z sekretarzy i notarjuszów. Atrybucje tego trybunału, zawsze obszerne, zmieniały się jednak w różnych czasach. Z wyłącznej atrybucji swojej trybunał ten rozpoznawał sprawy finansowe i wszystkie sprawy, idące w apelacji od którego z członków kamery na sąd całego trybunału. Cf. *Luca*, Relatio romanae curiae disc. 40; *Cohellio*, Notit. Card. cap. 59. Pius VII, Leon XII,

a szczególniej Grzegorz XVI zreformowali ten trybunał i określili ściśle atrybucje różnych jego oddziałów; reformy te znajdują się razem zebrane w *Raccolta delle leggi di pubblica amministrazione nello stato pontificio*, Roma 1834. O kamerze ap. pisali: *Alfons Zotto*, Commentaria in constitutiones camerae apost.. Romae 1546; *Balt. Gomez*, Comment. in constit. camerae ap., Parisis 1546. Cf. *Moroni*, Diz. di erud. storico-eccl. VII 1. *N.*

Camera paramentorum (c. de' paramenti) nazywa się zakrystja, w której Papież, mający celebrować, składa mucet, a przywdziewa aparat święty.

Camera secreta pontificia. Tym wyrazem oznaczają się zbiorowo na dworze papiezkim najbliżsi domownicy Papieża, jakimi są prałaci: maggiordomo, mistrz kamery, jałmużnik, zakrystjan, szambelani (camerieri) różnych stopni, duchowni i świeccy. Nazwa *kamery prywatnej* zdaje się pochodzić dopiero z XVII w.

Camerlengo (Camerarius) świętego Kościoła rzymskiego. Miejsce dawnego *vice-domini*, a później *archidjakona*, zajął po XI w. *camerarius* (ob. Camera) w zarządzie dochodów Stolicy św. i skarbu papiezkiego. Z czasem znaczenie jego ciągle się wzmagało. Eneasz Piccolomini (później Pius II) in apologia ad d. Martinum Mayer pisze, iż obowiązkiem camerlinga jest: „czuwać nad całą administracją miasta, opiekować się wojskiem, traktować kwestje polityczne i skarbem zarządzać." W czasie wakującej Stolicy Apostolskiej C. przedstawia zewnętrznie władzę królewską, czuwa nad wykonywaniem rozkazów ś. kolegjum i ma prawo bić monetę ze swoim herbem. Pius VII konstytucją *Post diuturnos* ograniczył jurysdykcję kardynała kamerlinga, zostawiając mu tylko znaczenie ministra skarbu i prezydencję kamery, a uznając innych członków kamery za niezależnych zupełnie od niego w swych funkcjach.—Kolegjum kardynalskie ma także swego kamerlinga (camerarius s. collegii cardinalium) od czasów Leona X, Papieża. C. ten administruje dochodami kolegjum, rozdziela je pomiędzy kardynałów obecnych in curia, nadto regestruje i podpisuje akty konsystorskie (w księdze *Acta consistoriala*) i kongregacji kardynalskich (w księdze *Congregationes capitum ordinum*). Obowiązek ten roczny spełniają z kolei obecni w Rzymie kardynałowie. *N.*

Cameron (czyt. Kemeron) Ryszard, kaznodzieja szkocki prezbyterjański i założyciel sekty *kameronjanów*, odłączył się od presbyterjanów, ponieważ ci uznali supremację królewską w rzeczach religijnych, wyklął króla Karola II, jako fałszerza wiary, i zginął 1682 w potyczce pod Airs Moss. Zwolennicy jego obstawali za dawnym prezbyterjanizmem; nabożeństwo odbywali pod gołém niebem i swoich współwyznawców, uległych królowi i parlamentowi szkockiemu, nienawidzili więcej jeszcze niż episkopalnych; królowi, wydającemu dowolne postanowienia w rzeczach wiary, odmawiali posłuszeństwa i prawa do tronu. Rząd ścigał ich surowo i dla tego pomogli oni Wilhelmowi III do wypędzenia Jakóba II. Roku 1690 kameronjanie (zwani także *kargilitami* od jednego ze swoich kaznodziei) pogodzili się pozornie z prezbyterjanami, ale oburzeni na rozporządzenia grożące im nowym przymusem sumienia i pobudzeni przez fanatycznych kaznodziejów, skupili się orężnie 1790 r. pod Edynburgiem, siłą wojenną dopiero rozproszeni. Z czasem złagodnieli. Dziś mają jeszcze około 15 parafji. *N.*

Camers Jan (właściwie *Ricuzzi Vellini*), franciszkanin, jeden z uczonych XV w., którzy nawięcej przyczynili się do wznowienia studjów klasycznych. Ur. 1448 w Camerino, we Włoszech, był profesorem filozofji w Padwie i prowincjałem swego zakonu. Wezwany na profesora uniwersytu do Wiednia, uczył tam przez 24 lat teologji; um. 1546 czy 1536. Wiele jest jego wydań klasyków, z notami historycznemi i krytycznemi. Cf. Biogr. univ. VI 610. *N.*

Campanella Tomasz, ur. 1568 w Stilo, w Kalabrji, wstąpił do zakonu dominikanów, w Cosenza i w Neapolu uczył się teologji i filozofji. Swojém dziełem 1) *Philosophia sensibus demonstrata* (Neapol 1591), napisaném przeciwko filozofji scholastycznej, obudził podejrzenie o swojej prawowierności; udał się dla tego przez Rzym do Włoch północnych, mieszkał czas jakiś we Florencji, Wenecji i Bolonji, wrócił r. 1598 do Neapolu i do Stilo, ale wkrótce podejrzany o spiskowanie przeciwko rządowi hiszpańskiemu, uwięziony i dopiero 1628 r., na wdanie się Papieża Urbana VIII, uwolniony, przebywał w Rzymie, zkąd jednak, obawiając się nowego ze strony hiszpańskiej prześladowania, udał się 1634 do Francji; um. 21 Maja 1639 w klasztorze dominikanów w Paryżu. C. napisał: 2) *De sensu rerum et magia*, Frankf. 1620, Par. 1636; 3) *Da gentilismo non retinendo*, Par. 1636; 4) *Astrologia*, Lyon 1629, Frankf. 1630; 5) *Prodromus philosophiae instauratae*, Frankf. 1617; 6) *Apologia pro Galilaeo* (an sit contra sacram Scripturam et Patres assertio Copernici de motu terrae et quiete solis), ib 1623; 7) *Philosophia epilogistica realis*, ib. 1623; 8) *Civitas* (*Monarchia*) *solis*, gdzie przedstawia obraz idealnego społeczeństwa. W utopji tej idzie dalej niż Tomasz Moore: w społeczeństwie jego panuje nietylko wspólność dóbr, ale i wspólność kobiet. Na czele w jego państwie stoją kapłani, układ społeczeństwa jest hierarchiczny. Cf. *Tröbst*, Der Sonnenstaat des Campanella, Weimar 1860. 9) *Universalis philosophia*, Par. 1638; 10) *Philosophia rationalis*, ib. 1638; 11) *Discorsi politici ai principi d'Italia*, Neap. 1848; 12) *Monarchia Messiae*, Aix 1633; 13) *Della liberta e della felice suggezione allo stato ecclesiastico*, ib. 1633; 14) *Poesie filosofiche*, Lugano 1834. C. w swojej filozofji natury i psychologji idzie zupełnie za Bernardynem Telesio (ob.), a nadto zamierza zreformować metafizykę. Wszystkie rzeczy, mówi on, ograniczone są tak w bycie jak w działaniu swojém, uczestniczą tedy w bycie, ale zarazem i w niebycie. Pojęcie *bytu* zawiera w sobie trzy główne, składowe jego własności (*primatialitates*). Każda istota *jest* przez to, że *może* być, działać i cierpieć, że *wie* siebie i to co nią nie jest, i że *kocha* siebie i drugich. W każdej istocie mamy tedy *potęgowość* bytu, *wiedzę* bytu i *miłość* bytu. Na tém polega jej istotowość. Trzy zatém są *primatialitates* bytu: *potęgowość* (potentia), *wiedza* (sapientia) i *miłość* (amor). Primatialitates te nie tylko stanowią byt każdej rzeczy, ale zarazem w stosunku na zewnątrz są owemi pierwiastkami, jakie filozofowie nazywają *siłami*, czy *własnościami* jakiej istoty. Podobnie ma się z *niebytem* tkwiącym w rzeczy; zawiera on także trzy swoje primatialitates: *niemoc* (impotentia), *niewiadomość* (insipientia) i *nienawiść* (odium). Każda istota skończona z potęgowością łączy zarazem niemoc, z wiedzą niewiadomość, z miłością nienawiść; i dla tego właśnie jest istotą w bycie i działaniu swojém ograniczoną.—Rzeczy jednak złożone z bytu i niebytu nie mogą być *pierwsze*. Presupponują one koniecznie istotę, będącą *czystym bytem*

i wyłączającą wszelki niebyt. Byt ten czysty, od którego wszystkie zależą rzeczy, nazywamy *Bogiem*. Pierwszém tedy określeniem Istoty Bożej jest, że jest ona *nieograniczonym*, *nieskończonym bytem*. Dla tego wszelki rzeczywisty i możliwy byt w nim się zawiera w sposób najwyższy, tak mianowicie, że wszelkie ograniczenia, jakie w takim bycie tkwić mogą, są z tego bytu czystego wyłączone. W tém znaczeniu Bóg jest wszelkim bytem. Dla tego nie może w nim być przybytku lub ubytku żadnego: jest niezmienny. Ale jak we wszelkim, tak i w Bożym bycie są trzy primatialitates: *potęga*, *mądrość* i *dobroć*. Primatialitates te spływają w nim w bezwzględną jedność i są nieograniczone. Primatialitates niebytu nie mogą być Bogu przypisywane, ponieważ w Bogu nie ma żadnego niebytu. Ze swej nieskończonej mocy, Bóg *może* wszystkie rzeczy tworzyć; swoją nieskończoną mądrością *wie*, co tworzyć może; dla swojej nieskończonej miłości *chce* rzeczy tworzyć.—A jak stworzenie świata zawarunkowane jest przez trzy bezwzględne primatialitates w Bogu, tak znowu wywołując w świecie pewne działania, odpowiednio się w nim objawiają. Te trzy wielkie wpływy (tres magni influxus) trzech bezwzględnych primatialitates objawiają się nam w powszechnej *konieczności*, w powszechném *fatum* i w powszechnej *harmonji*. Harmonja znowu w szczegółach świata zależy od powszechnej *duszy świata*, stanowiącej istotowy węzeł rzeczy i warunkującej ich wzajemną sympatję.—Jakie C. zajmuje stanowisko w filozofji, ob. a. Filozofja (historja). Nowatorskim przejęty duchem, zamyślał o powszechnej reformie nauki i społeczeństwa; w dążeniu tém jego było wiele marzycielstwa, a więcej jeszcze ambicji. Pomimo swego krytycznego względem scholastyki zachowania, sam niekrytyczną i nieuzasadnioną daje naukę, jakkolwiek odznacza się ona pewną oryginalnością. Nie umiał się też wyzwolić od zabobonnych mniemań swego czasu: hołduje wieszczbiarstwu, astrologji i magji. Cf. *Ernesti Salom. Cypriani*, Vita et philosophia Campanellae, Amst. 1705, 2 wyd. 1722; *Rixner* u. *Siber*, Thomas Campanella, Salzb. 1826; *Baldachini*, Th. Camp., Neap. 1840—42, 2 t. *N.*

Campanus (Campani) Jan Antoni, znakomity pisarz XV wieku. Był synem ubogich wieśniaków, urodził się podczas pracy matki na polu, pod drzewem wawrzynowém, 1427, w Kampanji, ztąd *Campanus*. Ojciec kazał mu owce pasać; proboszcz jednak, spostrzegłszy niepospolite zdolności w chłopcu, wziął go do siebie, wyuczył łaciny, a dla dalszych studjów posłał do Neapolu. Tam słuchał uczonego Wawrzyńca Valla (ob.), później w Perugii studjował prawo, grecki język i literaturę, i tak się odznaczył, iż mu miasto dało prawo obywatelstwa i katedrę wymowy. Uczył tam przez czas niejaki, wielkie zyskując oklaski, we czci u całego miasta, prawie za nadziemską istotę uważany. Papież Pius II, poznawszy go, mianował biskupem Kotrony (v. *Crotona*) w Kalabrji, później Teramo w Abruzzach. Paweł II r. 1471 posłał go jako legata na sejm do Ratysbony, ażeby książąt niemieckich do wojny przeciw Turkom wezwał. Sykstus IV w krótkim czasie zlecił mu namiestnictwo Todi, Foligno i Citta di Castello. Gdy Papież ów obległ to ostatnie miasto, chcąc je ukarać za uporczywe nieposłuszeństwo, napisał do niego C., jako do swego niegdyś ucznia w Perugii, list za zbuntowanymi, w którym zapomniał się do tego stopnia, iż się wyraził o zachowaniu się żołnierzy: „jeżeli W. Ś. nie zaprowadzi innego porządku, będzie to okrucieństwem godném Turków nie zaś zachowaniem się chrześcjańskiém, kapłańskiém, podobném do wzoru



zostawionego przez Zbawiciela." Wpadł przez to w podejrzenie współuczestnictwa w buncie, stracił namiestnictwo i z państwa kościelnego wygnany został. Przebywał wtedy jakiś czas w Neapolu, potém osiadł w swojém biskupstwie w Teramo; um. w Sienie 15 Lipca 1477. C. był przyjacielem Bessarjona. Niektórzy pisarze podali w podejrzenie jego obyczaje. *Politianus* w epitafium dla niego napisaném, mówi jego ustami: Placuit mihi uterque Cupido. Niezwykle brzydki, niezwykłych też był zdolności. Do którejkolwiek nauki się przyłożył, natychmiast w niej celował, tak, iż Sulmontyn, bystry myśliciel, często mawiał, iż natura jednego tylko Campanusa wydała, *cujus ingenium et capere omnes disciplinas posset et in singulis mortalibus reliquis praecellere.* C. napisał wiele dzieł rozmaitej treści, rozprawy filozoficzne, filologiczne i polityczne, wiersze, listy, dzieła bjograficzne i historyczne, wreszcie zajmował się poprawnemi wydaniami klasyków. W utworach jego chwalą dar spostrzegawczy, dowcip, wymowę i niezwykłą ozdobność stylu. Jego *Histor. Brachii Perus. VI libri* znajduje się u *Murator.* Rer. ital. t. XIX; jego *Vita Pii II* wydrukowane jest na czele dzieł Eneasza Sylwjusza; doskonała rzecz *De regendo magistratu*, wraz z *Oratio cinericia*, pomieszczona w Biblioth. max. PP. Lugd. t. XXVI p. 799. Całkowite dzieła Campanusa, wraz z obszernym jego życiorysem, wydał *Mich. Fernus* z Medjolanu, w Wenecji 1484 r. w 1 t. in f., następnie w Rzymie 1495. Dzieła te, oprócz wymienionych, są: 1) *De ingratitud. fugiend.* 3 libri. 2) *De dignit. matrim.* 3) *Descriptio Thrasimen.* 4) *De fratris obitu consol.* 5) *De Spirit. S.* 6) *Oratio Ratispon.* 7) Różne mowy pogrzebowe. 8) *Epistolar.* libri IX. 9) *Epigramm.* libri VIII. Oprócz Fernusa, obszerniejszy życiorys Kampana napisał Jan Burch. Mencken, w wydanych przez siebie *J. A. Campani Epistolar. ll. 9.* Lipsiae 1707. Cf. *Cave*, Hist. lit. t. 3 p. 183. (*Max*). *W. B.*

Campanus Jan, ur. w początku XVI w., uczył się w Kolonji, r. 1520 ztamtąd wypędzony, miewał 1528 prelekcje w Wittenberdze; na dyspucie marburgskiej wystąpił z antytrinitarską doktryną, ob. I 295, musiał przeto ztamtąd uchodzić, szerzył herezję w prowincjach nadreńskich, podburzał chłopstwo, z tego powodu 1555 schwytany, um. w więzieniu 1580. Napisał: Przywrócenie i poprawa Pisma św. (*Götlicher u. heil. Schrift Restitution*, 1532) i Odparcie dzieła Melanchtona: Loci theol. (*Widerlegung der Loci th.*, 1532). Przeciwko zwolennikom jego *kampanistom* piorunował Luter. Cf. *Trechsel*, Servet u. seine Vorgänger, Heidelb. 1839 r. *N.*

Campeggi (Campegius). **I.** Wawrzyniec, syn uczonego prawnika w Bolonji, był przez jakiś czas profesorem prawa w Padwie. Po śmierci żony wstąpił do stanu duchownego. Przyczynił się wiele do tego, że jego miasto rodzinne wróciło do posłuszeństwa Papieżowi Juljuszowi II. Ten mianował go audytorem Roty, później biskupem Feltry. Leon X jemu i jego bratu Tomaszowi oddał w zarząd miasta Parmę i Placencję; 1517 mianował go kardynałem i zlecił mu poselstwo do Niemiec. Wróciwszy ztamtąd w Styczniu 1518 r., pojechał C. z polecenia Papieża do Anglji 1519 r., aby zebrać dziesięciny przeciw Turkom. Nie uzyskał nic jednak, oprócz dla siebie nieco później biskupstwo Salisbury. Roku 1523 przeniesiony na biskupstwo bolońskie. Klemens VIII wysłał go, 1524. do Norymbergi na sejm, gdzie bezowocnie nad zjednoczeniem książąt pracował. W Lipcu t. r. w Ratysbonie pobudził do ściślejszego zjedno-

czenia się katolickich stanów państwa, przeciw dalszemu szerzeniu się tak nazwanej reformacji, i w 35 artykułach ogłosił bardzo zbawienne postanowienia reformy obyczajów, szczególniej duchowieństwa w Niemczech. R. 1528 udał się do Anglji, w sprawie żądanego przez Henryka VIII rozwodu z Katarzyną aragońską. Napróżno usiłował odwieść króla od jego zamiaru. W następnym roku Klemens VIII odwołał Campeggiego, rozstrzygnięcie bowiem sprawy rozwodowej przeniósł do Rzymu. Nim jednak kardynał wyruszył z Anglji, napadnięto go z rozkazu króla i splądrowano jego rzeczy. Wiedział bowiem król, że kardynał przywiózł z sobą bullę jego żądaniu przychylną, ale tę poseł już spalił (Cf. *Fleury* Histor. eccles., Aug. Vind. t. 35 p. 472). Na skargę o znieważenie posła odpowiedział król szyderstwem. R. 1530 był C. jako poseł papiezki na sejmie w Augsburgu. Po powrocie do Rzymu, gdy Papież Klemens umarł, C. głosował za wyborem Pawła III. Ten r. 1538 wysłał go jako legata na zapowiedziany sobór do Vicenzy, który jednak nie przyszedł do skutku. C. um. w Rzymie r. 1539. Pozostawił wiele pism prawniczych. Listy jego, bardzo ważne do historji owej epoki, znajdują się w zbiorze: *Epistolarum miscellanearum ad Fedéricum Nauseam* lib. X, Basil. 1550 f. *Sigonius* opisał życie tego kardynała (De episc. bonon. lib. V).— **2.** Tomasz, brat poprzedniego, towarzyszył mu w licznych jego poselstwach. R. 1540 mianowany biskupem Feltry, pojechał do Worms na kollokwium, jakie miało się odbyć między Eck'iem a Melanchtonem. Roku 1545 był przy otwarciu soboru trydenckiego i na drugiém posiedzeniu był za tém, ażeby jednocześnie obradowano nad kwestjami dogmatycznemi i dyscyplinarnemi. Um. w Rzymie 11 Stycz. 1564. Z liczby znakomitych dzieł jego, szczególniej godne uwagi *De auctoritate s. conciliorum*, Wenecja 1561, dedykowane Papieżowi Piusowi IV. W dziele tém, którego obszerna treść podana w XIII t. *Nouvelle bibliothéque* Du Pin'a, dowodzi, że sobór w jednym tylko razie, t. j. za herezję może złożyć Papieża; że według reguł, do Papieża należy zwoływanie soborów, jako też potwierdzanie i ogłaszanie ich postanowień. Nieomylność przyznaje soborom tylko w postanowieniach dotyczących wiary. Inne jego pisma traktują o powadze Papieży, o obowiązkach chrześcjańskich monarchów, o własności kościelnej, o beneficjach, o symonji, o annatach, o rezerwacji beneficjów, o egzemcjach, o exkommunice, o obserwowaniu świąt i t. p. Wyszły w Wenecji 1555, odznaczają się dosadnością, jasnością i stosownem uporządkowaniem treści.—**3.** Aleksander, syn Wawrzyńca, ur. 2 Kwietnia 1504 r., odznaczał się dobrocią i nauką. Juliusz III kreował go 1551 kardynałem; um. 25 Września 1554. Przypisują mu dzieło *De auctoritate pontificis romani.*—**4.** Jan, brat poprzedniego, biskup Majorki, sławny kaznodzieja, na soborze trydenckim miał mowę *De tuenda religione*, Venet. 1561. (*Gams*). *W. B.*

Campian (v. Campion, Campianus) Edmund, ur. 1539 r. w Londynie. Nauki odbywał w Oksfordzie, w szkole przy Christ-Church (Krist-Czörcz), i, jako wybrany uczeń, przeznaczony był do powitania królowej Marji Tudor, gdy ta zwiedzała Oksford. Campian wypowiedział wtedy piękną łacińską mowę. Ten sam zaszczyt spotkał go w r. 1566, gdy w obec królowej Elżbiety miał także mowę, w imieniu uczniów szkoły oksfordzkiej, i bronił tez z filozofji naturalnej (*Campiani* Opuscula selecta s. 330...). Po ukończeniu nauk poświęcił się stanowi duchownemu

w anglikańskim kościele. Ze swego stanowiska zajmując się kwestjami teologicznemi, jak również widząc gwałtowne prześladowanie katolików w swym kraju, przyszedł do przekonania o fałszywości swego wyznania i udał się do Irlandji. Tu zajmował się studjami nad historją kościelną tejże wyspy i złożył wyznanie katolickiej wiary ok. r. 1569. W r. 1570 widzimy go w Douai nauczycielem humaniorów w kolegjum, założoném dla angielskiej młodzieży katolickiej; ztąd w r. 1573 udał się do Rzymu, przyjęty został do jezuitów, wyświęcony na kapłana (1578), później wysłany na nauczyciela retoryki i filozofji do Pragi czeskiej, następnie do Wiednia. W r. 1580 Grzegorz XIII zażądał od jenerała jezuitów, aby posłał zdolnych misjonarzy do Anglji. Wybór padł na Campiana i Parsons'a. Misja taka groziła niezawodném męczeństwem (cf. Elżbieta król. ang.), jednakże obadwa misjonarze chętnie się jej podjęli. W Anglji rozesłał Campian do ministrów anglikańskich broszurę, potajemnie drukowaną p. t. *Rabsaces romanus, seu decem rationes oblati certaminis causa fidei, redditae academicis Angliae* (1581), gdzie wzywał ich na publiczną dysputę i zarazem przedstawił gruntownie powody swego przejścia na łono Kościoła. Pomimo że żądana dysputa nie przyszła do skutku, bo Campian musiał się ukrywać, jednak *Rabsaces* spowodował wiele nawróceń, nawet w wyższych sferach angielskiego społeczeństwa. Ztąd obostrzono poszukiwania przeciw autorowi, schwytano go i do więzienia wtrącono. W czasie procesu zarzucono mu, jako zbrodnię, że przysiągł nieograniczone posłuszeństwo biskupowi rzymskiemu; nadto, posądzono o spisek przeciw królowej, o zachęcanie do powstania i t. p. Jedynymi świadkami byli tylko oskarżyciele i apostaci. Torturami chciano na Campianie wymódz przyznanie się do winy; lecz gdy te nic nie pomogły, bez żadnych prawnych dowodów skazano na powieszenie i ćwiertowanie. Wyrok wykonany został d. 1 Grudnia 1581 r. Hume, opierając się na powadze Camdena, utrzymuje, jakoby Campian przyznał się do zdrady stanu. Jednakże inni, nawet protestanccy historycy, twierdzą, że Campiana jedyną zbrodnią było, iż był katolikiem i misjonarzem. Co się zaś tyczy Camden'a, rzeczą jest powszechnie wiadomą, iż dzieło jego przed drukowaniem fałszował Jakób I. Kardynał Allen dowodnie wykazał, że Campian był misjonarzem, nie agitatorem politycznym. Z dzieł Campiana, *Decem rationes* często były przedrukowywane i na różne języki tłumaczone. Na polski język tłumaczył Gasper Wilkowski (*Dziesięć mocnych dowodów, iż adwersarze Kościoła Powszechnego w porządney o wierze dysputacyey upaść muszą... z krótką sprawą iego*, Kampiana, *męczenniczego dokonania y odpisu Witakierowego. A przytym na* Antidotum *kalwińskie odpowiedź y z nowokrzczeńcami rosprawa, z strony przyczyn nawrócenia Gaspra Wilkowskiego*. R. 1584 4o) i ks. Piotr Skarga (*Dziesięć wywodów... położone są na przodku dwa listy...* Kampiana, *jeden do Rad y Senatu król. angiel., drugi do Generała Soc. Jesu. A na końcu męczeństwa jego krótka historja dołożona jest.* Wilno 1584 8-o). Ob. *Jocher* Obraz bibljograf. histor. t. II n. 2923... Inne pisma Kampiana: Kroniki Anglji, Irlandji i Szkocji (*Chronicles of England, Ireland and Scotland*, London 1577, 2 v. f. Dublin 1809); *Narratio divortii Henrici VIII regis Angliae ab uxore et ab Ecclesia* (w *Nicolai Harpsfeldii* Historia *anglicana ecclesiastica... opera* Richardi Gibboni *Soc. J.*, Duaci 1622 f. i osobno ibid. 1624); *Epistolae variae ad Mercurianum Generalem Soc. Jesu* (Antverp. 1631).

Uczeń Kampiana Robert Turner († 28 Listop. 1599) zebrał wszystkie dziełka i opisał żywot jego, co wszystko wydał drukarz koloński Jan Kinck (*Roberti Turneri... volumen primum, secundum*, Coloniae Agr. 1615 8o). Inne wydanie opracował Sylwester Petra Sancta (Edm. Campiani Decem rationes... et alia ejus opuscula selecta, Antverp. 1681 8-o). Oprócz Turnera, żywot Kampiana opisywał Piotr Paweł Bombino, jezuita (ur. ok. r. 1575 † 1648 r.): *Vita et martyrium Edmundi Campiani martyris angli e Soc. J.*, Mantuae 1620 8o. Dobra jest bjografja Kampiana, przez o. Alexis Possoz (ob.) wydana 1864 r. Literaturę ob. *De Backer*, Biblioth. des écriv. d. l. comp. de J. 2 ed. Cf. *Räss*, Die Convertiten, II 84... *X. W. K.*

Camus. 1. Jan Piotr, ur. 3 Listop. 1582, biskup w Belley, głośny ze swoich pism przeciwko zakonom żebrzącym. Żarliwy, ale bez roztropności i należytej miłości, zraziwszy się złemi obyczajami i ignorancją niektórych zakonników, wystąpił przeciwko zakonom, do jakich oni należeli, z zawziętością wcale nieodpowiednią jego stanowisku w Kościele: bił na nie szyderstwem i konceptami wcale nie wykwintnego smaku, tak w broszurach swoich (O ubóstwie zakonném; O pracy zakonników; Dyrektor bezinteresowny i t. p.), jak z kazalnicy i w prywatnych zebraniach. Zakonnicy odpowiadali ostro. Ztąd powstała gorsząca polemika, której koniec położył kardynał Richelieu, nakazując Camusowi milczenie. C. pisał z niezmierną łatwością i, pomimo licznych obowiązków biskupich, które ściśle wypełniał, znajdował jeszcze czas do napisania przeszło 200 dzieł w rozmaitych przedmiotach. W stylu jego czuć pośpiech, ale że zawsze był ożywiony, potoczysty, pełen metafor, dla tego miał dosyć czytelników. Znając zamiłowanie tłumu w opisach awantur miłosnych, w myśli zaradzenia złym skutkom tego rodzaju lektury, pisał powieści, które miały wielkie swego czasu powodzenie. Do takich należą: *Dorothée*, *Alcime*, *Daphnide*, *Hyacinthe*, *Carpié*, *Spiridion*, *Alexis* etc. Ta ostatnia powieść jest w 6 grubych tomach in-8. Po 20 latach biskupstwa, opuścił biskupstwo i schronił się do opactwa Aunay w Normandji; ale arcbp z Rouen, de Harlay, znający gorliwość Camus'a, skłonił go do przyjęcia zarządu swojej djecezji, z tytułem wikarjusza jeneralnego. Nominowany bpem w Arras, miał udać się do nowej swej djecezji, gdy um. 26 Kw. 1652. Po większej części dzieła Camus'a nie zasługują na wydobycie ich z zapomnienia; lista ich znajduje się w Mémoires de Nicéron, t. XXXVI 105—138. Do lepszych zaliczają: *Les événements singuliers*, 6 ed. Paris 1660; *Avoisinement des protestants de l'Eglise romaine* (O zbliżeniu protest. do Kościoła), Paris 1640, przedrukowane 1703 przez Richarda Simona p. t. *Moyens de réunir les protestants avec l'Eglise*; w tém wyd. dzieło lepsze niż było pierwotnie; *L'esprit de S. François de Sales*, Paris 1641, 6 t.; lepsza ed. skrócona przez ks. Callot, w 1 t. 1727 r., wielokrotnie przedrukowywana.—**2.** Stefan, kardynał bp Grenobli, ur. 1632, prowadził życie lekkie na dworze paryzkim, gdzie był kapelanem; lecz zostawszy biskupem, zmienił się całkowicie, odznaczał się świątobliwością i surowością życia, um. 12 Wrz. 1707 r. *N.*

Canaye Filip de Fresne de (łac. *Canaius a Fraxinis*), syn sławnego w XVII w. adwokata paryzkiego Jakóba. Filip, równie jak jego ojciec, był kalwinistą; w 15 r. życia musiał uchodzić z Francji, z powodu ówczesnych zamieszek religijnych; podróżował po Niemczech, Włoszech

i Turcji. Powróciwszy do Francji, sprawował różne urzędy, na których umiał sobie zjednać szacunek wszystkich stronnictw. Podczas kollokwium w Fontainebleau (1601 r.) C., wraz z Casaubon'em, obrany został sędzią dysputy, jaką Du Perron (ob.) odbywał z Du Plessis-Mornay, predykantem kalwińskim. Widząc porażkę Du Plessis'a, Canaye zachwiał się w swych przekonaniach, a w r. nast. mianowany posłem francuzkim do Wenecji, złożył tamże wyznanie katolickiej wiary w ręce Possevina. C. pośredniczył także w sporach między Klemensem VIII a rzplitą Wenecką i zdołał je nawet szczęśliwie, lubo na krótki tylko czas, usunąć. † 17 Lut. 1710 r. Listy i pamiętniki Canaye'a zebrał Robert Regnault, zak. minimów, i wydał razem z jego bjografją (Paris 1635—1636, 3 v. f.). Ob. *Räss*, Die Convertiten, IV 532. *X. W. K.*

Cancellieri. 1. Franciszek Hieronim, ksiądz, filolog, ur. 10 Paźdz. 1751 w Rzymie, był bibljotekarzem kardynała Leona Antonellego, sekretarzem wielkiej penitencjarji, a 1802 r. dyrektorem drukarni Propagandy. Um. w Rzymie 29 Grud. 1826, pochowany wyjątkowo obok przyjaciela i dobroczyńcy swego kard. Antonellego, w kościele św. Jana Lateraneńskiego, gdzie samych tylko chowają kardynałów. Lista dzieł jego bardzo długa; podał ją ks. *Pouyard* w liście do Millina, drukowanym w Magasin encyclopédique 1809, V 105, a w części w Biogr. universelle t. 60 p. 58; wyliczamy z nich bliżej nas obchodzące: 1) *De secretariis veterum christianorum et veteris ac novae basilicae vaticanae*, Romae 1786 4 t. in-4, dzieło pełne erudycji, poszukiwane przez uczonych; 2) Opis trzech celebr papiezkich (*Descrizione de'tre pontificali che si celebrano per le feste di Natale, di Pasqua e di s. Pietro*), 1788 i 1814, w tłum. franc. 1818; 3) Opis ceremonji wielko-tygodniowych w kaplicy papiezkiej (*Descrizioni delle funzioni della settimana santa nella capella pontificia*), 1789 in-12, przedruk 1801, 1802 i 1818. Pomiędzy ciekawemi szczegółami, jakie są w tém dziełku, znajduje się także lista kaznodziejów wielko-czwartkowych od 1386 r. 4) Historja uroczystego obejmowania papieztwa (*Storia de'solenni possessi de'sommi pontefici*), 1802 in-4; 5) List o początku wyrazów: Dominus vobiscum i tytułu don, dawanego kapłanom (*Lettera sopra l'origine etc.*), 1808; 6) Wspomnienie o św. Medyku męczenniku, z wiadomością o doktorach i lekarkach wsławionych świętością (*Memorie di s. Medico etc.*), 1812 in-8 ss. 74; 7) Wiadomość o początku i użyciu pierścienia rybaka (*Notizia sopra l'origine dell'anello pescatorio*), 1823 r.— 2. Stefan Bufalo de Cancellieri (*Steph. Bubalus de Cancellariis*), jezuita, teolog s. Poenitentiariae, przełożony nad studjami w kolegjum rzymskiém, tamże † 28 Kwiet. 1634. Napisał *Commentationum angelicar. in universam angelici doctoris tractationem de angelis* (Lugduni 1622 f.), dzieło mające się składać z kilku tomów, lecz którego wyszedł tylko t. I. Ob. *Sotwel*, Bib. Scriptor. Soc. J. *N.*

Cancellotus Jan Chrzciciel, ur. w San-Severino (król. Neapolit.) r. 1598; wstąpił do jezuitów 1617; był spowiednikiem Aleksandra VII; um. w Rzymie 1670. Napisał żywoty niektórych świętych: *Vita di s.* Severino *vescovo septempedano* (w. VIII), Roma 1643 4-o. *Vita del ven. servo di Dio* Francesco dal Serrone *di San Severino, terziario di s. Francesco*, Roma 1665 in 4-o. *Annales Mariani, quibus Historia SS. Virg. Mariae in singulos annos distribuitur, et oppositis subinde rer.*

humanar. successibus illustratur, Romae 1661 f. Ob. *De Backer*, Bibl. d. écriv. d. l. comp. d. J. 2-e ed. *X. W. K.*

Cantel Piotr Józef, francuz, ur. 1645 r., filolog, historyk. Do jezuitów wstąpił r. 1664; miał sobie powierzoną kontynuację Petawjuszowego dzieła *Dogmata theologica*, lecz, w skutek nadmiaru pracy, † 1679, czy też 1684 r. W wydaniach klasyków *ad usum delphini*, Cantel wydał z objaśnieniami: *Justinus de Historiis Philippicis*, Paris 1677 4-o; *Valerii Maximi Dictorum factorumque memorabilium ll. 9*, Paris 1679 4-o. Do tegoż rodzaju należy podręcznik archeologji rzymskiej, p. t. *De Romana republica, sive de re militari et civili Romanor., ad explicandos scriptores antiquos*, Paris 1684 12-o, Genuae 1812 in 18-o. Z historji kościelnej rozpoczął cenne dzieło, którego tylko tom I wyszedł, p. t. *Metropolitanar. urbium historia civilis et eccles., in qua romanae Sedis dignitas, et imperator. ac regum maxime francor. in eam merita explicantur*, Paris 1684 4-o; tom. ten podzielony na 3 części, z których każda ma po 6 rozpraw: De vocibus, quae ad Ecclesiae administrationem pertinent; De vocibus, quae spectant ad imperii administrationem; De pallio et cruce archieppor; De vicariis et legatis Rni Pontif.; De synodis provincialib. oecumenicis; De ratione subscribendi et considendi in conciliis; De inscriptionib. et clausulis, quae Rnorum Pontif. epistolis praemitti et subjungi solent; De provinciis et urbibus ditionis pontificiae; De provinciis Sedi Rnae olim vectigalib.; De electione Rni Pont.; De carndinalib.; De provincia Rni metropolitani. Wreszcie o metropoljach: Neapolu, Kapui, Bari, Sycylji, Sardynji etc. *De Backer*, Biblioth. des écriv. d. l. comp. de J. 2-e ed. *X. W. K.*

Canterbury (czyt. *Kenterberi*), *Cantuaria*. Arcybiskupstwo. Najdawniejsza ta stolica biskupia w Anglji datuje od czasów św. Augustyna (ob.), apostoła Anglji. Prymasowska godność osobiście dana Augustynowi, stale później przyłączoną była do tej stolicy przez Papieża Witaljana, za arcybiskupstwa, wysłanego tam przez Papieża, zakonnika greckiego Teodora (668—690), męża wielkiej nauki i świątobliwości. Stolica ta, wielkie zajmująca miejsce w dziejach Anglji, aż do czasów tak zwan. reformacji miała wielu znakomitych pasterzy, jak św. Britualda (690—712), św. Odona (942), św. Dunstana († 987), św. Elfeaga († 1012), Lanfranka (ob.), św. Anzelma (ob.) św. Tomasza (ob. Beket). Szereg katolickich biskupów zamyka tu Warham, po którego śmierci (1533) Tomasz Cranmer (ob.) został przez Henryka VIII, króla, na tę stolicę wyniesiony. Cr. rozpoczyna szereg biskupów odszczepieńczych. Podług *Notitia*, sporządzonej za Jana XXII, arcybp kantuaryjski miał sufraganów: biskupów *Londynu*, *Rochester* (Roffensis), *Chichester* (Cicestriensis), *Exeter* (Exoniensis), *Winchester* (Wintoniensis), *Bath* (Bathoniensis) i *Wells* (Wellensis) połączone biskupstwa; *Salisbury* (Saresberiensis), *Worcester* (Wigormiensis), *Hereford*, *Coventry* (Conventren.) i *Lichfield* (Lichefelden.) połączone bisk.; *Lincoln* (Lincolnien.), *Norwich* (Norwicien.), *Ely* (Helien.), *St. Davids* (Menevens.), *Landaff* (Landavens.), *Bangor* (Bangoren.), *St. Assaph* (Assanen.). Sobory odbyły się tutaj: r. 605, 757, 788 czy 796, 860, 891 (niepewny), 969, 991, 1189, 1193, 1220, 1222, 1236 (niepewny), 1257, 1269, 1272, 1311 w sprawie templarjuszów; 1318, 1321, 1323 (podług niektórych w Londynie), 1326, 1341, 1344, 1345, 1347, 1356, 1362, 1376, 1377, 1399, 1419, 1428, 1439, 1463 w Londynie. Cf. Provinciale seu constitutiones Angliae, continens const. provinciales XIV archiep. cantua-

riensium, cum adnotat. *Gud. Lyndwood*, Oxon. 1679; *Matth. Parker*, De antiquitate britannicae ecclesiae et privilegiis eccl. cantuariensis, cura Sam. Drake, Londini 1729. *N.*

Cantharus albo Phiala. W *atrium* (ob.) czyli *impluvium* dawnych bazylik znajdowała się fontanna, lub cysterna, przy której lud mył sobie ręce i twarz przed wejściem do domu Bożego; czasza, w jaką spadała woda fontanny, lub obejmująca wodę cysterna, zwała się *cantharus* (u Greków starożytnych zwała się tak czasza do picia). *Phiala* (φιαλη), wyraz używany również na oznaczenie fontanny atriowej, znaczy to samo co *patera*, naczynie okrągłe i nie bardzo głębokie, używane zazwyczaj do libacji. Z czasem wyrazem *cantharus* nazywano kropielnicę; niekiedy oznacza on pewien rodzaj kandelabru: tak w liturgji ambrozjańskiej znaczy on pochodnię, jaką subdjakon w czasie summy trzyma w jednej ręce, gdy drugą kadzi. Znaczy też lampę wiszącą (*lycnus*), nazywaną u greków *butto*, βούτις. Cf. *Martigny*, Dict. d. antiq. chr. *N.*

Cantova Jan Antoni, włoch, jezuita; w r. 1717 udał się do Manilli (na wyspie Luson) i tu przez niejaki czas wykładał teologję, potém na wyspy Karolińskie, jako pierwszy misjonarz i tam został umęczony po r. 1722. Zostawił bjografję swego imiennika (*Sancta vita et mors Aloysii Cantovae, canonici s. Stephani Majoris*, Mediolani 1717), tłumaczoną na język hiszpański. Ob. *De Backer*, Biblioth. d. écriv. d. l. comp. d. J. 2 ed. *X. W. K.*

Cantu Cezar, ur. 5 Wrz. 1805 w Brivio, w Medjolańskiém, syn mieszczanina, uczył się w Medjolanie tak pilnie, iż r. 1822 był już profesorem literatury w liceum w Sondrio, r. 1827 na takąż posadę przeniósł się do Como, a w 1832 do Medjolanu, gdzie za swoje dzieło o historji lombardzkiej (*Ragionamenti della storia Lombarda nel secolo XVIII*, 1833, 21 wyd. w Medjol. 1864) dostał się na rok do więzienia, którego cierpienia chciał przedstawić w historyczno-politycznym romansie *Margherita Pusterla*, Medjol. 1837, 36 wyd. 1864; tłum. polskie Warsz. 1860 r. Przy początku powstania w Medjolanie 1848, uniknął aresztowania, ucieczką do Piemontu. Po rewolucji wrócił do Medjolanu, po pokoju w Villafranca wybrany do parlamentu turyńskiego, opuścił go jednak po zajęciu Marchji i Umbrji przez Piemont, i odtąd przemieszkuje po większej części w Medjolanie. Jako literat, poeta i historyk należy C. do tej szkoły, która w Manzonim (ob.) miała swego głównego przedstawiciela. Najznakomitszém jego dziełem, odznaczającém się jasnością i gruntownością, rzadkiém wykończeniem formy, a przytém duchem katolickim, jest jego Historja powszechna, *Storia universale*, Turyn 1840—46, 18 t.; 1857, 35 t.; 9 wyd. 1861; prawie na wszystkie języki europ. przetłumaczona (na język polski ze skróceniami przez L. Rogalskiego, Warsz. 1852—58, 11 tomów in-8). Napisał nadto: *Algiso o la lega lombarda* (poemat patrjotyczny), Como 1828; *Letture giovanile* (czytania dla młodzieży), 4 t., miało to dzieło przeszło 40 wydań; *Storia di Como* (właściwie historja Lombardji), Como 1829; *L'abbate Parini e la Lombardia nel secolo passato* (ksiądz P. i Lomb. w wieku przeszłym, dzieło napisane na rzecz austrjackiego zarządu w królestwie Lomb.-Weneckiém), Med. 1854; *Storia degli Italiani* (drugie jego wielkie dzieło w myśli włoskiej federacji z Rzymem i Austrją), Turyn 1854 6 t., 1859 4 t.; *Beccaria e il diritto penale* (B. i prawo karne), Turyn 1861; *Storie minori* (drobne prace historyczne),

Turyn 1844; *Storia di cento anni*, (hist. stu lat: 1750—1850), Florenc. 1851; *Eretici d'Italia* (tłum. franc. Aniata Digard et Edm. Martin, Les hérétiques d'Italie), 5 t. 1869—70; *Storia della lett. greca*, Florencja 1863; *Storia d. lett. latina*, ib. 1863; *Storia d. lett. italiana*, ib. 1864; *Il tempo de' Francesi*, Neap. 1864. *N.*

Canus (*Cano*) Melchjor, ur. w Tarancon, w Hiszpanji, 1520 r., dominikanin, uczył się w Salamance i, po nauczycielu swoim Franciszku Victoria, objął tam katedrę toologji 1546 r. Uniwersytet Salamanki wysłał go na sobór trydencki. C. brał tu udział w pracach przygotowawczych do dogmatycznych orzeczeń o Eucharystji i spowiedzi, odnośnie do błędów, z jakiemi wystąpił protestantyzm. Po powrocie z soboru, Filip II, król hiszp., mianował go bpem wysp Kanaryjskich (1552), ale biskupstwa tego nie objął w posiadanie: został prowincjałem swego zakonu w Kastylji; um. 1560 w Toledo. C. był człowiekiem żywego, gwałtownego nawet usposobienia, i dla tego w stosunkach z ludźmi mógł być nie bez zarzutu (gdy jezuici chcieli osiąść w Salamance, C. wystąpił pko nim, jako pko *zwiastunom antychrysta*, i nie dopuścił ich, póki tam był, do tego miasta; oskarżają go też o udział w uwięzieniu Carranzy (ob.), choć broni go w tym punkcie *Tournon*, w swojej Hist. des hommes illustres de l'ordre de s. Dominique, IV), ale pod względem prawowierności nauki C. był tak wiernym synem Kościoła, iż najmniejsza na nim nie ciąży plama. Co niektórzy nazywają jego wolnomyślnością, w rzeczy samej jest tylko powszechnie przez teologów przyjętą i praktykowaną swobodą zdania w tych kwestjach teologicznych, co do których nie ma dogmatycznego orzeczenia. Główne jego dzieło: *De locis theologicis* (Salam. 1562 in f. i później wielokrotnie) zachowa na zawsze znakomite swoje znaczenie. C. wybornie zrozumiał zadanie katolickiego teologa, w obec protestantyzmu; wiedział, że przeciwieństwo protest. z katolicyzmem spoczywało nie w różnicy nauki, co do tego lub owego dogmatu, bo pod tym względem protestantyzm jest chwiejny i co dziś przyznaje, tego zaprzecza jutro, lecz że spoczywało przedewszystkiém na nauce o Kościele, czyli ogólniej się wyrażając, na odpowiedzi pytania, w jaki sposób chrześcjańska prawda dochodzi do jednostki. W tém tylko zgadzają się wszyscy protestanci, tak różni we wszystkich innych punktach, że nie uznają katolickiego Kościoła za to, czém właśnie jest ten Kościół, że nie uznają jego nieomylnej powagi w nauczaniu, że każdej jednostce pozostawiają swobodę decydowania, co jest chrześcjańską nauką i w co przeto należy wierzyć. Istotą protestantyzmu jest, że każdej jednostce przyznaje ostatecznie zupełną powagę w rzeczach wiary. Podług nauki zaś katolickiej, wcale nie jest rzeczą jednostki decydować samej przez się, co jest prawdą chrześcjańską i w co wierzyć należy, ale każdy wiadomość tę odbiera przez pośrednictwo Kościoła. Kościół, jako w dziejowém życiu wcielony Chrystus, dla każdego chrześcjanina jest tak bezwzględną powagą, jak nią był Chrystus osobowy dla swoich pierwszych uczniów. Tę powagę, to pośredniczenie, odrzucali protestanci, jako nieprawe; główném tedy zadaniem teologów było dowieść im prawdy katolickiej nauki w tym punkcie. Canus wywiązał się z tego zadania znamienicie. Kilka jest wydań wszystkich jego dzieł, najlepsze o. Jacka Serry: *M. Cani opera clare divisa*, Venet. 1759, 4, którego przedruk 1764 w 2 t. in-4 w Wiedniu; do tego ostatniego wyd. dołączony życiorys Canusa z *Antonii* Biblioth. hisp. nova. *N.*

Capaccini (piszą także Cappacini) Franciszek, kardynał, ur. w Rzymie 14 Sierp. 1784 z ubogich rodziców, na kapłana wyświęcony r. 1807, był dyrektorem obserwatorjum w Neapolu, gdy go poznał Consalvi i zalecił Papieżowi, poczém C. został stałym pracownikiem w gabinecie Piusa VII, którego zyskał zupełne zaufanie. Za następnych Papieży był podsekretarzem stanu. R. 1828 był posłem w Niderlandach. Dla lepszego obeznania się ze stanem Niemiec, jako substytut papiezkiego sekretarjatu stanu, przedsięwziął r. 1837 podróż do tego kraju. Dwór pruski zapraszał go nader uprzejmie, pragnąc uzyskać przychylną decyzję w sprawie mieszanych małżeństw i hermezjanizmu; z polecenia Papieża przyjął zaproszenie, ale w sprawie małżeństw mieszanych oświadczył, że nie ma żadnych instrukcji od Papieża. W przedmiocie zaś hermezjanów uczynił co mógł ku zobopólnemu zadowoleniu Papieża i króla pruskiego. Prawość, prostota i czystość charakteru kierowały wszystkiemi krokami jego publicznego i prywatnego życia i zyskały mu powszechny szacunek. Prawie wszystkie trudniejsze interesa państwa spoczywały na jego barkach, aż do ostatniego jego trzyletniego poselstwa do Holandji, Portugalji i Hiszpanji. Przypominał swego szlachetnego poprzednika w XVI w., kardynała Commendoniego (ob.), z którym go też porównywa dziełko: Die päpstlichen Legaten Commendone u. Cappacini in Berlin u. ihre Aufgabe, v. *W. Prisac*, Neuss 1846. Codziennie pracował C. dziesięć godzin i dla każdego był przystępny. Um. na puchlinę 15 Czerwca 1845 r. Cf. *Gams*, Gesch. d. Kirche im 19 Jahrh. II 596... *W. B.*

Capella (v. de Capillo) Andrzej, hiszpan, najprzód jezuita, potém (od r. 1569) kartuz; wyniesiony na biskupstwo urgelskie, † 12 Wrześ. 1610. Mąż świątobliwy, biegły w hebr. i grec. językach. Między innemi jego dziełami, zasługują na uwagę: *In Jeremiam Prophetam commentaria* (In domo carthusiana Scalae Dei, 1586 4.), dzieło rzadkie, w którém autor tekst Wulgaty porównywa z hebr., grec. i chaldejską parafrazą. *Hurter*, Nomenclator literarius, I 337. *X. W. K.*

Capelli (Kapelli) Aloizy, włoch, rodem z Florencji, r. 1804 profesor prawa rzymskiego, kanonicznego, oraz literatury włoskiej w uniwersytecie wileńskim, a potém w wileńskiej akademji duchownej. Um. we Włoszech. Oprócz kilku prac literackich i tyczących prawa rzymskiego, napisał: *O źródłach i zasadach prawa kanonicznego*, po francuzku, polskie tłum. w Dzienniku wileńskim 1815, II 348 (i osobno tegoż r.); *Manuale juris canonici*, Wilno 1819.

Capellus Marek Antoni, włoch, franciszkanin, † 1622 r., kanonista i teolog. Podczas zatargów Wenecji z Pawłem V, stał Capellus po stronie rzplitej przeciw Papieżowi; później jednak zmienił swoje zdanie i pisał w obronie Stolicy Apostolskiej: 1) *Adversus primatum ecclesiae anglicanae*, Bononiae 1610. 2) *De successione episcopi romani contra duos anonymos*, Coloniae 1612 4-o. 3) *De summo pontificatu Petri*, Colon. 1621 4-o. 4) *Dissert. de appellationib. ecclesiae africanae ad Sedem Romanam*, *Marco Ant. de Dominis opposita*, Paris 1622, ed. Joannes Boutonius, Romae 1722. Dwa ostatnie dzieła są też ap. *Roccaberti*, Biblioth. Pontficia t. XVI. Przeciw Henr. Vecchietti (ob.) napisał: *De Coena Christi adversus auctorem aegyptium anni primitivi* (Paris. 1625), traktat chronologiczno-teologiczny. Żywot Capella

opisał Boutonius, we wstępie do wydanej przez siebie: *Dissert. de appellat.* Ob. *Hurter*, Nomencl. liter. 1, 552. *X. W. K.*

Capgrave (*Capgravius*, *v. Capogrevus*) Jan, anglik, augustjanin, prowincjał oksfordzki, um. 1464 (według innych 1484) r. Oprócz wielu pism teologicznych (ob. in *Cavei*, Scriptor. eccl. historia lit. ad an. 1450, Appendix), wyszły z druku następujące jego dzieła: 1) *Liber de illustribus Henricis*, panegiryk o królach angiel. i cesarzach niemieckich Henrykach, wydał F. C. *Hingeston* (w *Rer. britannicar. medii aevi scriptor.* t. VII); 2) *Nova legenda Angliae*, seu *Catalogus sanctorum Angliae*, wydawane bezimiennie, lecz Capgravowi przypisywane; wyd. Londini 1516 f.; pojedyńcze ztąd żywoty przedrukowywane ap. *Bolland.* Acta SS., ap. *Mabillon*, Acta SS. ord. S. Bened. i w innych dziełach (ob. *Potthast*, Biblioth. histor.); 3) Kronika Anglji: *The chronicle of England*, do r. 1417. wyd. Hingeston w *Rer. britan.* t. 1. Ob. *Sybel*, Histor. Zeitschr. 1859 s. 554... *X. W. K.*

Capito Felicjan, zak. Servor. B. V. M., arcybp. awinjoński, † 1571 r., autor dzieła polemicznego: *Explicatio catholica locor. fere omnium V. et N. T. quibus ad stabiliendas haereses nostra tempestąte abutuntur haeretici* (Venet. 1579), i egzegetycznego: *In Acta Apost. et epistolas canonicas explicatio* (Venet. 1561.). *Hurter*, Nomenclator literarius, I 66. *X. W. K.*

Capito Wolfgang Fabricius, właściwie Wolfgang Köpflin, syn kowala, zkąd poszedł przydomek jego Fabricius. Urod. w Hagenau, w Alzacji, 1748, w dwudziestym roku został doktorem medycyny, następnie poświęcił się teologji. Mianowany profesorem teologji w Frejburgu, w Bryzgowii, należał do najgorliwszych słuchaczów słynnego wówczas professora prawa Ulryka Zasius i uzyskał trzeci doktorat, mianowicie prawa kanonicznego. Na wezwanie księcia biskupa Spiry (Speier) Filipa Rosenberga, przyjął probostwo w Bruchsal. W tymże czasie poznał się z Oecolampadiusem, przebywającym wówczas w Heidelbergu. Zdaje się, że jakkolwiek C. należał z początku do prawowiernych katolików, jednakże już we Frejburgu odstąpił od nauki Kościoła o transsubstancjacji. Z Bruchsalu, po trzech latach, przeniósł się do Bazylei na kaznodzieję katedralnego i tu poznał się z Erazmem, a później z Zwingljuszem. Nauczywszy się po hebrajsku, miewał lekcje z egzegezy biblijnej, całkowicie w duchu nauki Lutra wykładane. Od 1517 utrzymywał korespondencję z Lutrem, rozszerzał jego pisma i wyrobił doktorat uniw. bazyl. dwom jego stronnikom: Kacprowi Hedio i Janowi Oecolampadiusowi. R. 1520 Albrecht, arcybiskup i elektor moguncki, powołał go na kaznodzieję i kanclerza. C. tak zręcznie umiał ukryć swe przekonania, że, za wstawieniem się elektora, otrzymał od Leona X probostwo św. Tomasza w Strasburgu (1521), a przez Karola V do godności szlacheckiej został wyniesiony. Kiedy Luter ogłosił z Wartburga swój gwałtowny list do elektora mogunckiego, ten ostatni, za poradą C., z pokorą prawie nań odpowiedział, lecz jednocześnie podstępny kanclerz tajemnemi drogami doradzał większą oględność Lutrowi. Ta dwuznaczność wywołała podejrzenie stronników wittenbergskiej nauki, usunięte dopiero po osobistém z nimi porozumieniu się C. w Wittenbergu 1522 r. W rok potém przeniósł się do Strasburga, uzyskał tamtejsze obywatelstwo, ożenił się i miewał lekcje egzegetyki.

Wszystkich względów zaniechawszy, łącznie z Mateuszem Zell, Bucerem i innymi otwarcie przeszedł na stronę reformacji. Za staraniem C., Hagenau, rodzinne jego miasto, odstąpiło od Kościoła. Z powodu stosunków z antytrynitarjuszami posądzono go o sprzyjanie naukom nowochrzczeńców. Pomimo to dalej pracował nad rozszerzaniem nowostek religijnych. I tak spotykamy go razem z Bucerem na dyspucie w Bernie, po stronie szwajcarskich reformatorów; na sejmie w Augsburgu (1530), biorącego udział w napisaniu *Confessio Tetrapolitana*. R. 1532 po drugi raz wstąpił w związki małżeńskie i popadłszy w nędzę, usiłował jeszcze raz wkraść się w łaskę elektora mogunckiego (1532). 1536 przyjmował udział w układach między stronnikami Lutra i szwajc. reformatorami w Wittenbergu, oraz w tajemnych naradach Bucera i Groppera w Worms, poprzedzających ratysbońskie *Interim*. Wkrótce po powrocie z Ratysbony umarł w Strasburgu, 10 Stycz. 1542. C. napisał: *Institutiones hebraicae; Enarrationes in Hąbacuc; Commentarius in Hoseam; Explicationes in Hexaëmeron* i *Lib. de reformando a puero theologo;* wydał *Novum Test. graec.* (1524), według edycji Gerbeljusza (ob. II 299 tej Enc.); pozostawił także wiele listów, bogatych w materjał do owoczesnych dziejów. C. nie tyle pismami swemi, ile ruchliwemi zabiegami działał na korzyść reformacji (*Beza*, Icones virorum illustr. p. 28.; *Döllinger*, Die Reformation t. I 1846). (*C. Weiss*). *J. N.*

Cappel (*Cappelle*, *Cappellus*) Ludwik, ur. 1585, † 1658 r., predykant kalwiński i profesor języka hebr. w Saumur, jeden z najuczeńszych swego czasu. Jego *Critica sącra, seu de variis, quae in Vet. Test. libris occurrunt, lectionibus* (in fol.), zawiera w 6 księgach spis warjantów i omyłek, które się wcisnęły do textu Starego Test. przez kopistów. Pracował nad tém dziełem C. przez 30 lat. Współwyznawcy przeszkodzili drukowania tej pracy. Dopiero syn autora Jan, według innych Jakób Cappel, który przeszedł na łono Kościoła i wstąpił do oratorjanów, wyjednał pozwolenie do wydrukowania *Krytyki s.*, w Paryżu 1650 (nowe wyd. ed. Vogel et Scharfenberg, Halae 1775—86 3 v.). Po wydrukowaniu, powstali przeciwko autorowi teologowie protestanccy, jak *Buxtorf* (Anticritica Basil. 1653) i w. in; zarzucali mu, że jest w zmowie z „*papistami*,“ aby popsuć Słowo Boże i t. p. Zarzut takowy tém większą znalazł wiarę, że katolicy uczeni *Krytykę* Kappela chwalili i że za ich (Morina, Petawjusza i Mersenn'a) pośrednictwem drukowanie dzieła zostało dozwolonêm. Inne zarzuty pochodziły z uprzedzenia o wyższości tekstu hebrajskiego nad tekst *70* i inne dawne przekłady. Zasługą najważniejszą *Krytyki s.* Kappela jest, że wykazał, iż teraźniejszy tekst masoretycki nie może służyć za podstawę do poprawiania tekstu grec. lub Wulgaty. Zarzucić mu jednak można, że często drobne omyłki brał za warjanty, a przeto liczbę tych ostatnich pomnożył bezzasadnie; lubo z drugiej strony wiele ich opuścił, zwłaszcza, że oprócz hebrajskiego, nie znał innych wschodnich języków. Dziś jeszcze dzieło Kappela, lubo jest niedostateczne, jednak w krytyce biblijnej pożyteczne. W obronie swojej C. napisał *Epistolam apologeticam* (Salmurii 1651). W *Arcanum punctationis* (Amstelod. 1645, 1689) wykazał, że punkta samogłoskowe hebrajskie są późniejszym wynalazkiem i przeto nie mogą krępować tekstu, jeśli zkądinąd dowiedzionêm będzie błędne jego przepisanie. Inne dzieła C. są: *Chronologia sa-*

ora ab orbe cond. ad Chr., Paris 1655 i ap. *Walton*, Apparatus bibl.; *Historia apostolica* i *Historiae judaicae compendium ex Josepho Flavio*, Genev. 1634; *Historia sacra et exotica ab Adamo usque ad Augustum, demonstrationibus mathematicis fulta et documentis ethicis locupletata*, Sedani 1613 4-o; *Historia diluvii* ap. *Menochium*, Comment in S. Script. t. II, append., i inne rozprawy biblijne. C. lubo był człowiekiem łagodnego charakteru, jednakże syna Jana, za przejście na katolicyzm, z domu wypędził i wydziedziczył. Cf. *Rich. Simon*, Hist. crit. du V. Test. l. I ch. 1, l. III ch. 20. *Räss*, Die Convertiten, IV 450. Mniej głośnym był starszy brat Ludwika, Jakób C., kalwin, autor kilku dzieł treści biblijnej i polemiki przeciw Baronjusza *Rocznikom*, którą napisał p. t. *Vindiciae pro Casaubono ll.* 4, Francof. 1619. *X. W. K.*

Capponi, od miejsca urodzenia (pod Bolonją) zwany *C. a Porrecta*, ur. 1536 r.; d. 25 Paźdź. 1562 r. wstąpił do dominikanów i przemienił imię Hannibala na Serafina. Ukończywszy studja zakonne, był nauczycielem w różnych klasztorach włoskich. Um. w opinji świątobliwości 2 Stycz. 1614 r., w Bolonji. Między innemi jego dziełami, wielkiej wziętości używały: 1) *Elucidationes formales in Summam theologicam s. Thomae de Aqu.* (Venet. 1588, 5 v. 4-o; ib. eod. a. in f.), później (1612), z kommentarzami Tomasza de Vio Kajetana i Chryzostoma Javelli, przedrukowane w *Summa totius theologiae D. Thomae... cum elucidationibus formalibus*, etc. 6 t. f.; nowe wyd. Patavii 1698. 2) *Veritates aureae supra totam legem veterem tum literales, tum mysticae, per modum conclusionum e s. textu mirabiliter exsculptae*, Venet. 1590 f. 3) *SS. Evangelior. commentaria* (na Mat. tylko), ib. 1602. 4) *Commentaria seu Catholicae veritates in Evang. sec. Joannem.* ib. 1604. 5) *Scholia super Compendium theologicae veritatis Alberti M.*, ib. 1588. 6) *Tota theologia s. Thomae Aq. in compendium redacta.*, ib. 1597 12-o. Cf. *Hurter*, Nomencl. liter. 1, 252. *X. W. K.*

Caprara Jan, ur. 29 Maja 1733 r., pochodził z rodziny Monte Cocolli. R. 1758 mianowany wice legatem w Rawennie, później nuncjuszem w Kolonji i Lucernie, a nareszcie w Wiedniu, gdzie roztropném swojém postępowaniem zapobiegł otwartemu zerwaniu stosunków Stolicy Apostolskiéj z dworem wiedeńskim. Caprara został wynagrodzony kardynalstwem 8 Lipca 1792 r. Pius VII dał mu biskupstwo Jesi i, na żądanie pierwszego konsula, mianował go legatem a latere w Paryżu, dokąd przybył 4 Paźd. 1801 r. i po zawarciu konkordatu mógł na Wielkanoc 1802 r. obchodzić uroczystość przywrócenia katolickiego Kościoła we Francji. Przeciw artykułom tak zw. organicznym, dodanym do konkordatu przez konsula, protestował w energicznej nocie, przesłanej Talleyrandowi 18 Sierp. 1803 r. Otrzymał pozwolenie sprowadzenia do Rzymu zwłok Piusa VI, pochowanego w Walencji. Po zawarciu włoskiego konkordatu, Napoleon mianował go arcybiskupem medjolańskim; w téj godności błogosławił on koronę żelazną, którą cesarz sam sobie włożył na głowę 28 Maja 1805 r. Nie rezydował jednak w djecezji, lecz jako legat przebywał w Paryżu. Pod koniec życia, jednocześnie z dolegliwościami pochodzącemi z wieku, stracił dawną energię i roztropność tak dalece, że 20 Lipca 1806 r., zgodnie z życzeniem Napoleona, napisał list do Papieża, uwięzionego w Savonie, namawiający go

do przychylenia się do żądań cesarza. Um. 21 Lipca 1810 r. w Paryżu; cały swój majątek zapisał szpitalowi w Medjolanie. Cf. *D'Haussonville*, L'Église romaine et le premier empire, Paris 1868 i n. t. I r. IX... (tłum. pol. przez ks. Fr. Chmielewskiego, p. t. *Kościół we Francji na początku XIX wieku*, w *Przeglądzie Katol.* 1872 i 1873 r.).

Capuciati, sekta, powstała w końcu XII w. we Francji, w okolicach Auxerre i Bourges, która nazwę otrzymała od swego pokrycia głowy (caputium, kaptur). O sekcie tej mało doszło do nas wiadomości, a i te są z sobą niezgodne. Podług Roberta de Monte, który wówczas był opatem w Normandji, Najśw. Panna miała się 1182 r. objawić cieśli *Durand'owi*, gdy ten drzewo w lesie rąbał, i dać mu medalik, na którym był jej obraz z synem i napis: „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, daj nam pokój." Ten medal miał Durand oddać biskupowi z Puy (de Podio), ażeby ten w swojej djecezji i w okolicach ogłosił, że wszyscy, chcący pokoju, powinni tego rodzaju medalik nosić na białej czapce, jako symbol pokoju i niewinności, i łączyć się wspólnie, celem wytępienia nieprzyjaciół publicznego pokoju. Wielu biskupów i świeckich panów miało należeć do tego ludowego stowarzyszenia. Cf. Appendix ad Chronogr. *Sigeberti Gemblac.* ad a. 1183 p. 935 in *Pistorii* Scriptt. rer. germ. t. I ed. Struvii. Podług zaś wiarogodnego świadectwa jednego z dawnych żywotopisarzy bpów z Auxerre (Cf. Histor. episcopor. autissiodor. p. 477 in *Labbaei* Nova Biblioth. t. I, Paris 1657), była to sekta niebezpieczna i rzeczywiście rewolucyjna. Przysięgą zobowiązywali się stowarzyszeni pomagać sobie wzajemnie radą i czynem, zakładając sobie za cel osiągnięcie komunistycznej wolności i równości, odrzucając wszelką władzę duchowną i świecką. Znakiem wyróżnienia był dla nich ołowiany medalik Matki Boskiej z Puy, na białych kapturach przypięty. Capuciati zyskiwali sobie wielu zwolenników; nauki i przestrogi kościelne nic nie pomagały, wystąpił przeto przeciw nim zbrojnie Hugo, bp z Auxerre, w którego djecezji głównie się zagnieździli, wziął ich prawie wszystkich pod Giac w niewolę, nałożył na nich karę pieniężną, a nadto kazał im poobcinać kaptury i przez rok cały z gołą chodzić głową. Na wstawienie się arcbpa z Sens, czas tej kary był skrócony.

Caraccioli (czyt. *Karaczoli*) **I.** Marcin, kardynał, pochodził z rodziny starożytnej neapolitańskiej. Odznaczał się znakomitemi zdolnościami dyplomatycznemi, zachowując przytém sławę czystego charakteru. Od r. 1513 brał udział w synodzie lateranеńskim, jako orator księcia medjolańskiego Maksymiljana Sforza. Równocześnie mianował go Leon X apostolskim protonotarjuszem i następnie zupełnie do swoich usług przeznaczył. R. 1520 C. z Hieronimem Aleandrem był w Niemczech posłem papiezkim, egzekutorem bulli exkomunikacyjnej przeciwko Lutrowi; był na koronacji Karola V w Akwizgranie (1520) i na sejmie w Worms (1521). Zajmował się więcej interesami politycznemi rzymskiej Stolicy (*Roscoe*, Leon X, III 216), Aleander zaś kościelne sprawy traktował z niemieckimi książętami. C. wkrótce zyskał zaufanie cesarza i wszedł do jego służby. W wielu poselstwach do Henryka VIII, do Wenecjan i do księcia medjolańskiego udawało mu się zawsze wyjednywać dla cesarza korzystne przymierze, lub wa-

runki pokoju. Gdy r. 1529 doprowadził do skutku pokój z księciem medjolańskim, otrzymał za to od niego, z przyzwoleniem cesarza, hrabstwo Galera; cesarz zaś już w 1524 dał mu biskupstwo Katanji w Sycylji, które C. zaraz swemu synowcowi odstąpił. W r. 1536 Papież Paweł III, za wstawieniem cesarza, mianował go kardynałem i, jako legata posłał cesarzowi dla ułożenia pokoju między nim a królem francuzkim. Tymczasem umarł książę medjolański Franciszek Sforza, a Karol V kardynała legata mianował swoim namiestnikiem w tém księstwie. C. po krótkim ale chlubnym zarządzie w tém księstwie, um. w Medjolanie 28 Stycz. 1538. Pochowany w tamecznej katedrze. Listy jego wydrukowano r. 1574 Cf. *Andr. Victorelli* Addit. ad vitas et res gestas Rom. Pontif., Romae 1630 p. 1511. *Joann. Palatii* Fasti Cardinalium, Venet. 1703, III p. 254.—**2.** Antoni, apostata, ur. w Melphe na początku XVI w. Zniechęcony życiem na dworze Franciszka I, króla francuz., w zapale pobożności udał się na pustynię Sainte-Baume w Prowancji, potém został kartuzem, 1538 r. przeszedł do kanoników regularnych w Saint Victor. Otrzymawszy biskupstwo Troyes, okazał się przychylnym kalwinizmowi, nawet z ambony go głosił, ale lud oburzony zmusił go do publicznego odwołania błędów. R. 1557 udał się do Rzymu, dopraszając się u Sykstusa IV, swego krewnego, o kapelusz kardynalski. Zawiedziony w nadziejach, pojechał do Genewy, porozumiał się z Kalwinem i Bezą, czas jakiś udawał jeszcze katolika, nareszcie otwarcie wystąpił z herezją i podobno ożenił się. Zmuszony opuścić biskupstwo, z pensją wszelako 4,500 liwrów, um. 1569 z tytułem księcia de Melphe, jaki miał po ojcu. Pisma, jakie pozostawił, niewielkiej są wartości. Nawet Beza niepochlebny skreślił jego portret, nazywając człowiekiem bezwstydnego życia.—**3.** Antoni, teatyn, † 19 Marca 1642, mając lat 80. Zostawił wiele prac, świadczących o jego erudycji. Znaczniejsze z nich: *Synopsis veterum religiosorum rituum*, Rzym 1612, Paryż 1628. *Nomenclator et propylea in 4 antiquos chronologos*, Neap. 1626. Rzadkie to dziś dzieło ma swoje znaczenie dla historji Królestwa Neapolitańskiego, znajduje się w V t. Zbioru historyków Italji *Muratorego*. *De sacris ecclesiae neapolitanae monumentis* (Neapoli 1645 f.). *De vita Pauli IV Pont. M. collectanea historica; item Cajetani Thienaei, Bonifacii a Colle, Pauli Consiliarii, qui una cum Paulo IV tunc theatino eppo ordinem cler. reg. fundaverunt, vitae*, Coloniae 1615 4-o. *Biga illustrium controversiarum: de s. Jacobi accessu ad Hispaniam, et de funere s. Martini a s. Ambrosio procurato*, Neapoli 1618. Ob. *Hurter*, Nomencl. liter. I 663, 866.—**4.** Ludwik Antoni, ur. 1721 r., podróżnik, przybywszy do Polski, został guwernerem u Wacława Rzewuskiego, hetmana; ostatecznie zamieszkał w Paryżu i utrzymywał się z pisania, którego miał wielką łatwość. Z licznych a małej wartości prac jego, najwięcej rozgłosu miały Listy Klemensa XIV (*Lettres interessantes de Clement XIV*, Paris 1775 2 t., 1776 3 t. C. udawał je długo za autentyczne listy Papieża.

Caraffa Wincenty, siódmy jenerał jezuitów; ur. w Maju r. 1585 ze starożytnej neapolit. rodziny; do jezuitów wstąpił 4 Paździer. 1604; wykładał filozofję; był rektorem znaczniejszych kolegjów neapolitańskich, prowincjałem; na jenerała obrany 7 Stycz. 1646; † 8 Czerw. 1649 r. W literaturze ascetycznej wielką wziętość uzyskała jego książka p. t. *Fascetto di mirra*, wydana pierwszy raz (Rom. 1635) pod-

pseudonimem Luigi Sidereo; później tłum. między innemi na polski język (*Snopek miry, albo uwagi rozmaite o ranach Chrystusa Pana*, Lwów 1757 8-o) i na litewski (Wilno 1750 8-o.). Oprócz niej zostawił kilka innych pism, także ascetycznych, i tejże treści dwa listy do zakonu: *Epistola encyclica de mediis conservandi primaevum spiritum societatis* (po włosku), Roma. 1646; (po łacinie) Antverp. 1645; *Epistola ad PP., tertia probatione fungentes* (w *Vitae spiritualis documenta*, Gandavi 1852). *De Backer*, Biblioth. *X. W. K.*

Caramuel Jan, ur. w Madrycie 23 Maja 1606 r., z szlacheckiej rodziny luksemburgskiej. Po odebraniu starannego wykształcenia wstąpił do cystersów, uczył się teologji w Salamance, był profesorem w Alcali, przebywał czas jakiś w Niderlandach, gdzie brał udział w polemice przeciwko Janseujuszowi, został opatem Dissemburgskim w Palatynacie, gdzie odznaczył się gorliwością w nawracaniu heretyków, dla czego i arcybiskup moguncki wybrał go na swego sufragana z tytułem biskupa Missy. W skutek zamieszek zmuszony opuścić Palatynat, został przez króla hiszp. wysłany na dwór cesarza Ferdynanda III, który dał mu dwa opactwa: w Wiedniu i w Pradze, a kardynał Harach, arcybiskup pragski, zrobił go swoim oficjałem. Gdy Szwedzi oblegli Pragę r. 1648, C. korzystając ze swoich znajomości matematycznych, już wprzód w wojnach niderlandzkich odznaczywszy się jako inżynier, uzbroił mały oddział, złożony z duchownych, i wziął czynny udział w obronie miasta. Za zasługi wtenczas oddane, cesarz nagrodził go naszyjnikiem złotym. Po pokoju westfalskim wrócił do prac apostolskich, i arcybiskup Harach podawał na 2,500 liczbę osób przez niego nawróconych. Z biskupstwa Königsgratz, jakie za swoją gorliwość otrzymał, Aleksander VII, Papież, przeniósł go 1657 r. na biskupstwo Campagna w król. Neapolitańskiém; ale ponieważ trudno mu tam szło drukowanie jego dzieł, jakkolwiek swoim kosztem utrzymywał drukarnię w Sant'Angelo, przeto 1673 r. zrzekł się tego biskupstwa, a od króla hiszpańskiego otrzymał biskupstwo Vigevano w Medjolańskiém, gdzie um. 8 Wrz. 1682. *Pacquot* (Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas) wylicza dzieł Caramuela 262, nie wliczając w to manuskryptów. Pisał on o wszystkiém: o gramatyce, fizyce, poezji, matematyce, astronomji, muzyce, polityce, prawie kanoniczném, filozofji i o sztuce wojennej. W mieszaninie tej różnorodnej znajdują się rzeczy szacowne. Uczony ten człowiek byłby pożytecznym pisarzem, gdyby hamował nieco zbytnią swoję płodność i gdyby ograniczył się do przedmiotów, odpowiednich wrodzonym swoim zdolnościom. W teologii jest moralistą, przechylającym się zbyt do laksyzmu, a jako dogmatyk, najwyższe kwestje wiary próbuje rozwiązać za pomocą reguł matematycznych. Tytuły dzieł jego są po większej części oryginalne: *Primus calamus, ars grammatica*; *Scundus calamus, rhytmica*; *Calamus tertius, metametrica; Cabalae grammaticae specimen*; *Grammatica audax; Herculis logici labores; Pandaxium physicothicum*; *Solis et artis adulteria; Caramuelis Deus* etc. *Antonio*, w swojej Biblioth. hispana, daje katalog 27 tomów in f., 10 in 4 i t. d. dzieł Caramuela. *Grz. Mayans* (uczony hiszpański † 1761 r.) o jego autorstwie mówi: Auctor in omnibus operibus suis, quae quam plurima sunt, sui similis est, magis ingeniosus quam judiciosus; magis mirabilis, quam utilis. Cf. Biogr. universelle. *N.*

Carben Wiktor, ur. 1423, uczony rabin koloński. W 59 roku życia nawrócił się, opuścił żonę i troje dzieci, pozostałe w wierze żydowskiej. Po niejakim czasie został księdzem i pisał przeciwko błędom, jakie poprzednio wyznawał. Um. w Kolonii 2 Lut. 1515 r. Dzieła jego dziś bardzo rzadkie; do ważniejszych zaliczają: *Propugnaculum fidei christianae instar dialogi, christianum et judaeum disputatores introducens*, in 4 str. 171 bez daty; *Judaeorum errores et mores, opus aureum ac novum et a doctis viris diu expectatum*, Kolonja 1509, przetłum. na niemiecki 1550. *Jan Ant. Strubberg* napisał list łaciński o C. i jego dziełach, Jena 1721.

Cardanus Hieronim, jedna z owych dziwnych i zagadkowych postaci, które występując na pograniczu wieków średnich i nowych czasów, obu tych epok dodatnie i ujemne strony w sobie odbijają. W umyśle C-a krzyżowały się i walczyły z sobą najsprzeczniejsze dążenia i namiętności. Sam własną ręką nakreślił taki obraz swego usposobienia wewnętrznego. „Umysł mój, powiada C., wykształcony na filozofji i w obszerną wiedzę zaopatrzony, podoba sobie to wszystko, co jest wytworne i obyczajne, lecz zarazem i to, co rozpustne oraz swawolne; miłuje mądrość, naukę, rozmyślanie, lecz niemniéj kocha się w zmysłowości; dusza moja jest pobożną, lecz nadętą zarazem; żądnym będąc nowych wynalazków i odkryć, mam nieprzezwyciężony pociąg do rzeczy nadzwyczajnych; jestem przewrotny, podstępny, wiarołomny, w tajnikach rozmaitych biegły, lecz nie zbywa mi ani na pracowitości, ani na rozważném rzeczy pojmowaniu; zazdrość, przebiegłość, zdradzieckość nie są obce mojemu charakterowi; z natury będąc skłonnym do samotności, magji i czarnoksięztwa, posiadam dar wróżenia przyszłości, lecz obok tego jestem zmienny, oszczerczy i lubieżny.“ Prawdziwość tego zeznania stwierdza cały przebieg jego życia. Zdolności był niepospolitych, ale bez charakteru i bez moralności. Przez niejaki czas był on namiętnym graczem i rozpustnikiem, późniéj chodził w łachmanach, następnie pędził okazałe i wytworne życie; niekiedy oddawał się rozmyślaniu i wtedy bywał bardzo poważny; to znowu jak szalony biegał po ulicach. Pochodził ze starej, lecz podupadłej rodziny szlacheckiej i, jak sam utrzymuje, ur. 1 Paźdz. 1508 r. w Pawji. Ztamtąd rodzice jego przenieśli się do Medjolanu. Bayle (*Diction.*) dowiódł, że C. ur. 1501 r. 23 Września. Pierwsze już lata życia C-a noszą cechę nadzwyczajności. Matka, Klara Micherja, napróżno rozmaitych środków używała, celem spędzenia płodu, i wydała Hieronima na świat wpośród najcięższych boleści. Nieżywe już prawie dziecko, zaledwie zdołano winnemi kąpielami ocalić. Do 9 roku prawie ciągle nawiedzały go jakieś ciężkie choroby: raz o mało nie umarł z wycieńczenia, inną razą gorączka zaraźliwa śmiercią mu zagrażała. Do tego przyłączyło się okrutne postępowanie rodziców, którzy go nielitościwie bili, zwykle bez przyczyny i, jak sam C. powiada, wtedy go w spokojności zostawiali, kiedy istotnie na karę zasługiwał. Od czwartego roku począł już miewać dziwne widzenia. W 9-tym roku ojciec, Dacius Cardanus, zajął się wychowaniem chłopca. Dacius miał być człowiekiem wesołym i gadatliwym, lubiącym opowiadać cudowne historje, którym młodzieniaszek ciekawie się przysłuchiwał. W rozmowach nauczył się od ojca łaciny. Obok matematyki, wykładał on Hieronimowi arabską astrologję, co rozbudziło w ostatnim skłonność do rzeczy nadzwyczajnych. W djalektyce C. tak szybkie robił postępy, że

uczył jej innych jeszcze przed wstąpieniem do uniwersytetu w Pawji. Ojciec, będąc prawnikiem z powołania, pragnął, aby jego syn w tym samym kształcił się kierunku, lecz w umyśle młodzieńca rozgościła się już tak dalece skłonność do badania przyrody i jej tajników, że je nad prawo, filozofję i medycynę przełożył. Studjom nad temi naukami poświęcił dwa lata w Pawji i Padwie, i już w 1521 odbył pierwszą publiczną dysputę, poczém miewał lekcje o Euklidesie, djalektyce i filozofji. W 1524 r., w którym umárł jego ojciec na morową zarazę w Medjolanie, został bakałarzem nauk wyzwolonych i rektorem gimnazjum w Bolonji, w następnym zaś roku doktorem medycyny. W 1526 zmuszony był opuścić Padwę i udał się do Sacco, gdzie przez 6 lat zajmował się medycyną. C. pragnął wstąpić do kolegjum profesorów medycyny w Medjolanie, lecz zamiaru tego nie mógł wykonać, z powodu intryg możnego domu Barbiani. W Sacco ożenił się z Łucją Bandarena, córką jakiegoś wojskowego awanturnika, która mu się poprzednio we śnie miała ukazać. Łucja była roztropną kobietą, lecz nie miała żadnego posagu, i C. skarży się z tego powodu, że wszystkich nieszczęść, które go w przeciągu 15 lat spotkały, główną przyczyną było niedobrane małżeństwo. Najboleśniej dotknął go straszny los dzieci: jeden jego syn został stracony, za otrucie żony; drugiego nawet więzienie poprawić nie zdołało. W drugim roku po ożenieniu się osiadł C. w Gallarate pod Medjolanem, gdzie go dotkliwa nawiedziła nędza. W 1539 r. nareszcie udało mu się wstąpić do kolegjum professorów medycyny w Medjolanie, rzeczywiste wszakże przyjęcie nastąpiło dopiero 1543 r. W Medjolanie tak mu się dobrze powodziło, że odrzucił nawet świetne propozycje kardynała Moronus, książąt d'Este i króla duńskiego. W 1552 udał się do Szkocji, na wezwanie ciężką niemocą złożonego Jana Hamiltona, arcybpa z St. Andrews, którego wyleczywszy, powrócił do ojczystego kraju. Przy tej sposobności odwiedził dwór angielski i Edwardowi VI jego losy i przyszłość przepowiadał. Zaprosiny Henryka II, króla francuzkiego, Ferdynanda margr. Mantui i króla szkockiego nie zdołały go skłonić do opuszczenia ukochanego Medjolanu. Tymczasem po całej Europie rozeszła się sława umiejętności lekarskiej C. i ze wszech stron zbiegali się chorzy, szukając u niego pomocy; z jednej naprzykład Hiszpanji od 1554—1558 przybyło do Medjolanu 500 chorych, którzy wszyscy przez niego uzdrowieni zostali. W miarę jak rosła sława C., powiększały się także jego dochody. Pomimo to znowu opuścił on Medjolan, osiadł w Pawji, celem wykładania medycyny; tu w 1560 nastąpił najboleśniejszy wypadek z życia uczonego lekarza, wspomniany wyżéj wyrok śmierci na syna za otrucie. Ciężkiém wspomnieniem trapiony przeniósł się do Bolonji i tu pozostawał do 1570 r. T. r. 6 Paźdz. wsadzony został do więzienia, z którego wyszedł po 77 dniach, złożywszy jako porękę 1,800 dukatów. Uwięzienie to nastąpiło z powodu wieści, które o nim rozsiewać poczęto, a mianowicie z powodu djalogu, przez niego niby napisanego, p. t. *Melanphron s. de obscura et nigra sapientia.* Po uniewinnieniu C. udał się do Rzymu, gdzie, zapisawszy się do kolegjum lekarzy, żył jako człowiek prywatny, z pensji pobieranej od Grzegorza XIII, Papieża. C. um. w Rzymie 1576 r.—C. o swoich widzeniach opowiadał, że od natury posiadał szczególne ku widzeniom usposobienie; około 1526 poczuł w sobie działanie jakiejś nadzwyczajnéj siły, która mu radę podawała w prawe ucho, jeżeli go oczekiwało coś dobrego, w lewe

zaś, jeżeli mu jakieś niebezpieczeństwo zagrażało. Od 1534—1567 w czasie snu wyraźnie przyszłość przewidywał. Mająca nastąpić śmierć syna przyśniła mu się pod znakiem zakrwawionego miecza, wiszącego u wielkiego palca prawej ręki, który w przeddzień egzekucji ukazał mu się rozpalonym do czerwoności. Na 8 lata przed śmiercią poczuł w sobie nadzwyczajną światłość (illuminatio extraordinaria), mającą, zdaniem C., oświecać i rozweselać jego życie, oraz świadczyć o tém, że boskiego ducha cząstkę w sobie nosi i że Bóg wszystkiém dla niego być winien. Światłość ta większą mu była pomocą w badaniach naukowych i leczeniu chorób, niż największe wysilenia pracy i rozmyślania. Dopatrywał on w niej najwyższą doskonałość natury ludzkiej. „Przewyższa ona wszystko, cobądź pomyślane być może." Śmiał się z chiromancji, magji, alchemji, astrologji, widzeń, a jednak je praktykował, w ciągłych żył widzeniach; nareszcie, dla sprawdzenia prognostyku, jaki sam o sobie wystawił, zamorzył się głodem. C. zajmował się głównie matematyką, djalektyką, fizyką, etyką i medycyną, a niektóre z nich zawdzięczają mu ważne nabytki. W algebrze on pierwszy dokładnie wyjaśnił stosunki liczb. W jeometrji przedmiotem jego badań był stosunek skończoności do nieskończoności, według myśli Archimedesa. W fizyce usunął C. ogień z liczby elementów, przypuszczał w naturze dwie tylko pierwotne własności: ciepło niebieskie i wilgoć ziemską; są one dla niego pierwiastkami wszelkiego rodzenia. Ciepło jest pierwiastkiem formalnym i czynnym, wilgoć pierwiastkiem materjalnym. W medycynie wyjaśnił prawdziwe znaczenie dni krytycznych, podał teorję zaraźliwych gorączek i historję uryny; wskazał środki leczenia podagry i objaśnił, jak wyleczenie z pewnej szczególnej choroby do pomnożenia ogólnego stanu chorobliwego przyłożyć się może, i wytłumaczył najtrudniejsze księgi Hipokratesa. Podał praktyczną metodę uczenia głuchoniemych. Najdokładniejsze wydanie dzieł C-a dał Karol Sponius, doktor medycyny, w Lyonie 1603 r. w 10 t. in f. Pierwsze między niemi miejsce zajmują *XXI libri de subtilitate* i *XVII libri de varietate rerum*. Treść obu tych traktatów jest prawie jednakowa, a mianowicie: 1) o elementach, o niebie i świetle; o metalach, szlachetnych kamieniach, roślinach, doskonałych i niedoskonałych zwierzętach; o naturze, zmysłach, duszy i rozumie człowieka; 2) o sztukach, o matematycznej i chemicznej sztuce i rzeczach cudownych; 3) o nadnaturalnym świecie, o dobrych i złych duchach, o tajemnych i sztucznych wróżbach, o najwyższych inteligencjach, o Bogu i wszechświecie. W filozofji natury najważniejszą usługę okazał C. przez zastosowanie obserwacji i doświadczenia do badania zjawisk przyrody, czém niejako utorował drogę do nowożytnej fizyki. — W filozofji C. jest w zasadzie panteistą, jakkolwiek cofa się przed następstwami panteizmu. Materja jest u niego wieczną; dusze szczegółowe są cząstkami duszy świata, w której zawierają się wszystkie formy bytu, jak liczby proste są w dziesiątce, jak światło słońca jedno w swej istocie, nieskończone w rozmaitości obrazów. O życiu C. bliższe szczegóły w jego autobiografji (De vita propria opp. t. I). *Rixner* u. *Siber*, Leben u. Lehrmeinungen berühmter Physiker, 1820. Trafną charakterystykę jego podaje *Cantu*, Hérétiques d'Italie, III 115. (*Hagemann*). *J. N.*

Carena (czyt. Karena), wyraz skrócony z *quadragesima*, czyli *quadragena*, w łacinie średniowiecznej znaczy: **I.** niekiedy czterdziestą część, czterdziesięcinę; w podobném znaczeniu jak *decima*, dziesięcina (ob.).

2. Częściej znaczy czas pokuty czterdziestodniowej, której nie trzeba brać za jedno z wielkim postem (*quadragesima*) przed Wielkanocą. *Carena*, v. *carrina*, v. *carina*, była wprawdzie także czterdziestodniowym postem, podobnie jak kwadragezyma przedwielkanocna; lecz nakładał ją właściwy zwierzchnik kościelny, jako osobną pokutę za niektóre przestępstwa po za czasem kwadragezymalnym. „Carrina (v. Carina) est dierum quadraginta continuorum jejunium in pane et aqua". *Burchardi* Collect. canon. l. 19 c. 5. „Solennis (poenitentia) est, quae pro majoribus criminibus vel notoriis, vel pro his criminibus quae quis confessus est, vel de quibus quis convictus est, infligitur, quae carena solet appellari; et sicut est de majoribus criminibus, sic ad majores praelatos ecclesiae pertinet hanc infligere". *Alanus ab Insulis*, Poenitentiale. Często też wierni sami, z własnej woli, kareny sobie nakładali; inne były ustawami klasztornemi nakazane. Ztąd św. Piotr Damiani mówi (*Epistolar.* l. 2 ep. 7): „Praeter illas quadragesimas, quae a Patribus institutae sunt (t. j. oprócz postu wielkiego i innych zakonnych kwadragezym)... alias occulte carinas celebrat." Niekiedy jednakże karena bierze się za kwadragezymę (*Joannes de Janua*, v. *de Balbis*, ok. r. 1286 żyjący, ap. *Du Cange*, Glossarium, ed. Henschel, v. *Carena*). 3. Carena, lub Quadragena, odpust (ob.) dni 40 (Bulla Urbani II ap. *Baronium*, Annal. eccl. an. 1093 n. 16). Ob. *Du Cange* l. c. *X. W. K.*

Carlerius Idzi (Aegidius), dziekan katedralny w Cambray od r. 1431; † 23 Listop. 1472 r.; teolog; był na soborze bazylejskim. Z licznych dzieł jego, które wylicza Launoy (*Hist. gymnasii Navarrei*, w *Opp. par.* III l. 1 c. 4), wyszły z druku: 1) *Consultationes casuum Sporta, sportulaque fragmentorum varii generis*, Bruxellis 1478 2 v. f. 2) *Narratio de morte Juliani Caesarini cardinalis*, ap. *Baluzium*, Miscellan. t. III. 3) *Oratio contra Nicolaum Taboritam, habita in concil. basil. sess. XV, de corrigendis peccatis publicis*; ap. *Bzovium*, Annal. ad an. 1433 n. 194; ap. *Canisium*, Lection. antiq. t. III, ed. nova t. IV. 4) *Liber de legationib. concilii basilien. pro reductione Bohemor.*, ed. (C. Birk) w *Acta concil. basilien.* t. I. *X. W. K.*

Carlstadt (Karlosztad), tak nazwany od miasta w Frankonji bawarskiej, miejsca swego urodzenia; rodowe jego nazwisko było Andrzej Bodenstein. Był on jedną z tych jednostek, w których następstwa tak zw. reformy XVI w. najprzód się ujawniły, jako przestroga i napomnienie. C. był przedstawicielem zarazem purytanizmu helweckiego, dogmatyzmu saksońskiego, jakoteż kościelnej i politycznej rewolucji, jakiej reformacja miała w sobie zaród. Ukończywszy naukę teologji i prawa w Rzymie i Wittenberdze, został archidjakonem w tém ostatniém mieście, proboszczem, a wreszcie doktorem i profesorem teologji. Gdy wystąpił Luter, C. stanął po jego stronie i swoją wziętością stał się dzielną dlań podporą. Sława jednak jego naukowa ucierpiała wiele na publicznej dyspucie w Lipsku, która trwała od 27 Czerwca do 13 Lipca 1519. Wystąpił on w niej przeciw Eck'owi, broniącemu wolności woli, lecz takiej doznał porażki, że Luter musiał go wyręczyć, a uczeni i obywatele Lipska nie mogli zaprzeczyć wygranej Eck'a. C. rozjątrzony, bo zawstydzony, posunął się dalej: pierwszy odprawił Mszę w języku niemieckim, w dzień Bożego Narodzenia 1521, dawał Komunję pod dwiema postaciami, bez poprzedniej spowiedzi, a stanąwszy na czele studentów, mieszczan i mnichów aposta-

tów, oblegał świątynie, burząc ołtarze, znieważając obrazy świętych. On pierwszy z księży owych czasów ożenił się i zachęcał do gwałcenia postu. Luter przebywał wtedy w Wartburgu, i czy to z obawy, by tak gwałtowne prowadzenie rzeczy nie zaszkodziło całej sprawie, którą chciał z większą poprowadzić oględnością, czy też zazdroszcząc Carlstadt'owi jego potęgi i wpływu, oświadczył się głośno przeciwko żarliwości swego kolegi, udał się do Wittenbergi, przywrócił tam po części dawny porządek rzeczy i zmusił Carlstadt'á do opuszczenia miasta 1522. C. wówczas udał się do Orlamünde, wypędził wikarjusza, wdarł się na proboszcza i wprowadził swoją reformę do parafji. Gdy Luter podówczas piorunował na niego z kazalnicy, reformator Orlamündy posłał (1524 r.) do elektora Fryderyka gwałtowny akt oskarżenia na reformatora wittenbergskiego. Denuncjacja ta oburzyła Fryderyka, i t. r. Karlosztad, podejrzywany już o związek z buntownikami w Mülhausen i obrazoburcami w Zwickau, został wypędzony z granic elektorstwa. Żywsza jeszcze nieprzyjaźń powstała między dwoma niegdyś przyjaciołmi, gdy C. uderzył na Lutra zarzutem, że bez żadnej zasady zachował on dogmat rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystji, co później zresztą i sam Luter przyznał w liście do Bucera, gdy mówi: „Przyznaję, że gdyby Carlstadt lub kto inny objaśnił mnie przed pięcią laty, że w Sakramencie prócz chleba i wina nic nie masz więcej, byłby mi wielką przysługę wyświadczył, gdyż widzę, że przez to zadałbym najpotężniejszy cios papieztwu; lecz teraz jestem skrępowany i nie mogę znaleść punktu wyjścia; tekst jest jasny, a słowa nie mogą dostatecznie zatrzeć jego znaczenia". Oczywiście C. był loiczniejszym, a Luter zbywał go tylko pogardą i samemi negacjami. C. wyrzucał Lutrowi, że ten niweczył jego dzieła i wręcz mu to wypowiedział przy spotkaniu „pod czarnym niedźwiedziem" w Jenie. Przeciwnicy rozeszli się wówczas z bardzo charakterystycznėm pożegnaniem. Luter rzekł: „Obym cię kiedyś mógł ujrzeć w koło wplecionego". Na co C. odpowiedział: „Obyś kark skręcił, zanim z miasta wyjedziesz". C. położył podstawę sporów sakramentarskich, jakie rozdzieliły Sasów i Szwajcarów. Zwingljusz bowiem i Ekolampadjusz przyjęli naukę Carlstadt'a o Eucharystji i rozwinęli ją dalej. Znienawidzony i prześladowany przez Lutra, podejrzany o uczestnictwo w buncie chłopów turyngskich, tułał się C. po Niemczech z rodziną, w ostatniej nędzy, dopóki nie znalazł przytułku w Kemberg, podobno za staraniem samego Lutra, któremu dał słowo, że będzie milczał; uniżył się nawet przed Lutrem tak dalece, że złożył przed nim obłudne wyznanie swych błędów.—W Kemberg żył jako „kmotr Andrzej", zajmując się rolnictwem i drobnym handlem, i tak wprowadził w wykonanie swoję często powtarzaną naukę, o pogardzie nauki i obowiązku utrzymywania się z pracy ręcznej. Jednakże r. 1528 znowu się wziął do pisania; wyrzucał luteranom ich niezgody, wszedł w porozumienie ze Schwenkfeld'em i Krautwald'em i, unikając nowych prześladowań, schronił się do Szwajcarji. Tam został najprzód djakonem w Zurichu, następnie pastorem w Altstätten, a 1535 r. profesorem egzegezy Starego Testam. w Bazylei. Dzień jego śmierci równie jak urodzenia niewiadomy. Według jednych, um. na zarazę w Bazylei 24 Gr. 1543; Riffel, Feller i inni podają r. 1541, co prawdopodobniejsze. Pomiędzy Lutrem i Carlstadt'em nie ma żadnej ważniejszej różnicy w istocie ich nauki: C. tylko był więcej otwartym i loicznym w słowie i czynie. Luter był przebieglejszym i dla tego otrzymał prze-

wagę nad przeciwnikiem. Z dzieł Carlstadt'a znaczniejsze są: *370 Apologeticae conclusiones* (wcześniejsze niż „Asterisci" Lutra); *Von der Uneinigkeit der Lutheraner*; *Von der Einigkeit der Sacramentirer*. Zresztą zostawił wiele pism polemicznych i traktatów o Najśw. Sakramencie i korespondencję z Schwenkfeld'em i Krautwald'em. O C. pisali, oprócz Lutra (w listach), Bucera (Grund u. Ursach etc.) i Capiton'a (sąd o sporze Lutra i C.), *Füssli*, Lebensgeschichte Andreas Bodenstein v. C., Frankf. 1776; *Göbel*, Andreas Bodenstein v. C., w Ullmann'a, Studien u. Kritiken, 1841 1 zeszyt, 1842 2 zesz., 1843 3 z.; *J. J. Mayer*, Dissert. de Carlostadio, Gryph. 1708. (*Haas*).

Carnesecchi Piotr, florentczyk, biegły w literaturze greckiej i łacińskiéj, mówca i poeta. Przyjaciel Medyceuszów, którzy go protegowali zarówno we Florencji, jak we Francji i w Rzymie. Juljan Medyceusz, zostawszy Papieżem (Klemens VII), mianował go protonotarjuszem apostolskim i swoim sekretarzem. Na tej posadzie C. nie zaniedbał zająć kilku opactw i różnych prebend. Polecał go Papież Karolowi V w liście z d. 27 Cz. 1531 r., mianując go obywatelem florenckim, najgodniejszym zaufania, mężem szczególnej skromności i sobie najmilszym. C. zostawał w korespondencji z wielu naówczas głośnymi ludźmi: z Piotrem Vergerio, ministrem Granvellem, z Pawłem Jovius; a między innymi także znosił się i z jawnymi heretykami, jak Ochin, Vermigli, Baltazar Altieri i t. d. Pisząc do protestantów, ów niby przyjaciel papiezki, nazywał ich braćmi, pobożnymi, niewinnymi, wybrańcami Boga; posyłał im pieniądze; naganiał jednemu szlachcicowi protestanckiemu, że w godzinę śmierci uczynił wyznanie wiary katolickiej, pochwalał zaś Piotra Waldes, że w błędach wytrwał do śmierci. Przebywając we Francji, utrzymywał stosunki osobiste z wielu heretykami, swojego stanowiska i mienia używał na osłabienie władzy papiezkiej, jak niemniej występował przeciw zakonom. Za Pawła III 1546 r. inkwizycja przyzwała go do Rzymu: zdołał jednakże wykrętnie oczyścić się z zarzutów. Inkwizycja atoli nie przestała go niepokoić za powrotem do Francji, gdzie na nowo zbyt jawnie okazywał się zwolennikiem błędów heretyckich. Opieka tylko królowej Katarzyny pomogła mu do ucieczki przed surowym wyrokiem. Powróciwszy do Włoch, osiadł w Wenecji, gdzie otwarcie okazywał się zwolennikiem nowych wyobrażeń. R. 1557 Paweł IV kazał mu się stawić w Rzymie, ale Carnesecchi, popierany przez księcia Kozmasa, jako jego ajent bacznie śledzący za wszystkiemi sprawami w Wenecji, nie usłuchał Papieża, czém ściągnął na siebie ekskomunikę. Za Piusa IV 1561 r. pojechał do Rzymu, gdzie, po świetnej obronie, został uniewinniony. Szczególnie zaś przyszło mu w pomoc spalenie się wówczas (po śmierci Pawła IV) wielkiej części archiwów inkwizycyjnych. Gdy jednak ciągle błędy rozsiewał, na wezwanie Piusa V, książe Kozmas przysłał C. do Rzymu; tym razem uznano go za winnego herezji. Sam też nie chciał bynajmniej swych błędów odwołać i do ostatniej chwili przy nich obstawał. W skutek tego został, po degradacji z kapłaństwa, wydany w ręce trybunału świeckiego, który go skazał na śmierć, przez ucięcie głowy, 1567 r. we Wrześniu. Ważniejsze jego błędy były następujące: usprawiedliwienie jest dziełem tylko wiary; nie są potrzebne do zbawienia dobre uczynki, chociaż wyjednają człowiekowi w dniu zmartwychwstania wyższy stopień chwały. Z natury mamy wolną wolę tylko do złego. Bez łaski skutecznej, bez wiary i nadziei nadobfitej

udzielanej zaledwie małej liczbie dusz, nie podobna zachować przykazań boskich, a szczególnie dwóch pierwszych i ostatniego. Należy wierzyć tylko w słowo Boże nam przekazane w Piśmie św. Nie wszystkie sobory powszechne były z natchnienia Ducha św. Carnesecchi nie był pewny do kogo należy zwoływanie soborów, czy do cesarza, czy Papieża, czy do kogo innego. Nie przyjmował wszystkich sakramentów. Spowiedzi nie uważał za obowiązek, ale tylko za pociechę. Co do Eucharystji, odrzucał przeistoczenie (transsubstanciację), a trzymając się opinji Lutra, uczył, że w Eucharystji jest i chleb i ciało Chrystusa. Chciał dla wszystkich komunji pod dwiema postaciami. Zaprzeczał władzy papiezkiej, stawiając Papieża na równi z innymi biskupami. Potępiał życie zakonne, celibat kapłański, pielgrzymki i posty. Wzywanie świętych miał za zbyteczne, ponieważ jedynym pośrednikiem ludzkim w Bogu jest J. Chrystus. Ob. *Cantu*, Les hérétiques d'Italie t. 3. p. 217. *X. R.*

Caroli 1. Teofil od św. Konstantego, ur. w Warszawie 1739 r., w 15 roku życia wstąpił do pijarów, u których potém w różnych domach wykładał kolejno: gramatykę, poetykę, wymowę, humaniora. Wysłany na nauki do Rzymu, po powrocie ztamtąd wykładał teologję w Warszawie i Chełmie. Sprawował późniéj urząd sekretarza prowincji, rektora w Opolu, a w Drohiczynie (od r. 1792), oprócz zarządzania miejscowym domem, wykładał Pismo św. i zarządzał parafją. Z dzieł jego drukowane były: *Meditationes de quatuor novissimis*, Vars. 1795. *Cogitationes selectae M. T. Ciceronis ex libro I De officiis* (tekst łac. i pol.), 8-o b. r. *Vetus et constans in Ecclesia catholica de sacerdotum coelibatu doctrinae*, Varsav. 1801. *Consideratio christiana de non minuendo festor. numero*, Varsav. 1791 (to samo po polsku: *Uwaga chrześciańska o nie zmnieyszaniu świąt.* A przytém o zacności Prawa i Nauki Chrystusa Pana. Przeciwko owym niepobożnym, którzy jako ich opisuje w Liście swoim Tadeusz św.: Czegokolwiek nie znają, to bluźnią, a co przyrodzonym obyczajem jako nieme zwierzęta wiedzą, w tém się psują. Ku pomnożeniu czci i wiary w Jezusa Chrystusa. Na pociechę i pożytek nabożnych czytelników do druku podana przez X. Teofila Caroli Scholar. Piar. W Warszawie Roku 1798 in 8-vo str. 24). *Odpowiedź chrześcjańskiego prostaka na niektóre zarzuty wiersza bluźnierskiego* i t. d. Warsz. 1801. (*Bielski*) De vita et scriptis Scholar. Piar., Varsav. 1812 s. 144. Cf. *Jocher*, Obraz bibljogr. histor. — **2.** Filip, ur. w Neuburg, w luteranizmie; r. 1629 przeszedł na katolicyzm, † 1638 r. Kilka jego prac egzegetycznych wylicza *Le Long*, Biblioth. sacra. *X. W. K.*

Carpino (Carpini) Jan de Plano, franciszkanin, ur. we Włoszech ok. 1220, wysłany 1246 przez Pap. Innocentego IV do chana Batu, z przedstawieniem, aby poprzestał pustoszyć kraje chrześcjańskie (Rossję, Polskę i Węgry). Odważny ten zakonnik przez Kijów, wybrzeże morza Czarnego dostał się do głównej kwatery chana Batu, który go wysłał do hordy wielkiego chana Ajuka. Przybywszy do złotej hordy, otrzymał posłuchanie u w. chana i z listem od niego do Papieża tą samą drogą wrócił; został prowincjałem niemieckim, opowiadał Ewangelję w Czechach, Węgrzech, Danji i Norwegji, wśród swoich prac apostolskich umarł w wieku podeszłym. Z podróży jego dwa są sprawozdania, szersze i skrócone; znajdują się w zbiorze podróży, wydanym przez *Bergeron'a*, Voyages faits principalement en Asie dans le XII, XIII, XIV et XV siécles, Haga

1735 roku, 2 t. in 4-o. C. pierwszy wspomina o Janie kapłanie (ob.), legendowym królu. Pierwszy zaznajomił on Europę z krajami wschodniemi, przez które przechodził; ale jakkolwiek jest zazwyczaj wiernym opowiadaczem, jednakże nieraz rozpowiada dziwy na wiarę byle czyją; bierze też nieraz hordy koczujące za narody osiadłe i nazwy obozowisk za stare miasta. Cf. a. Benedykt z Wrocławia.

Carpzow, protestancka rodzina, słynna z tego, że wydała wielu znakomitych prawników i protestanckich teologów. Rodzina ta początek swój wywodziła z Hiszpanji, zkąd jeden z jej przodków, nazwiskiem *Carpzano*, przeniósł się do Niemiec na początku XVI w. Już w połowie XVI w. spotykamy Szymona Carpzow na urzędzie burmistrza w Neustadt. Jego wnukiem był **1.** Benedykt, zwany w swoim czasie prawodawcą Saksonji i wyrocznią prawników; uważano go także za najwyższą powagę w rzeczach, prawa kościelnego dotyczących; wykładał prawo w uniwersytecie lipskim, a w 1653, otrzymawszy tytuł tajnego radcy, przeniósł się do Drezna. Do ostatniej chwili życia pracując nad prawem, um. 30 Sierp. 1666. Z dzieł, przez niego napisanych, ważniejsze są: Practica nova rerum criminalium (1639); Definitiones forenses, vel jurisprudentia forensis romano-saxonica ad constitutiones electoris Augusti (1640); Opus definitionum ecclesiasticarum et consistorialium (1652; cf. *Freheri*, Theatrum vir. erud. p. II sect. IV). Jak dalece wszakże zdolniejszym nawet umysłom trudno pozbyć się przesądów epoki, w której żyją, między innemi świadczyć może książka C-a *Processus juris*. Protestancki prawnik torturę uważa za najskuteczniejszy środek procedury sądowej, obszernie rozprawia o czarownicach, o karach za wchodzenie w układy z djabłem, pomimo że już poprzednio uczeni jezuici: Adam Tanner i Fryderyk Spee wielką oględność w takiego rodzaju sprawach zalecali. Przeciwnicy zarzucali C'wi, ze wydał 20,000 wyroków śmierci, jakkolwiek zarzut ten właściwie nie do człowieka odnosić się winien, lecz do czasów, które Menzel (Geschichte der Deutschen § 364) w krótkich charakteryzuje słowach: „Procesy o czarodziejstwo, okrutna tortura, palenie starych kobiet, o obcowanie z djabłem posądzanych, nigdzie nie były tak rozpowszechnione, jak w krajach protestanckich, co dowodzi, że tak nazwana swoboda religijna wzmocniła tylko panowanie przesądów i zabobonów." B. Carpzow był wszakże człowiekiem pobożnym, co miesiąc przyjmował Komunję św., pomimo rozlicznych zajęć 53 razy przeczytał Pismo św., pilnie studjował komentatorów Biblji i zostawił w rękopiśmie kilka własnych traktatów teologicznych.—**2.** Jan Benedykt C., brat poprzedniego, ur. 1607 r., studja odbył w Wittenbergu, 1646 został profesorem teologji w Lipsku, gdzie um. 1657 r. Autorską sławę zawdzięczał głównie dogmatycznemu podręcznikowi, jaki wydał 1653 p. t. Systematis theologici in usum collegiorum et exercitiorum acad. partes II. Oprócz tego napisał: Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos; Disputationes super examen concilii tridentini Mart. Chemnicii; Specimen theologiae chemnicianae de Deo et Christo; De poenitentia Ninivitarum disputatio.—Z pięciu jego synów, trzej poświęcili się także teologji: **3.** Dawid Benedykt C., w 1655 został magistrem filozofji, następnie kaznodzieją i napisał: *De Pontificum Hebraeorum vestitu sacro*, Jenae 1655, przedrukowane w *Ugolini* Thesaur antiq. sacr. t. XII.—**4.** Jan Benedykt C., słuchał nauk w Jenie i Strasburgu, następnie w Ulmie, Tybindze, Heidelbergu

i Bazylei. W 1665 obrany na profesora filozofji moralnej, 1668 otrzymał katedrę wschodnich języków w Lipsku, a w 1684 katedrę teologji. Um. 23 Marca 1699. Słynął z wielkiej znajomości języka hebrajskiego i pism rabinicznych, ze ścisłego trzymania się ksiąg symbolicznych i wstrętu do wszelkich nowości. Napisał dzieło niepośledniej wartości: Introductio in theologiam judaicam et lectionem Raymundi aliorumque ejusd. gen. auctorum, które dołączył do nowej edycji Martini Raymundi Pugio fidei (Lips. et Francof. 1687). Oprócz tego wydał: Lightfoot'a Horae talmudicae et hebraicae; Rabbi Mosis ben Maimon de jejuniis Hebraeorum cum interpretatione latina; Collegium rabinico-biblicum. Liczne jego kazania przepełnione są erudycją, łacińskiemi, oraz greckiemi cytacjami.—5. Samuel Benedykt C., brat dwóch wyżej wymienionych, ur. 1647 w Lipsku, studja odbywał w Wittenbergu, gdzie przyłączył się do Abrahama Calov, professora teologji, i za jego pomocą w 24 roku życia otrzymał katedrę poezji. Ponieważ wtedy ukazała się książka jezuity Jakóba Masen, Praxis nova fidem orthodoxam discernendi et amplectendi, C'w więc, za poradą Calova, napisał Anti-Masenjusza, t. j. Examen orthodoxae fidei contra Jac. Masenium, Witteb. 1677 8⁰. W sporze z pietystami trzymał stronę brata, przeciwko zwolennikom Speuera. Był następnie kaznodzieją nadwornym w Dreznie, a w końcu superintendentem. Um. 1707.—Z liczby synów wyżej podanych braci odznaczyli się: 6. Jan Bogumił (*Gottlob*) C., syn Samuela, ur. 1679. Jako kapelan przy poselstwie elektorskiém zwiedził Anglję i Hollandję. R. 1708 był djakonem przy kościele św. Tomasza w Lipsku i miewał odczyty o biblijnych starożytnościach i dogmatyce. W 1719 r. mianowany profesorem języków wschodnich i egzegetyki przy uniwersytecie w Lipsku. Roku 1730 powołany został na kaznodzieję do Lubeki. J. Bogumił C. powszechnie jest uważany za jednego z najznakomitszych protestanckich teologów. Dwa główne jego dzieła noszą tytuł: Introductio in libros canonicos Bibliorum V. T. omnes, praecognita critica et historica ac auctoritatis vindicias exponens (Lipsiae p. I 1714, p. II 1720, p. III 1721); razem całe Lips. 1728, ib. 1741) i Critica Sacra V. T. parte I circa textum originalem, p. II circa versiones, p. III circa pseudocriticam Guil Whistonii sollicita (Lips. 1728, 1748). Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis et gentis hebraeae (Lip. 1748), jest drogocennym zbiorem odczytów o tym przedmiocie.—7. Jan Benedykt C., syn lipskiego profesora i orjentalisty Jana Benedykta (4), ur. w Lipsku 1670 r., za przykładem ojca oddał się wschodniej filologji. W 1708 r. został w Lipsku profesorem języków wschodnich i umarł tam 1733. Był on niepospolitym znawcą literatury hebrajskiej; przygotował do druku i dopełnił dzieło ojca *Collegium rab.-bibl.*, oraz sam napisał: Christianae de Urim et Thummim conjecturae (Lips. 1732); De sepultura Josephi patriarchae disputatio philologica, w *Ugolini* Thesaur. t. 33; Dissert. de Cerethi et Phelethi (ib. t. 27); De nummis effigiem Moysis cornutam exhibentibus (ib. t. 28).—7. Jan Bened. C., syn poprzedniego, ur. w Lipsku 1720 r., obok teologji pracował nad filologją starożytną i w 22 roku życia napisał: Paradoxon stoicum Aristonis Chii apud Diog. Laërt. novis observationibus illustr. quibus simul variorum antiq. philosophorum loci explicantur (Lips. 1742). R. 1747 został profesorem filozofji w Lipsku, w następnym powołany do Helmsztadu, gdzie wykładał język grecki i teologję. Um. 1803. Z dzieł, przez niego napi-

sanych, najważniejsze są: Sacrae exercitiones in S. Pauli Epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino (1750); Stricturae in Epist. ad Romanos (1756),—ad Galatas (1794); Epistolarum catholicarum Septenarius graece cum nova versione latina et scholiis gram. et crit. (1790 roku). Wydał także Discursus S. Basilii de Nativitate J. Ch. graece et latine (1758 roku), którego autentyczności bronił przeciwko Garnierowi, i Duas epistolas apocryphas, quarum una Corinthiorum ad S. Paulum, altera S. Pauli ad Corinth. ex manuscripto armenico versas in graec. et lat. 1776. (*Seback*). *J. N.*

Carranza Bartłomiej, ur. 1503 (a nie 1520, jak podaje *Baur* w Encykl. Ersch'a i Gruber'a) w Miranda de Arga, mieście położoném w Nawarze, ze starej szlacheckiej familji, i pospolicie znany jest pod nazwiskiem Bartłomieja z Mirandy. Wstąpił do zakonu dominikanów r. 1520; w 1530 stawiony został przed Inkwizycją za to, że fałszywe głosił nauki o władzy papiezkiej. Uwolniony od zarzutu, z powodu braku dowodów, był następnie profesorem filozofji i teologji w kolegjum św. Jerzego w Walladolid. Tu zjednał sobie tak głośną sławę, że cesarz Karol V wysłał go na sobór trydencki (1545). Czynny brał udział w obradach soboru, dotyczących obowiązku rezydencji beneficjatów (*Sarpi*, Istoria del concil. trid. l. II c. 10); oprócz tego odznaczył się kazaniem *de justificatione*, powiedzianém przed członkami soboru w pierwszą niedzielę wielkiego postu (1546). Kiedy Filip II, syn Karola V, zaślubił Marję, królowę angielską, C. udał się z nim do Anglji, w celu wspołdziałania ku nawróceniu tego kraju na łono Kościoła. W znacznej części przyłożył się do upadku Cranmera i przywrócenia dawnych ustaw w uniwersytecie oksfordzkim, za co, staraniem Filipa II, wyniesiony do godności arcybiskupa Toledo i prymasa Hiszpanji, był konsekrowany w Brukselli przez sławnego Granwellę (27 Lut. 1554). Umierającemu w klasztorze św. Justa Karolowi V udzielał C. ostatnich sakramentów. Spowiedzi zaś słuchał Karola V jego własny kapelan Franciszek Viglialva. O szczegółach tych wspominamy, gdyż były one przedmiotem sporu między Sarpim a Pallavicinim (*Pallavicini*, Hist. conc. trident. lib. XIV, i *Bayle*, Dict.), a nadto, ze stosunku C. do umierającego cesarza wyprowadzano przypuszczenia, o przechylaniu się jakoby ostatniego ku naukom Lutra. Zaraz bowiem po śmierci Karola V rozeszła się wieść, że C. w swoim katechizmie (Commentarios sobre el catechismo christiano) twierdzenia heretyckie pomieścił, że jest ukrytym luteraninem i że cesarza nawet na stronę nowostek religijnych przeciągnął. Celem oczyszczenia pamięci zmarłego monarchy niektórzy utrzymywali, że Karol powołał go do siebie tylko w celu napomnienia za odstępstwo od Kościoła. Pallavicini uwierzył temu podaniu i umieścił je w swojém dziele (lib. XIV). Lecz o tém wszystkiem ani Karol V, ani sam C. nic zupełnie nie wiedzieli. Nigdzie nie napotykamy dowodów podobnego przypuszczenia, które jedynie ztąd powstać mogło, że despotyczny Filip II zwykł był za pomocą Inkwizycji usuwać niechętnych sobie prałatów. Zdaje się więc, że niełaska królewska i wątpliwe niektóre ustne wyrażenia arcybiskupa były powodem słynnego procesu, wytoczonego Carranzie. Z rozkazu Filipa został on uwięziony w Walladolid i stawiony przed Inkwizycją 1559 r. Proces trwał tak długo, że oburzeni tém biskupi, zasiadający w Trydencie, kilkakrotnie, za pośrednictwem legata, prosili Papieża o przeniesienie całej sprawy przed

ich forum. Pius IV odpowiedział 1563 r., że jeszcze ani jednego nie wysyłał do Hiszpanji nuncjusza, któremuby tego nie zalecił interesu, lecz że o opór króla wszystkie jego usiłowania się rozbijają (*Pallavicini*, lib. XXI). Sarpi nadto (op. c.) i Raynaldus (ad an. 1563) podają, że komisja cenzury soboru zleciła kilku teologom rozpatrzenie katechizmu Carranzy. Cenzorowie nic w nim heretyckiego nie znaleźli i komisja udzieliła mu swoją aprobatę 1563 r. Przeciwko temu zaprotestował hr. Luna, poseł hiszpański na soborze, i biskup Leridy, usiłując dowieść, że katechizm istotnie błędy religijne w sobie zawiera. Komisja, a mianowicie jej prezes, arcybiskup pragski, od decyzji swojej odstąpić nie chcieli, aby jednakże z Hiszpanją nie zrywać, za wstawiennictwem kardynała Moronus, cofnięto udzieloną poprzednio aprobatę. Ta względność Rzymu dla Hiszpanji ciężko się odbiła na dalszych losach C. Po 8 latach więzienia, wysłano go do Rzymu, gdzie takąż samą liczbę lat w lżejszém wprawdzie więzieniu św. Anioła spędził. Grzegorz XIII r. 1576 dopiero wyrzekł wyrok ostateczny. C. na klęczkach przed Papieżem złożył ogólne potępienie nauk heretyckich i szczegółowe 14 zdań źle brzmiących, zawartych w jego dziełach; nadto C. zawieszony został „w urzędzie biskupim i skazany na 5 lat pobytu w klasztorze dominikańskim w Orvieto. Katechizm jego został pomieszczony w indeksie, w którym dotąd się znajduje. C. obstawał ciągle za swoją niewinnością, zarzuty wszakże mu robione uznał za słuszne, o ile niedokładność wyrażeń, których w swoim katechizmie użył, mogła być do nich powodem. Um. 2 Maja 1576. Papież Grzegorz XIII własnym kosztem wystawił mu pomnik. Najważniejszém dziełem C. była Summa Conciliorum, wydane w Wenecji 1546 8-o. Zawiera ono krótkie wiadomości o Papieżach, podaje treść główniejszych ich listów dekretalnych i kanonów, przez sobory powszechne i prowincjonalne wydanych. Nadto, we wstępie dowodzi powagi Pisma św., tradycji, Papieży i soborów. Pomijając przedruki liczne (Venet. 1566, 1573, Salmanticae 1551, Antverp. 1556 i n., Lugduni 1564... i indziej), między innemi odznaczają się wydania po r. 1629 tém, że mają dodane kanony synodów galikańskich z *Sirmond'a* (Concilia Galliae). Inne wydania opracowywali: *Franc Sylvius* (Genevae 1600), *Franc. Jansen Elinga* (Coloniae 1701), wreszcie *Dominik Schram* powiększył to dzieło kanonami przeszło 100 soborów, doprowadził aż do Piusa VI, nowy nadał mu porządek i wydał w Augsburgu (Augustae Vindel. 1788 4 t.). Oprócz *Summa* i Katechizmu, napisał także książkę o teologicznych kontrowersjach i *De necessaria residentia episcoporum et aliorum pastorum*, która mu zjednała licznych nieprzyjaciół. Bliższe szczegóły o C., jego życiu i procesie: *Llorente*, Hist., crit. de l'inquisition d'Espagne, III 184; *Langwitz*, Barthol. Carranza, Kempten 1870. (*Hefele*). *J. N.*

Carriere. 1. Józef, ksiądz, ur. w Aveyron 1795, przełożony seminar. św. Sulpicjusza w Paryżu, wikarjusz jeneralny paryzki; † w Lyonie 23 Kwietnia 1864. Dzieła jego teologiczne znakomitej wartości: *Praelectiones theologicae majores in seminario s. Sulpicii habitae*: De justitia et jure, Paris 1839—40 3 v. 8-o; De contractibus, ib. 1844—47 3 v. 8-o; De matrimonio, ib. 1842 12-o. Pierwsze wydał w skróceniu, p. t. *Praelectionum theologicarum ad usum theologiae alumnorum*, De justitia, Paris 1841 12-o; 2 wyd. ib. 1844.—**2.** C. Maurycy, prof.

w Giessen, autor kilku dzieł niemieckich religijno-filozoficznych, pisanych w duchu antykościelnym.

Carrieres Ludwik de, ur. 1662 w Auvilé pod Angers, służył wojskowo i 1689 wstąpił do zgromadzenia oratorjanów. Um. 11 Czerwca 1717. Wsławił się przez swój *Kommentarz literalny* na wszystkie księgi Biblji, napisany w formie parafrazy (ob.). Dwa pierwsze tomy nie miały powodzenia i autor zniechęcony byłby zaprzestał swej pracy, gdyby nie zachęta Bossueta. Całe dzieło wyszło w 24 t. in 12, od 1701—1716 (nowsze wyd. p. t. *Sainte Bible avec une traduction en forme de paraphrase par le R. P. de Carrieres et les commentaires de Menochius*, Paris 1842, 6 v. 8-o; Lille 1843 8 v. 12-o). Pomieszczony jest ten komentarz w *Biblji* wydanej przez ks. *de Vence* i w *Biblji awiniońskiej*. Cf. Rondet.

Carroll, ur. w stanie Maryland (Amer. półn.) d. 8 Stycz. 1735 r., nauki odbywał w St.-Omer i Liège; r. 1753 wstąpił do jezuitów, uczył teologji i filozofji, a po kasacji tego zakonu, wrócił do ojczyzny; został najprzód superjorem missji marylandzkich, potém biskupem Baltimoru, ze zwierzchnią władzą nad wszystkimi katolikami w Stanach Zjednoczonych. Konsekrowany był w Londynie 15 Sierpnia 1790. Sprowadziwszy sulpicjanów, zakładał z nimi wyższe szkoły; zbudował kościoły w Bostonie New-Yorku, Charlestown, Savannah, Richmond i w. in. W skutek jego prac i starań Kościół w Stanach Zjednoczonych wzrósł tak, że Pius VII mógł ustanowić kilka nowych biskupstw (w Boston, New-York, Philadelphia i Bardestown), a Baltimore wyniósł do godności arcybiskupstwa (8 Kwietnia 1808 r.). R. 1791 Carroll odprawił djecezjalny, pierwszy w Ame-północnej synod, a r. 1810 naradę z nowymi swymi sufraganami (Akta synodu 1791 są w dziele: *Concilia provincialia Baltimori habita ab an. 1829*, Balt. 1842). Zasłużony ten biskup † 3 Grud. 1815 r. Przeciw Karolowi Wharton, który z jezuity został apostatą, ożenił się w Londynie i pisał paszkwile na Kościół, Carroll napisał *An adress to the roman catholics of the United States of America*, Annapolis 1784. Pisał także artykuły do gazet amerykańskich. *X. W. K.*

Carron Guy Toussaint Juljan, ur. 23 Lut. 1760, syn adwokata parlamentu bretańskiego. Zostawszy księdzem, jako wikary w Rennes odznaczył się gorliwością kapłańską, założył dla 2,000 ubogich fabrykę płótna. W innéj stronie miasta zgromadził, pod okiem pobożnych niewiast, kobiety nierządowi wydarte. Roku 1791, z powodu nie złożenia przysięgi, przepisanej przez zgromadzenie narodowe, uwięziony i następnie wydalony na wyspę Jersey, gdzie już wielu było emigrantów, zajął się czynnie pracami apostolatu; r. 1796 przeniósł się do Londynu, otworzył 2 kaplice dla Francuzów, założył 2 domy przytułku, jeden dla starych i chorych kapłanów, drugi dla kobiet, założył seminarjum. Szkoły przez niego otworzone, 1 dla chłopców, 1 dla dziewcząt, zamieniły się 1799 na wielkie pensjonaty. Dom Opatrzności, jego staraniem wzniesiony, dawał ubogim chorym bieliznę, posiłek i opał, a przytém miał dwie szkółki dla dzieci ubogich. Widok przedziwnych dzieł miłości, dokonywanych przez ks. C., natchnął Delille'a do napisania poematu *La pitié*. Wróciwszy do Francji, po oddaniu swoich zakładów księdzu Nerinckx, został przełożonym w Paryżu instytutu królewskiego Marji Teresy, przeznaczonego na wychowanie dzieci tych rodzin, które w rewolucji straciły majątek; nie przestawał jednak zajmować się nauczaniem i wspieraniem biednych. Tomasz

Weld, jeden z panów angielskich (później biskup i kardynał), po stracie żony połączył się z ks. C. i pod jego kierunkiem przygotowywał się do stanu kapłańskiego. Lamennais także czas jakiś w domu tym zamieszkiwał: były to jego czasy najpiększe, bo epoka skromnego i pobożnego życia. C. um. 15 Marca 1821 r. Zostawił dzieł wiele tchnących pobożnością i miłością chrześcjańską. Przytaczamy niektóre tylko: *Amis des moeurs* (o wychowaniu), Londres 1805 4 t.; *Les ecoliers vertueux*; Zbiór żywotów świątobliwych w różnych stanach, jak: *Vie des justes dans les plus humbles conditions de la société* (w najniższym stanie), Wersal 1815;—*dans la profession des armes* (żołnierzy), t. r.;—*parmi les filles* (dziewic), 1816; *dans la magistrature* (urzędników), Paris 1816 i t. p.; *Les Confesseurs de la foi en France* a la fin du XVIII s. (Wyznawcy wiary we Francji w końcu XVIII w.), 1820 4° t., najstaranniej z pomiędzy dzieł C-a opracowane. Cf. Biogr. univ, t. LX 238, *Vie de l'abbé Carron*, par un benedictin de la Congregation de France, Paris 1866 8-o s. 632. *N.*

Carthagena Jan de, hiszpan, jezuita, a później bernardyn, był profesorem teol. w Salamance, potém w Rzymie, um. w Neapolu 1617. Z powodu sporu Pawła V, Papieża, z Wenecją napisał: Pro ecclesiastica libertate et potestate tuenda adversus injustas Venetorum leges, Rzym 1607; *Propugnaculum catholicum* de jure belli Romani Pontificis adversus Ecclesiae jura violantes, 1609. Nadto, zostawił kilkakrotnie przedrukowywane: Homiliae catholicae de sacris arcanis Deiparae Mariae et Josephi, Kolonja 1613—18, 2 t. in f.; Disputationes in universa christianae religionis arcana, Rzym 1609; Praxis orationis mentalis, Wenecja 1618; De Sacramentis in genere seu in IV l. sententiar., Romae 1609 4-o; Tractatus de praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum, ib. 1581 8. *N.*

Carvajal (Carvagial). **I.** Jan ur. w Truxillo, w Andaluzji, kardynał biskup z Porto, oddał wielkie usługi Kościołowi za papieztwa Eugenjusza IV, Mikołaja V, Kaliksta III i Piusa II, jako legat papiezki w Niemczech, Czechach, Węgrzech; um. w Rzymie 6 Grud. 1469 r., odbywszy 32 poselstwa. Biegły w prawie kanoniczném i cywilném, był najprzód audytorem Roty, następnie gubernatorem Rzymu. R. 1441 widzimy go na sejmie w Moguncji, jako posła Eugenjusza IV, z Mikołajem z Kuzy, odpierającego zwycięzko zarzuty soboru bazylejskiego przeciwko Papieżowi, gdzie udowodnił że nawet pod względem formy detronizacja tegoż Papieża była nieważną. Ale, książęta trwali przy swej neutralności i żądali (w Sier. 1439 r.) dla roztrzygnienia sporu pomiędzy Eugenjuszem IV a FeliksemV, zwołania nowego soboru, byle nie w Bazylei, ani we Florencji. Zamiast soboru odbył się sejm w Frankfurcie nad Menem w Czerwcu 1442 r. Carvajal zasiadał na nim, w imieniu Papieża, z Mikołajem z Kuzy i Jakóbem z Ferrary. Gdy Fryderyk III, po koronacji w Akwizgranie (17 Czer. 1442 r.), przybył w Sierpniu do Frankfurtu, proponowano mu znowu, ażeby zwołał sobór w Niemczech. Propozycje, robione na sejmie norymbergskim (1444), były także daremne. Tegoż r. C. udał się na sejm do Pragi czeskiej, chcąc nakłonić kielichowców (kalikstynów) do zachowania kompaktatów (ob. Hussyci) i pojednania z Kościołem rzymskim; lecz usiłowania jego były bezowocowne. Szczęśliwiej mu się powiodło poselstwo, odbyte r. 1446 wraz z Tomaszem de Sarzana, biskupem bolońskim (później Papieżem Mikołajem V), i z Mikołajem Kuza, na sejmie frankfurckim. Eugenjusz IV, ufny w przychylność cesarza Fryderyka III i więk-

szości książąt niemieckich, usunął r. 1445 ze stolic arcybiskupich elektorów kolońskiego i trewirskiego, jako przechylających się na stronę Feliksa V, miejsca ich innymi obsadził, co obraziło wszystkich elektorów. Chodziło tedy o ułagodzenie książąt niemieckich i o pozyskanie ich dla prawego Papieża. Posłowie, zręcznie popierani przez Eneasza Sylwjusza, tak tę sprawę szczęśliwie poprowadzili, że w tym jeszcze roku posłowie niemieccy pojechali do Rzymu, gdzie 5 i 7 Lut. 1447 zawarte zostały konkordaty (ob.) ze Stolicą Apostolską. Eugenjusz IV wynagrodził Tomasza de Sarzanna i Carvajala kapeluszem kardynalskim 17 Grud. 1446 (*Platina in Nicolao V*). C. wprzód już był mianowany biskupem Placencji w Hiszpanii, gdzie postawił sławny most na rzece Tagu, zwany mostem kardynała. Po śmierci Eugenjusza IV (23 Lutego 1447 r.) wstąpił na Stolicę Apostolską Mikołaj V, który, na podstawie konkordatów, żądał zapewnienia sobie przyrzeczonych indemnizacji i dla tego wysłał znowu Carvajala do Niemiec. C. otrzymał na sejmie aszafenburgskim 21 Sierpnia 1447 r. sankcję konkordatu przez Fryderyka III i książąt niemieckich, a 17 Lutego 1448 w Wiedniu przywiódł do skutku oddzielny układ, nazywany konkordatem aszafenburgskim lub wiedeńskim (ob. Konkordaty). Z Wiednia powtórnie udał się do Pragi. Przyjęty był (1 Maja) z wszelkiemi honorami, jednakże nie przychylił się do podwójnego żądania Czechów, a mianowicie potwierdzenia kompaktatów i konsekracji Jana Rokiczany na arcybiskupa pragskiego. Nie mógł się na to zgodzić, bo Czesi tłumaczyli na swoję stronę kompaktaty, Rokiczany zaś prawowierność wielce była podejrzaną (ob. Czescy bracia). Podług opisu Amanati'ego, zaprosił on kardynała na dysputę, mowę swoję zaczął od słów: *Aeternum Patris verbum*, zaczął drugi i trzeci raz i zmieszany zamilkł. C. te same słowa wziąwszy za temat, wypowiedział świetną mowę. Poselstwo to jednak było bezskuteczne. Następca Mikołaja V († 24 Marca 1455 r.), Kalikst III, głównie uwagę swoję zwrócił na krucjatę przeciw Turkom i w tym celu wysłał Carvajala do Niemiec i Węgier. Przy pomocy Kapistrana (ob.) zebrał armję czterdziestotysięczną, która, połączywszy się z hufcami bohaterskiego Jana Hunyada (ob.), odniosła nad Turkami świetne zwycięztwo pod Belgradem 22 Lipca 1456. C. w imieniu Papieża pogodził Fryderyka III z Władysławem, kr. czeskim i węgierskim. R. 1458 zagodził spory magnatów węgierskich z korzyścią dla Macieja Korwina, który tron opanował. Mniej przychylnym okazał się dla Jerzego Podiebrada, który t. r. przeprowadził wybór swój na króla czeskiego. Tymczasem umarł Kalikst III († 6 Sierpnia 1458 r.): następca jego Pius II, celem uorganizowania wspólnego działania wszystkich książąt chrześcjańskich przeciwko Turkom, zwołał ich na walny sejm do Mantui na 1 Stycz. 1459 r., dokąd i sam przybył. Jednakże skończyło się na świetnych obietnicach, o których urzeczywistnienie musiał się starać kardynał Bessarion w Niemczech i u Fryderyka III, ponieważ obecność Carvajala konieczną była w Węgrzech, którym Turcy coraz bardziej zagrażali. Usługi Carvajala wynagrodził Pius II wyniesieniem go na kardynała biskupa (Porto ad titulum S. Rufinae). Bezinteresowność, wytrwałość, jakiej dawał dowody we wszystkich poselstwach, z uszczerbkiem swego mienia i zdrowia, charakter prawy, w niczém nieposzlakowany, słusznie wyjednały mu to wysokie stanowisko. Kiedy r. 1464 Pius II, wezwawszy na krucjatę świat chrześcjań-

ski, choć za głosem jego poszła tylko Wenecja, udał się do Ankony, aby ztamtąd kierować wyprawą, zamierzył najprzód wysłać do Peloponezu Carvajala. Kardynał, pomimo późnego wieku i nadwątlonego zdrowia, przyjął ten rozkaz z młodzieńczym zapałem, mówiąc: „*Pars haec vitae ultima Christo neganda non est*," i natychmiast podążył na pomoc Raguzanom, zagrożonym bardzo przez Turków. Po Piusie II († w Ankonie 15 Sierp. 1464) nastąpił Paweł II. Ten w wielu ważnych kwestjach szanował radę Carvajala: za jego też zdaniem Papież uroczyście ogłosił detronizację Podiebrada (1466 r.). C. zostawił dzieła: Defensio Sedis Apostolicae; Relatio compendiaria legationum suarum; Epistolarum volumen; Orationes sacrae et profanae. Cf. *Pii II* Comment.; *Card. Papiensis* Epp. et cann.; *J. Cochlaei* Hist. Hussit.; *Balthasar Porregnus*, Elogia cardin. Hispan. *Jos. Palatii* Fasti Cardinales, II 253; *Eggs*, Purpura docta l. III p. 134.—**2.** Bernardyn, synowiec poprzedniego, ur. 1456 w Placencji, był z kolei biskupem Astorgi, Badajozu, Siguença Placencji i Kartageny, 1493 kardynałem i nuncjuszem w Hiszpanji, spowodował 1511 sobór pizański, za co przez Pap. Juljusza II ekskomunikowany, przez Leona X jednak, gdy na soborze lateraneńskim winę swoję przyznał, do poprzednich godności przywrócony, służył następnym Papieżom: Adrjanowi VI i Klemensowi VII w ważnych sprawach; um. 13 Gr. 1523, jako kardynał biskup Ostji. Był niepospolitym mówcą.

Caryophilus Jan Mateusz, arcbp Ikonium; ur. na wyspie Korfu, um. w Rzymie ok. 1636. Kardynał Franciszek Barberini, synowiec Urbana VIII, zachęcił go do wydania prac swoich: 1) *Confutatio Nili Thessalonicen.* gr. lat. Paryż 1626; 2) *Vita s. Nili junioris*, tłum. z grec., Rzym 1624; 3) po raz pierwszy wydał z rękopismu watyk. *Listy greckie Temistoklesa*, z tłum. łacińskiém, Rzym 1626; 4) *Caldae seu aethiopicae linguae institutiones*, Romae 1630; 5) *Refutatio pseudo christianae cathechesis editae a Zacharia Gergano graeco*, gr. lat. Rzym 1631; 6) *Censura confessionis fidei, seu potius perfidiae calvinianae quae sub nomine Cyrilli patriarchae Constplitani edita circumfertur*, Rzym 1631 (ob. Cyryl Lukaris); 7) na język syryjski przetłumaczył Katechizm Bellarmina, Rzym 1633.

Casa Jan della, poeta i jeden z najwykwintniejszych pisarzy XVI w., ur. 28 Czer. 1503, uczył się w Bolonji i w Padwie; w Rzymie prowadził życie naganne, ale się wkrótce nawrócił, wstąpił do stanu duchownego, r. 1541 został komisarzem papiezkim we Florencji, r. 1544 arcybiskupem Beneventu i nuncjuszem w Wenecji; przy Pap. Pawle IV był sekretarzem stanu; um. 14 List. 1556. Najgłośniejszém z dzieł jego jest Galateusz (*Galateo ovvero de'costumi*, Flor. 1560), tłumaczony na różne języki i wielokrotnie wydawany. Najpełniejsze wyd. jego poezji, listów i rozpraw jest weneckie 1752, 3 t. in-4. Protestanci, gorsząc się kilku jego wierszami miłosnemi, za młodu napisanemi, posunęli tak dalece swoję żarliwość, że przypisali mu ohydny i nędzny jakiś poemat łaciński, którego tytułu nawet przytoczyć bez obrazy wstydu nie można. Cf. Biogr. univ. *N.*

Casal Kacper, portugalczyk, augustjanin, teolog; w Koimbrze wykładał teologję na uniwersytecie ok. r. 1542; bp najprzód funchalski na Maderze, a po r. 1557 w Koimbrze. † 1585 v. 1587 r. Dwa razy jeździł na sobór trydencki. Pisał szczegółowy bardzo traktat o usprawiedliwieniu przez łaskę: (*De quadripartita justitia ll. 11*, Venet. 1563 4 t.);

nadto: *De sacrificio Missae et de SS. Eucharistiae celebratione* (Venet. 1563); *De coena et calice Domini quoad laicos non celebrantes* (ib. eod. a.); *Axiomatum christianor. ll. 3 adversus haereticos antiquos et modernos* (Conimbricae 1550) i in. *Hurter*, Nomenclator liter. I 117. *X. W. K.*

Casalius Jan Chrz., rzymianin, † 1648 r., archeolog. Napisał: *De veteribus sacris christianorum ritibus sive apud occidentales sive orientales catholicos in Ecclesia probatis*, Romae 1645 4; *De veteribus Aegyptiorum ritibus*, ib. 1644 4-o; *De antiquis Romanorum ritibus*, ib. 1645 4-o. Trzy te pisma razem potém w jedno dzieło zebrane, wydał p. t. *De profanis Aegyptiorum, Romanorum et sacris Christianorum ritibus libri III;* czyli (drugi tytuł): *De profanis et sacris veteribus ritibus opus tripartitum*, Francofurti et Hannoverae 1681 (pierwszy raz Romae 1647) 1 v. 4-o. Aczkolwiek w wielu miejscach brak w tém dziele krytyki, jednak przydać się może z powodu materjałów, zwłaszcza wielu napisów pomnikowych rzymskich. *X. W. K.*

Casas Bartłomiej de las, dominikanin, bp Chiapy w Meksyku, pochodził z rodziny francuzkiej zwanej Casaus, której jeden członek przeniósł się do Hiszpanji za Ferdynanda III, odznaczył się 1247 r. przy oblężeniu Sewilli; potomkowie jego otrzymali szlacheotwo, a dla zamienienia nazwiska na hiszpańskie, wyrzucono z niego *u*. Bartłomiej ur. w Sewilli r. 1474, tamże uczył się filozofji i teologji, potém w Salamance. Mylnie niektórzy utrzymują, że w 19 roku życia należał wraz z ojcem do wyprawy Krz. Kolumba i że powrócił do Hiszpanji 1498 r. (Cf. *Hefele*, Der Card. Ximenes, p. 566). Opisy srogiego obchodzenia się Hiszpanów z Indjanami, a niesłychana łagodność dzikich, obudziły w jego sercu współczucie dla nieszczęśliwych: odesłał też r. 1498 do ojczyzny swej Indjanina, którego mu ojciec przywiózł z Ameryki. Bronił Indjan w początku w rozmowach towarzyskich, następnie zaś i publicznie w dziele: *Principia quaedam ex quibus procedendum est in disputatione ad manifestandam et defendendam justitiam Indorum*. Nareszcie r. 1502 pojechał z nowym gubernatorem Hispanioli (San Domingo), Mikołajem de Ovando y Lares, w zamiarze zaopiekowania się Indjanami. Z początku został proboszczem na Kubie. Skoro własnemi oczami zobaczył, jak okrutnie Hiszpani gnębili cichych i pokornych Indjan, serce jego zapaliło się szlachetnym gniewem (Cf. jego *Brevissima relacion de la destruycion de las Indias occidentales per los Castellanos*, c. 30). W tém sprawozdaniu, którego tytuł przytoczyliśmy, i w traktacie *Entre los remedios* etc. *Razon XI*, przedstawił przerażający, a przytém rzetelny obraz prześladowania, jakie musieli znosić dzicy. W swej historji Indji (*Historia Indorum* l. II c. 9) opowiada, z najżywszém wzruszeniem, o strasznych rzeziach w Xaragua (1503), Hiquey (1504) i pastwieniu się nad prowincjami Cibao i Maguana. Lecz miara tych niegodziwości dopełniła się dopiero po śmierci Izabelli (1504 r.). Hiszpani dopuszczali się niesłychanego barbarzyństwa na wyspie S. Juan i na Jamajce (1509 r.): z 600,000 Indjan zaledwie zostało po 200 na każdej z tych wysp. Las Casas był naocznym świadkiem, jak Velasquez (1511), zdobywca Kuby, męczył nieszczęśliwych krajowców, i uwolnił od stosu 21 kacyków, swojém energicznėm wstawieniem się. Dokładne poznanie Indjan obudziło w Las Casasie najżywsze współczucie i szacunek dla tego nieszczęśliwego ludu: otwarcie oświadczył, iż jest przeciwnikiem tych Hiszpanów, którzy dla swej chciwości poświęcali tysiące niewinnych ofiar.

Rozkazów nadsyłanych z Hiszpanji nie słuchano, ponieważ zdobywcy uważali je za szkodliwe dla swoich interesów; nie zważano i na dominikanów, którzy przemawiali przeciwko *repartimientos*, t. j. pko dzieleniu się krajowcami jak niewolnikami, albo raczej jak bydłem. Na domiar nieszczęścia, r. 1514 na gubernatora do Terra-firma przybył krwiożerczy człowiek i spustoszył kraj od zatoki morskiej Darien aż do Nicaragua. Las Casas pojechał do Hiszpanji r. 1515, zaniósł skargę do Ferdynanda, już chorego, który przyrzekł mu pomoc dla nieszczęśliwych Amerykanów; lecz śmierć króla rozwiała nadzieje Las Casasa: postanowił tedy jechać do Flandrji, do Karola V, jako nowego monarchy; kardynał Xymenes, rządca Kastylji, odwiódł go od tego zamiaru, obiecując, że sam rzecz tę załatwi. Rzeczywiście posłał kardynał, na Hispaniolę trzech hieronimitów z Las Casasem, którego mianował głównym opiekunem Indjan, z roczną płacą sto pesos, (moneta hiszp. równa się 5 frank. 34 centym.), dla rozpoznania sprawy, i dodał mu, w charakterze sędziego do świeżo ustanowionej komisji, Alfonsa Zuazo z Valladolid, dobrego prawnika i uczciwego człowieka. Hieronimici odpłynęli; Las Casas pojechał za nimi na innym statku, ponieważ nie chcieli razem wysiadać z misjonarzem, którego znienawidzili cywilizatorowie Indjan. Po przybyciu do Hispanioli, na mocy posiadanej władzy znieśli *repartimientos* kolonistów nie obecnych w Ameryce, zatwierdzili takowe dla obecnych, z zastrzeżeniem, ażeby się jak najłagodniej obchodzili z Indjanami. Zmartwiła Las Casasa ta pobłażliwość, tém bardziej, gdy następnie Zuazo potwierdził to rozporządzenie; pojechał tedy Las C. znowu do Hiszpanji 1517, udał się do Aranda, gdzie wówczas dwór się znajdował. Nie mogąc swej sprawy przedstawić kardynałowi Xymenesowi, który wówczas był obłożnie chorym, pojechał do Valladolid i tam oczekiwał przybycia Karola V. W skutek konferencji, odbytych z kanclerzem, pozyskał odwołanie hieronimitów i Zuaza, na miejsce których wyprawiono w charakterze najwyższego sędziego Rodryga de Figueroa. Lecz i nowy zarząd uznał, że nie podobna od razu uwolnić od przymusowej pracy wszystkich Indjan: uwalniał ich tylko częściowo, skoro przyjęto projekt Las Casasa wprowadzenia do Ameryki murzynów afrykańskich (cf. *Hefele* l. c. p. 524), z których każdy za czterech Indjan był w stanie pracować. Z tytułu tego projektu zarzucają Las Casasowi zaprowadzenie czarnego niewolnictwa w Ameryce. Ale nie pierwszy dał on tę myśl (ob. I 178), choć prawda, iż troskliwy o Indjan, zapomniał na chwilę, że i murzyni, jakkolwiek silniejsi od pierwszych, mieli jednakowe prawa do swobody. Wreszcie środek ten nie był praktyczny, bo cena zbyt wygórowana za murzynów odstręczała kupców. Dla tego już 1518 r. Las C. nalegał, ażeby do Ameryki przysłano wyrobników europejskich; lecz biskup Burgos oparł się temu projektowi. Nakoniec r. 1520 Karol V mianował Las Casasa namiestnikiem prowincji Cumana i upoważnił go do założenia tam kolonji z rolników, rzemieślników i kapłanów. Las Casas, pełen nadziei, z 200 emigrantami przybywa na wyspę Porto-Rico (jedna z wielkich Antyllów): gubernator tej wyspy Gonzalo Ocampo nie chce uznać jego godności, a nadto szykuje się do wyprawy przeciwko prowincji Cumana, celem zamienienia jej mieszkańców na niewolników, za zabicie 2 misjonarzy. Las Casas podzielił towarzyszów swej podróży pomiędzy plantatorów Porto-Rico, a sam pojechał do Hispanioli, celem przeszkodzenia zamierzonej wyprawie Ocampo'a. Poświęcenie się Las Casasa dla sprawy Indjan budzi-

ło nienawiść dla niego osadników, dla tego źle przyjęty, udał się nareszcie ze swym orszakiem do Cumana, gdzie Ocampo wielką już rzeź sprawił między Indjanami. Pozostali przy życiu pouciekali do lasów. Ocampo zostawił tu osadę hiszpańską. Dla zapewnienia poparcia swoim osadnikom, Las Casas musiał udać się znowu do Hispanioli. Lecz zaledwie odjechał, Indjanie wymordowali wielu Hiszpanów, resztę wypędzili, tak, że ani jeden cudzoziemiec nie pozostał, tak na stałym lądzie jak i na sąsiednich wyspach. Las Casas, przygnieciony ciężarem niepowodzenia, wstępuje do dominikanów (1522 r.), ażeby jako misjonarz na nowo mógł pracować nad polepszeniem losu Amerykanów. Noce przepędzał na modlitwie, a w dzień chodził po lasach, jaskiniach, szukając dzikich, aby ich nawracać do wiary św., gdy tymczasem Hiszpanie dalej prowadzili swoje okrucieństwa. Las C. zapalony gorliwością apostolską, przebiegł wszystkie prowincje Peru i Meksyku. Za tę gorliwość oskarżono go, jakoby był przyczyną buntów; dla usprawiedliwienia się, musiał znowu (1542) jechać do Hiszpanji. Bronił się u dworu, śmiało oskarżał gubernatorów i podwładnych im urzędników o barbarzyństwo, błagając o opiekę prawa dla Amerykanów. Wymownie odmalował, w obec zgromadzenia teologów i prawników Valladolidu, niepodobne do wiary spustoszenia, poczynione w krajach świeżo odkrytych, prawie zupełne wyludnienie wysp w przeciągu 50 lat i również szybkie zniszczenie na stałym lądzie. Znalazł wszakże przeciwnika w osobie kanonika z Salamanki, Jana Genezjusza de Sepulveda, dziejopisarza panowania Karola V, który napisał dzieło, poświęcone wyłącznie na usprawiedliwienie niecnego postępowania z Indjanami (Democrates secundus, seu de justis belli causis; an liceat bello Indos prosequi, auferendo ab eis dominia possessionesque et bona temporalia, et occidendo eos, si resistentiam opposuerint, ut sic spoliati et subjecti, facilius per praedicatores suadeatur eis fides). Las Casas odpowiedział dziełem *Brevissima relacion de la destruccion de las Indias* (Sevilla, 1552), którego treść jest rzeczywiście przerażającą. Karol V tak życzliwym się okazał dla szlachetnego misjonarza, że chciał mu dać biskupstwo Cuzco w Peru; lecz Las C. odmówił; przyjął zaś biskupstwo Chiapa, które wymagało wiele pracy, a mało dochodów przynosiło. Następnie zbijał dalsze pisma Sepulvedy. Karol V nakazał śledztwo, które jednak żadnego owocu nie wydało, ponieważ cesarz, zająwszy się innemi sprawami państwa, sprawę tę zostawił na boku. Sędziwy biskup, z licznym orszakiem dominikanów, udał się do San Domingo i ztąd przebiegał prowincje Meksyku, Peru i Grenady. Dwanaście razy przebywał on ocean dla przyniesienia ulgi w cierpieniach Amerykanow, którzy nieraz odpłacali mu niewdzięcznością. Lecz nic nie było w stanie zniechęcić jego gorliwości, nawet niewypowiedziane cierpienia, jakie ciągłe trudy, podróże, kłopoty, zmartwienia, klimat i wiek sprowadzały na jego głowę. W przekonaniu, że człowiek pojedyńczy nie wiele może dokazać, prosił o pomoc kogo tylko mógł. W piśmie swojém *Le confessionario* zachęcał spowiedników, ażeby powstrzymywali handel niewolnikami i odmawiali rozgrzeszenia każdemu Hiszpanowi, którýby nie chciał usamowolnić swoich niewolników Amerykanów. Biskupi nowego świata przyjęli jego projekt, a nawet najwyższa rada, rządząca Indjanami, uznała go za słuszny. Tém bardziej oburzali się przeciwko niemu ci, których interesom zagrażał, i wywołali bunt w Chiapa. Las Casas, oskarżony jako człowiek niespokojny, po raz ostatni odpłynął do Hiszpanji. Cesarz i kró-

lewska rada indyjska uznali go niewinnym. Późny jego wiek (miał 77 lat) nie dozwolił mu wracać do djecezji. Wyjednawszy wolność niewolników dla swej djecezji, dla miasta indyjskiego Dos Indos i dla Cyudad-Real, r. 1551 zrzekł się biskupstwa i osiadł w Valladolid. Ale i wówczas nie przestawał prosić, działać i pisać w sprawie Amerykanów: r. 1556 błagał nowego króla Hiszpanji, Filipa II, o litość i łaskę dla Indjan. W 90-tym roku życia napisał ostatnie swoje dzieło i we dwa lata późniéj um. w Madrycie, 31 Lipca 1568, pochowany w kościele dominikanów w Atocha. Dziś jednak jego współbracia nie mogą wskazać miejsca, gdzie się znajdują jego zwłoki. Jakkolwiek wielki ten człowiek w części tylko urzeczywistnił swoje szlachetne zamiary, nie podobna nie podziwiać jego bohaterskiego poświęcenia. Oprócz głównego swego dzieła: *Brevissima relacion*, pozostawił jeszcze: *Explicatio quaestionis utrum reges vel principes jure aliquo vel titulo et salva conscientia, cives ac subditos a regia corona alienare et alterius domini particularis ditioni subjicere possint*, wyd. Wolfg. Griesstetter, Frankf. 1571; Jac. Kyllinger w Tybindze 1625, a także w Jenie 1678. Wydano także jego kilka dzieł treści teologicznej i moralnej. W bibljotece meksykańskiej przechowują rękopismy jego, w 3 vol. in-f., których kopja znajduje się w bibl. madryckiej. Są to pamiętniki, listy urzędowe i prywatne, traktaty polityczne i teologiczne. Cf. *Herrara*, Historia de las Indias occidentales, Madrid, 1730; *Weise*, Ueber B. de las Casas, w *Illgen'a* Zeitschrift für historische Theologie, 1834 I t. p. 166. Z zarzutu zaprowadzenia czarnego niewolnictwa w Ameryce broni go *Gregoire*, Apologie de B. de Las Casas (w IV tomie Pamiętników oddziału nauk moral. i polit. Instytutu paryzk.). *Brevissima relacion* tłumaczona była na język łaciński, włoski, francuzki, angielski i niemiecki. Imię Las Casasa na zawsze jaśnieć będzie pomiędzy bohaterami miłości chrześcijańskiej. Siał w cierpliwości, zalewając się łzami, plony zaś swego siewu zbiera w chwale. Tymczasem gnębicieli, przeciwko którym Las Casas całe swe życie walczył, dotknęła karząca sprawiedliwość Boża. (*Fehr*). *X. W. M.*

Casaubon (*Casaubonus*, na niektórych pismach *Hortibonus*) Izaak, ur. 1559 w Genewie z rodziców kalwińskich, był w tém mieście profesorem j. greckiego, późniéj w Montpellier i w Paryżu, gdzie został bibljotekarzem Henryka IV, po którego zamordowaniu udał się, na zaproszenie Jakóba I, do Anglji i tam um. 1604, pochowany w Westminterze. Znakomity ten filolog pisał także i w materjach kościelnych, ale dzieła jego w tym przedmiocie nie wytrzymują krytyki. Takiemi są: 1) *Exercitationes in Baronium*, Lond. 1614 in f.; zapowiadane i oczekiwane, jako młot na Baroniusza, nie miało powodzenia nawet pomiędzy protestantami. Noris i Pagi liczne wytknęli w nim błędy. 2) *De libertate ecclesiastica liber singularis*, 1607, pisane z woli Henryka IV, w czasie sporu Pap. Pawła V z Wenecją, i gdy było wydrukowanych 264 str., wstrzymane z rozkazu królewskiego, ponieważ spór ów już się zakończył. Że jednak C. przesyłał swym przyjaciołom arkusze, w miarę jak się drukowały, dziełko to przedrukował Goldast w *Collectanea de monarchia*. 3) *Ad Frontonem Ducaeum epistola*, Lond. 1611, przepełniona konceptami przeciwko jezuitom. Podejrzywali jednak kalwini C-a, że się przechyla ku katolicyzmowi: pobłogosławił synowi swemu, który się nawrócił i wstąpił do kapucynów, a do Wittembogarda (v. Utenbogard) pisał: „Nie ma co ukrywać: różnica wielka, jaką spostrzegam pomiędzy naszą wiarą a wiarą dawnego

Kościoła, sprawia mi wiele niepokoju, bo, że pominiemy już inne rzeczy, Luter oddalił się od dawnej wiary w nauce o sakramentach, Zwingljusz oddalił się od Lutra, Kalwin oddalił się od obydwóch, a ci, co później pisali, oddalili się od Kalwina. Do czego nareszcie dojdziemy, jeżeli w tym kierunku iść będziemy dalej?“ Radzi więc byli temu kalwini francuzcy, że się C. przeniósł do Anglji: we Francji obawiali się o jego nawrócenie. Cf. Biogr. univ. *N.*

Caselli Jan, ksiądz, ur. w Siennie 25 Maja 1815 r., profesor uniw. florenckiego, jest wynalazcą telegrafu autograficznego (pantélégraphe), przyjętego 1865 r. we Francji i w Rossji.

Casini (Casinius) Antoni, jezuita, ur. we Florencji 5 Sierpnia 1687, wstąpił do zakonu r. 1706. W *Collegium Romanum* (w Rzymie) wykładał język hebr. i Pismo św. † tamże 4 Stycz. 1755 r. Napisał: *Controversia de statu naturae purae in compendium redacta*, Romae 1724 in 4, ed. 4-a Romae 1862 in 12-o; na franc. przełożył ks. Cros, z dodatkami przez ks. Scheeben, p. t. *Qu'est-ce que l'homme, ou Controverse sur l'état de la nature pure*, Le Mans 1864 12-o. *Theses hebraicae quibus veterum philosophor. doctrina scholae zeteticae ex qua primum ducta est, restituitur*, Romae 1725 4-o. *De vera prophetas intelligendi ratione disputatio*, Romae 1748 4-o (drugi raz p. t. *Clavis prophetarum*, Romae 1749), i kilka innych rozpraw egzegetycznych. *X. W. K.*

Casiri Michał, uczony orjentalista, zakonnik maronicki, ur. w Tripoli, w Syrji, 1710, przybył do Rzymu i tam wyświęcony 29 Września 1734. R. 1748 udał się do Hiszpanji, wezwany do bibljoteki królewskiej w Madrycie, a potém w Eskurjalu; um. w Madrycie 12 Marca 1791. Najznakomitszą jego pracą jest *Bibliotheca arabico hispana*, Madryt 1760—1770, 2 t. in-f., obejmuje ona spis wszystkich rękopismów arabskich (z licznemi wypisami), jakie znajdują się w Eskurjalu. Dzieło to nieodzowne dla każdego zajmującego się literaturą wschodnią.

Cassander Jerzy, ur. 24 Sierp. 1513 r., w Bruges, lub w bliskości Bruges (Brugge) na wyspie Cadsand, z ubogich rodziców; 1532 otrzymał stopień magistra nauk wyzwolonych w Lowanjum i został nauczycielem w Bruges. Za okazywaną przychylność nowinkarzom spotykały go przykrości i zniewoliły do opuszczenia miasta 1542 r. Towarzyszył w podróżach po Niemczech i do Rzymu Korneljuszowi Wouters (Gualtherus), bogatemu kanonikowi kapituły św. Donacjana w Bruges; uczył się 1545 po hebrajsku w Strasburgu od Pawła Fagjusza; a od 1549 r. przebywał po większej części w Kolonji, w zupełném odosobnieniu, zajmując się badaniem religijnych punktów spornych, i prowadząc obszerną korespondencję z mężami stanu i uczonymi katolikami i protestantami. Wydane wówczas traktaty treści liturgicznej, jak *Ordo romanus; Hymni ecclesiastici*, tudzież patrystyczne, jak *D. Virgilii Mart. et Ep. Tridentini opera*, 1555, świadczą o jego dobrych chęciach. W teologicznych swych studjach sam sobie był przewodnikiem: za nadto wielką wagę przywiązywał do pism reformatorów, a nawet gruntowniejsze poznanie starożytności chrześcjańskiej nie mogło go później wyleczyć z jego jednostronnie irenicznego kierunku. Katolickim chciał on być z całego serca, ale katolicyzm jego, w skutek jednostronnego poprzedniego wykształcenia, nie był czystym, kościelnym: był to katolicyzm jego własny, wymarzony więcej, niż historyczny i pozytywny. Badania naukowe w oczach jego większą miały wagę, niż decyzje dogmatyczne powagi ko-

ścielnej; często był sam z sobą w sprzeczności: nie zwracał zupełnie uwagi na decyzje soboru, zebranego wówczas w Trydencie, i Stolicy Apostolskiej, a wysoko znowu stawiał sobory dawniejsze i bronił prymatu papiezkiego, przynajmniej *ex jure humano*. Pewną wszelako jest rzeczą, że był człowiekiem prawego serca i szczerze szukał prawdy, czego dowiódł najlepiej swojém wyznaniem wiary przed śmiercią uczynioném i odwołaniem wszystkiego, co kiedykolwiek mógł pko Kościołowi napisać (*Reiffenberg*, Hist. Soc. Jesu. p. 120). Łagodność jego w sądzie o spornych punktach, jaką objawił w różnych swoich pismach, zrobiła mu rozgłos: zewsząd zgłaszano się doń po radę. Działalność jego literacka zużywała się na bezowocnych odpowiedziach i usiłowaniu godzenia różnych wyznań. Najprzód zasięgał jego rady Wilhelm, książę Julichu, Kliwji i Bergu, do którego posiadłości wcisnęła się reforma od 1527 r. i gdzie właśnie anabaptyści plądrowali. Szczególniej ciekawe są rady jego dane Wilhelmowi Ketteler, wybranemu r. 1553 na biskupa Monastyru (Münster). Ketteler, nie będąc księdzem, był prałatem kościoła katedralnego w Monastyrze, jednocześnie był radcą Wilhelma, księcia Julichu, i za jego wpływem został wybrany biskupem. Ketteler, całą duszą oddany reformie, nie chciał przyjąć konsekracji. Wyprawił nawet r. 1556 do Rzymu poselstwo, z prośbą o upoważnienie go do rządzenia prowincją bez wyświęcenia na biskupa. Papież polecił mu przyjąć wyświęcenie w przeciągu trzech miesięcy, lub zrzec się biskupstwa. W tym czasie Kettler zawiązał korespondencję z Cassandrem, zasięgał jego rady, pod względem dołączonego projektu reformy, który sam wypracował, następnie zapytywał, czy ma polecić odprawienie nabożeństwa żałobnego w Monastyrze, za zmarłego elektora kolońskiego, i czy może wykonać przysięgę wydaną przez Papieża. Odpowiedzi Cassandra, jakkolwiek ogólnikowe, niestanowcze, jednakże były napisane w duchu katolickim: pisał w obronie ofiary Mszy św., zanadto jednakże uwzględniał zarzuty reformatorów przeciwko liturgji rzymskiej. Najważniejsze z dzieł pojednawczych Cassandra było, dokonane na żądanie cesarza Ferdynanda I. Monarcha ten, niezupełnie zadowolniony z soboru trydenckiego, próbował, przy końcu swego życia, pogodzić rozdwojenie religijne, przez rozbiór wyznania augsburgskiego, i listem z d. 22 Maja 1564 zaprosił Cassandra do Wiednia. C. przebywając wtedy w Duisburgu, wymawiał się słabością zdrowia, lecz ofiarował na usługi cesarza swoje pióro i wymowę i prosił o przysłanie jakiego uczonego męża, z którymby się mógł porozumieć w Kolonji. W liście tym wyraźniej przebija się duch katolicki, niż w poprzednich jego korespondencjach i pismach. Cesarz w drugim liście z d. 15 Lipca 1564 zobowiązał Cassandra, ażeby ułożył zbiór nauki katolickiej, z zestawieniem wyznania augsburgskiego, z wymienieniem punktów, w których obie strony już się porozumiały, i ustępstw, któreby poczynić należało, w celu ogólnego pojednania, nie odbiegając jednakże od prawdy katolickiej. Nadto, miał wykazać treściwie i zasadnie powody, dla których dalszych ustępstw strona katolicka czynić nie może. Nakoniec, miał wyłuszczyć w tym zbiorze zdania, tak przed jak i po ogłoszeniu wyznania augsburgskiego głoszone, a przeciwne i Kościołowi rzymskiemu i nauce augsburgskiej. C. zabrał się pilnie do pracy, którą prowadził nawet po śmierci cesarza (26 Lipca 1564 r.), na żądanie jego następcy, Maksymiljana II, a ukończył 27 Grud. i dał tytuł: *Consultatio de articulis religionis inter catholicos et protestantes controversis*. W dziele tém są zebrane

główne punkty artykułów wyznania augsburgskiego. Wszędzie autor opiera się na tekstach i zdaniach tak katolików jak i protestantów, dążąc zawsze do pojednania. Te pojednawcze usiłowania i osobisty jego katolicyzm zaprowadziły go tu za daleko; jednakże dzieło to podobało się cesarzowi, który chciał jeszcze ustnie znieść się z autorem, lecz ten oddawna chory, um. 3 Lutego 1566 r. *Consultatio*, wbrew woli Cassandra, w 11 lat po śmierci wydrukowana została w Kolonji 1577 r. in-4, przez Woutersa; z uwagami Hugona Grocjusza w 1641 r., Conringius'a 1659 r. Do głośniejszych pism C-a należą: *De sacra Communione christiani populi in utraque panis et vini specie*, 1564 r. in-4; dzieło to zwróciło uwagę Ferdynanda I na autora. *De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio*, wydane bezimiennie w Bazylei 1561 r. Kalwin, przypisując je Franciszkowi Baldwinowi (ob. I 616), wystąpił przeciwko temuż publicznie, na co otrzymał i od prawdziwego i od mniemanego autora odpowiedź. C. pod pseudonimem *Veranius Modestus Pacimontanus* napisał: *Defensio traditionum veteris Ecclesiae et ss. Patrum adversus Johan. Calvini criminationes*, 1562. Wszystkie dzieła C-a w Paryżu r. 1616 wydał prawdopodobnie Jan Kordezjusz, kanonik z Limoges; wydanie to wkrótce umieszczone zostało w indeksie. Cf. *Meuser*, Historja teologów kolońskich w XVI w., pomieszczona w *Dieringer'a* Zeitschrift für Wissensch. u. Kunst. 1845 t. 4 p. 205. (*Haeusle*).

Castagniza Jan, benedyktyn hiszpański, kapelan Filipa II, króla hiszp.; um. 1598 w Salamance. Oprócz kilku żywotów świętych, napisanych po hiszp., zostawił dzieło: *De la perfecion de la vida christiana*, które, zdaniem wielu, ma być oryginałem znanej bardzo i przez teatynów Wawrzyńcowi Scupoli przypisywanej książki: *Walka duchowna*. *N.*

Castel Ludwik Bertrand, ur. w Montpellier 1688 r, do jezuitów wstąpił r. 1703, † w Paryżu 1757. Życie swoje całe poświęcił matematyce, fizyce, optyce. Sporą ilość pism jego tej treści wylicza *De Backer*, Bibl. des écriv. d. l. comp. d. J. 2-e ed. *X. W. K.*

Castellesi (*Castellensis*, *Castellus*) Adrjan, kardynał, ur. w Corneto (i ztąd *kardynałem de Corneto* zwany), w Toskanji, z ubogiej rodziny, wyniósł się wysoko swojemi zdolnościami. Innocenty VIII Pap. wysłał go do Szkocji, na pogodzenie stronnictw tym krajem wstrząsających, ale C. w Londynie się zatrzymał, dowiedziawszy się, że Jakób III zginął w walce z poddanymi. Morton, arcbp z Canterbury, przedstawił go Henrykowi VII, jako najodpowiedniejszego do prowadzenia interesów angielskich w Rzymie. Król ten tak dalece był zadowolniony z jego usług w tej misji, iż 1503 dał mu biskupstwo Hereford, a następnego roku Bath i Wells, a od Aleksandra VI Pap. dostał kardynalstwo. Za Leona X Pap. Castellesi wplątał się w spisek pko temu Papieżowi; gdy się spisek wydał, C. przyznał swoją winę, a jako bardzo bogaty skazany został na zapłacenie 25,000 dukatów. Nie chcąc jednak takiej sumy płacić, przebrany uciekł z Rzymu i schował się gdzieś tak dobrze, że nic już o nim odtąd nie wiadomo. Podobno schronił się do Konstantynopola i um. 1518; była także pogłoska, że go zabił i ograbił służący. C. należał do najznakomitszych latynistów swego czasu, wiele łożył kosztów na zachęty dawane na studja klasyczne; krewnego swego Polidora Vergiljusza wysłał do Anglji, aby tam szerzył zamiłowanie tych studjów. Sam zostawił kilka drobnych pism, wykwintną pisanych łaciną, o których ciekawe dzieło wy-

dał *Hier. Ferri* (prof. uniwersytetu w Ferrarze) 1771 r. w Faenza, p. t. Pro linguae latinae usu, epistolae adversus Alembertium; praecedit commentarius de rebus gestis et scriptis Hadriani Castelli card., quo imprimis auctore, latinitas restituta. Listy te zbijają D'Alemberta, który utrzymywał, że nowożytnym nie podobna mówić i pisać dobrze po łacinie. Cf. Biogr. univ. *N.*

Castelli Benedykt, jeden z najsławniejszych uczniów Galileusza, autor nowej części hydrauliki, teorji ruchu wód bieżących, ur. w Brescia 1577, był benedyktynem kongregacji kasyńskiej; uczył matematyki w uniwersytecie pizańskim i w kolegjum Sapienza w Rzymie, gdzie um. 1644. Gdy Papież Urban VIII polecił mu obmyślenie środków ulepszenią prac, powstrzymujących wylew wód rzecznych, C. napisał mały, ale wysoko ceniony traktat: *Della misura dell'aqu correnti*, Rzym 1638. Żywot jego wyszedł w Dreznie 1746, p. t. Vita B. Castelli... ex *Mariani Armellini* bibliotheca benedictina casinensi excerpta et additionibus illustrata.

Castelnau Piotr de, św. męcz. (5 Marca). Jak dawniej benedyktyni, później jezuici w Kościele wojującym w przednich stali szeregach, tak przed wystąpieniem św. Dominika miejsce to zaszczytne zajmowali cystersi. Ile tylko razy w kolei wieków Kościół znajdował się w ciężkiém położeniu, zawsze Pan wzbudzał takich mężów, co bez bojaźni występowali pko jego nieprzyjaciołom. Druga połowa XII wieku była takim niebezpiecznym czasem dla południowej Francji. Błędy manichejskie, zmieszane z resztkami arjanizmu (ob. Albigensy), oderwały od Kościoła prawie całą ludność, co tém było łatwiejsze, że sprzyjała im lekkość obyczajów tamtejszych panów świeckich, a oddziaływanie zepsutego duchowieństwa nie mogło być silne. Najpotężniejszym opiekunem herezji był Rajmund VI, hrabia Tuluzy, który panował nad najpiękniejszą częścią południowej Francji. Papieże zlecali cystersom nauczanie i nawracanie heretyków. Pomiędzy członkami tego zakonu, pod koniec XII w., znajdował się były archidjakon Magelony *Piotr de Castelnau*. Papież Innocenty III r. 1203 wyprawił tego i drugiego zakonnika Radulfa, jako swoich pełnomocników, do zwalczania herezji, zalecając ich opiece arcybiskupa Narbonny i króla Francji. Dzieło swoje rozpoczęli od przyjęcia od rady i władz Tuluzy przysięgi posłuszeństwa Kościołowi; potém złożyli z urzędu biskupów z Vivarais, Beziers i Tuluzy, jako niedbałych i podejrzanych o herezję, wyjednali u Papieża surowe napomnienie dla arcybiskupa Narbonny, nie wiele co lepszego od tamtych. Przybycie i rady Dominika (ob.), wówczas kanonika z Osmy, nowego zapału dodały Piotrowi i jego towarzyszowi. Zwołali przywódców herezji na rozprawę do zamku Montreal. Rozprawy trwały 2 tygodnie i skończyły się tak samo, jak wszystkie tego rodzaju usiłowania. Heretycy nie uznali się za zwyciężonych, hrabia Tuluzy upornie za nimi obstawał, Piotr zmuszony był ogłosić go za wyklętego, co, podług ówczesnych pojęć, nadawało prawo innym panom katolickim do zbrojnego wystąpienia przeciwko niemu, jako pko niewiernemu. To zniewoliło hrabiego do pozornego połączenia się z Kościołem, po odprawieniu publicznej pokuty i złożeniu przysięgi na wierność Kościołowi; w istocie jednak nie zmienił swych dążności, owszém, utrzymywał dawniejsze z heretykami stosunki, za co powtórnie został wyklęty. Przeczuwając smutne następstwa swego położenia, na nowo chciał się z Kościołem pojednać i, z wszelkiemi pozorami żalu, zaprosił Piotra do S. Gilles, niby dla poro-

zamienia się z nim. Spotkanie miało miejsce w Styczniu 1208 r. Hrabia z początku udawał uległość, później okazał niczém nie przeparty upór. Piotr widząc, że do porozumienia nie dojdzie, pożegnał hrabiego, który z niehamowaném już uniesieniem zawołał: „Niech idzie gdzie chce, wszędzie go znajdę, choćby na końcu świata.“ Opat i mieszczanie z Saint-Gilles, nie mogąc uspokoić Rajmunda, ze zbrojnym orszakiem odprowadzili Piotra do miejsca przeprawy na Rodanie. W poblizkiej karczmie nocowało kilku żołdaków Rajmunda. Gdy tedy nazajutrz (15 Stycz.) rano Piotr miał siadać na statek, jeden z drabów Rajmunda pchnął go lancą w plecy. Piotr zawołał: „Niech ci Bóg przebaczy, jak ja ci przebaczam!“ i padł, polecając duszę swoją Bogu. Zbrodnia ta obróciła się przeciw zbrodniarzowi, a na korzyść Kościoła. Wierni przebudzili się, biskupi wystąpili żarliwiej. Piotr mawiał: Dla zapewnienia Chrystusowi zwycięztwa, potrzeba tu krwi jego sługi, i często pragnął męczeństwa.—Po śmierci swojej odbierał cześć jako męczennik i zaliczony został przez Papieża w poczet świętych. Ciało jego pozostawało w opactwie St. Gilles do r. 1562, gdy kalwini, uważający Rajmunda za swego poprzednika, spalili kości Piotra. Cf. *Bolland.* Acta SS. 5 Mart. *Hurter*, Innocenz III, t. II. *X. W. M.*

Castner, v. Gastner Kacper, niemiec, ur. 1665 r., jezuita (1681), profesor filozofji w Ratysbonie; w r. 1695 udał się do Chin; w Pekinie był prezydentem trybunału matematycznego i nauczycielem następcy tronu; tamże † 1709 r. Zostawił dzieła: *Rosetum dialecticum.. s. Logica universa*, Ratisbonae 1695; *Relatio sepulturae* magno orientis apostolo S. Francisco Xav. in insula Sanciano erectae a 1700 (druk. w Chinach); przedruk w *Welt-Bott* Stöcklein'a t. XIV n. 309. W sprawie chińskich obrzędów (ob. Akkommodacja) wydał: *Memoriale* circa veritatem et subsistentiam facti, cui innititur decret. s. m. Alexandri VII d. 23 Mart. 1656 et permissionum rituum sinensium etc. (po franc. w *Lettres édifiantes*, Paris 1723 VI 68); *Memoriale et summarium* novissimor. testimonior. sinensium in prosecutione causae sinens., 1704, i *Responsio* ad libros nuper editos sub nomine ill. eppor. Rosaliensis etc., 1704. *X. W. K.*

Castro. 1. Alfons de, ur. w Zamora, teolog, franciszkanin, był kaznodzieją w Salamance, a potém w Brügge; według podania niektórych był także spowiednikiem Karola V. Udał się z Filipem II do Anglji, celem przywrócenia w tym kraju religji katolickiej. W 1557 został mianowany biskupem Kompostelli, jednak nie był konsekrowany, gdyż zaskoczyła go śmierć przed nadejściem bull z Rzymu, 11 Lutego 1559. Z pism jego głośniejsze jest *Pro validitate matrimonii Henrici VIII et Catherinae conjugis.* Wszystkie jego dzieła (Opera) wyszły w Paryżu 1771—1778 in f.—**2.** Tegoż imienia i nazwiska jezuita, ur. w Lizbonie, przez 9 lat gorliwy misjonarz na wyspie Ternate, gdzie poniósł męczeństwo 1 Stycz. 1558 r. Dwa jego listy z tej misji były wydane po włosku: w Wenecji 1559 i w Rzymie 1556.—**3.** Antoni, jezuita, kaznodzieja hiszpański, ur. w Zamora 1621 r., † 1684 w Bourgos. Wydał *Fisionomia de la virtud y del vicio*, Valadolid 1676.—**4.** Augustyn, jezuita, ur. w Avila, w Hiszpanji, 1589 r.; jako sławny kaznodzieja, kazywał w różnych kościołach kastylijskich. Na żądanie Filipa IV napisał kurs polityki; † 8 Kwietnia 1671 r. Panegiryki jego łacińskie i kazania po hiszpańsku drukowane były w r. 1627 i 1633.—**5.** Augustyn, ur. w Ameryce 1728 r., był profesorem humaniorów w Oaxaca i Queretaro; lecz w skutek dekretu Karola

III zmuszony schronić się do Włoch, † 1790 r. w Bolonji. Tłumaczył klasyków na język kastylski, opisywał historję literatury meksykańskiej i żywoty niektórych świątobliwych jezuitów amerykańskich: Józefa Campoi, Franciszka Clavijero i Franciszka Alegre (Ferrara 1782—1787).—**6.** Krzysztof (Christophorus) de C., jezuita, hiszpan, rodem z Ocan, ur. 1551 r., † 11 Grud. 1615 w Madrycie. W Alkali i Salamance wykładał Pismo św. Napisał: *Historia Deiparae Virginis..* vett. Patrum testimoniis comprobata, Compluti 1605 (także p. t. *Rosetum Marianum*, Colon. 1634 i *Viridarium Marianum*. Colon. 1649). *Commentariorum in Jeremiae Prophetias*, *Lamentationes et Baruch libri VI* (Paris 1609; ed. nova aucta, Moguntiae 1616 f.), dotąd wysoko cenione. *In Sapientiam Salomonis* brevis et dilucidus commentarius, Lugduni 1613 4-o. *Commentarior. in XII prophetas libri XII, cum paraphrasi*, Lugd. 1615, Antverp. 1619 f.; we wstępie (Isagoge) tego dzieła dobry traktat o wszelkiego rodzaju proroctwach.—O innych tegoż nazwiska teologach, ob. *De Backer*, Bibl. des écriv. d. l. comp. de J. 2-e ed. *X. W. K.*

Castro-Palao, Ferdynand, hiszpan, jeden ze sławniejszych teologów. Do jezuitów wstąpił w r. 1596, mając lat 15. Wykładał najprzód filozofję w Valladolid, potém teologję w Kompostelli i Salamance; um. będąc rektorem kolegjum w Medina, 1 Grud. 1633 r. Na prelekcje jego nadzwyczajna liczba słuchaczy zawsze się zbierała. Teologja moralna przez niego napisana, mieści się w dziele p. t. *Operis moralis de virtutibus et vitiis contrariis*, in varios tractatus de Conscientia, de Peccatis, de Legibus, de Fide, Spe et Charitate, distributi, partes 7, Lugduni 1631 7 v. f. (przedruk. kilkakrotnie). C. należy do probabilistów. Św. Alfons Lig. (*Dissert. scholast. moral.*, Neap. 1755), liczy go do autorów moralnych klasycznych. *X. W. K.*

Castrum doloris, *Tumulus*, *Feretrum*, albo *Lectica*, *v. Lectus mortuorum*, tak się nazywa katafalk (ob.), to jest wzniesienie przyrządzone do wystawiania na niém trumien, zwłaszcza z ciałami zmarłych. W rozumieniu jednak u nas powszechném, *Castrum doloris* jest to kondukt, czyli absolucja, albo ostatnie modły, w kościele przed wyprowadzeniem zeń ciała zmarłego, odprawiane wspaniale przez biskupa, w asystencji czterech innych mitratów, lub, w ich braku, w asystencji czterech prałatów. Nie samym jednak biskupom służy: odprawiają je bowiem prałaci i kanonicy, w asystencji innych kapłanów, godność jaką i wyższe znaczenie w kościele mających. W tym celu, po skończeniu Mszy św. za zmarłego i wypowiedzeniu mowy żałobnej, jeśli być miała, czterej asystenci w zakrystji przybierają się w szaty swoim stopniom służące, tudzież w czarne kapy i birety (lub mitry, gdy ich używać im wolno) i z celebransem idą do katafalka, poprzedzeni odpowiednią asystą. Około katafalka siadają w ten sposób, iż najniższej godności prałat lub kanonik siada w rogu u prawej nogi, drugi w przekątnię u lewego ramienia, trzeci u nogi lewej, a czwarty, najstarszy godnością, od strony prawego ramienia; subdjakon z krzyżem staje u nóg, celebrujący zaś siada u głowy zmarłego. Modły rozpoczyna celebrans, przez odśpiewanie zwykłego „Non intres“, po którém z officium defunctorum kler śpiewa responsorium „Subvenite“. Tymczasem asysta, służąca celebransowi, pod koniec responsorium przychodzi do najgodniejszego w dostojeństwie prałata, który, po odśpiewaniu przez kantorów i chór „Kyrie eleyson“, intonuje „Pater noster“, w czasie czego zwykle muzyka

wykonywa żałobne utwory, a prałat błogosławi kadzidło, po trzykroć kropi i kadzi trumnę na obu stronach, obchodząc ją raz przy kropieniu, drugi raz przy kadzeniu, i wreszcie kończy modlitwą za zmarłych. Poczém chór śpiewa inne responsorium, a drugi w godności prałat, w takiż sam sposób oddaje szacunek zwłokom zmarłego i zanosi za duszę jego modlitwę; poczém podobnież czyni trzeci i czwarty, najniższy w godności kościelnej. Po modłach tych czterech prałatów, lub kanoników, kler odśpiewuje responsorium „Libera me Dne", a celebrans kończy egzekwie i grzebie zwłoki zmarłego. Ceremonje przy castrum dol. szczegółowo obejmuje: *Caeremoniale episcoporum* l. II c. XI n. 13 i nn.; *Pontificale Romanum*, w części III p. t. *De officio quod post missam solemnem pro defunctis agitur;* a nawet *Cantionale* p. t. *Conductus qui Castrum doloris dicitur*. *X. S. J.*

Castulus, św. męcz. (26 Marca). Gdy wybuchło prześladowanie djoklecjańskie i Papież Cajus nie wiedział gdzie ukrywać chrześcjan, których liczba mnożyła się ciągle, *Castulus*, żarliwy chrześcjanin, a dworzanin cesarski (zetarius, diaetarius, mający nadzór nad mieszkaniem), zaproponował Papieżowi odbywanie nabożeństwa w własném mieszkaniu swojém, obok pałacu cesarskiego, jako miejscu mniej na podejrzenie wystawioném. Nie poprzestając na tém, nawracał on wielu do wiary i przyprowadzał ich do chrztu Papieżowi. Nareszcie, zdradzony i stawiony przed prefektem Fabjanem, na jego rozkaz po straszliwych męczarniach w dół wrzucony i piaskiem zasypany, życie zakończył ok. r. 286. *Martyrologium* nazywa go *zetarius palatii et hospes sanctorum*. Kard. *Wiseman* w Fabioli przedstawia także tę świętą postać. Ob. *Boland.* Acta SS. 26 Mart. *N.*

Casus w języku szkoły nazywają się rzeczywiste lub wymyślone wypadki z życia, służące dla wyjaśnienia trudniejszych części różnych nauk praktycznych, a mianowicie nauki prawa, teologji moralnej, lub liturgiki. *Kazusy prawne*, kanoniczne, służą do wyjaśnienia pojedyńczych miejsc *Corporis juris canonici*. Oprócz opracowań naukowych prawa, oddawna zajmowano się gromadzeniem takich kazusów: tak do dekretu Gracjana ułożył zbiór *Benincasa Senensis* ok. 1200; do dekretaljów Grzegorza IX—*Bernard*, nauczyciel boloński, a późniejszy archidjakon w Kompostelli, *Jan de Deo* i *Bernard de Botono* z Parmy (ur. w początku XIII w.), który nadto na dekretalja napisał wielki komentarz, dodawany później do odpisów i przedruków dekretaljów i stanowiący dla tego tak zwaną *Glossa ordinaria*. Podobne zbiory wydawano ciągle, ale pod różnemi tytułami, jak np. Jus canonicum practice explicatum *Vitus'a Pichler'a*.—*Kazusy moralne* są pożyteczne szczególniej nauczycielowi religji i spowiednikowi, do wyświecenia prawa moralnego w razach zawikłanych (np. przy kolizji obowiązków), do określenia moralności lub niemoralności jakiego czynu, do nałożenia odpowiedniej pokuty, do uspokojenia skrupułu sumienia i do wzbudzenia świętego poszanowania dla prawa Bożego. Co do dzieł, zawierających zbiory kazusów moralnych, ob. a. Kazuistyka.—*Kazusy liturgiczne* wyjaśniają odpowiednio do zasad, nauki i ducha Kościoła trudności, napotykane w życiu pasterskiém, przy spełnianiu różnych części publicznej służby Bożej. Do rozwiązywania tego rodzaju kazusów, oprócz dzieł liturgicznych i pastoralnych, służą archiwa konferencji pasterskich, w tych miejscach, gdzie się takowe porządnie odbywają. *N.*

Catharinus Ambroży, ur. r. 1487 w Siennie z rodziny szlacheckiej, początkowo nosił nazwisko *Lancellotus Politus*. W 16 roku życia

otrzymał stopień doktora obojga prawa; do r. 25 uczęszczał do najznakomitszych akademji we Włoszech i Francji, w których przeszło tysiąc tez bronił z wielkiém powodzeniem. W rodzinném mieście był profesorem prawa cywil. Leon X, wkrótce po swojém wyniesieniu na tron papiezki (1513 r.), mianował go adwokatem konsystorskim. W tym charakterze towarzyszył Leonowi do Bolonji, przy zjezdzie z Franciszkiem I, kr. francuzkim. W 30 r. życia wstąpił do dominikanów we Florencji, przybrawszy imię *Ambrożego Catharinus*, na pamiątkę św. Katarzyny i bł. Ambrożego Sansedonio, dominikanina († 1287). W nowicjacie napisał przeciwko Lutrowi: *Apologia pro veritate cath. et apost. fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera M. Lutheri dogmata*, Florent. 1520 in f. W rok później ukazała się jego *Excusatio disputationis contra Lutherum ad universas Ecclesias*, Florent. 1521 in 4. Catharinus nie był nauczycielem nigdy, w zakonie spotkały go też przykrości, skoro zaczął ganić ustnie i piśmiennie dzieła kardynała Kajetana (ob.). Po wydaniu w Rzymie r. 1532 *Speculum haereticorum contra Bernardinum Ochinum* (poprawione i uzupełnione dwiema rozprawami: *De peccato originali* i *De perfecta justificatione a fide et operibus*, Lugd. 1541), wyjechał do Lyonu, gdzie przez 10 lat pisał najwięcej przeciwko ówczesnym heretykom. W tym czasie ukazały się najprzód jego *Annotationes* in excerpta quaedam de commentariis cardinalis Cajetani dogmata 1535 r., nowa edyc. 1542; potém 1537 r. *Mowa synodalna*, jaką miał na synodzie djecezjalnym w Lyonie; r. 1542 wyszedł, p. t. *Opuscula*, zbiór rozpraw częścią ogłoszonych pomiędzy 1533 a 1541 w Siennie, Paryżu i Lyonie, a częścią wcale niedrukowanych poprzednio: *De praesentia et providentia Dei*; *De praedestinatione*; *De praedestinatione eximia Christi*; *De angelorum bonorum gloria et lapsu malorum; De lapsu hominis et peccato originali; Pro Immaculata Conceptione Divae Virginis; De consummata gloria Christi solius et Divae Virginis; De universali omnium morte et omnium resurrectione ac judicio aeterno*; *De veritate purgatorii; De bonorum praemio, ac supplicio malorum aeterno, et vero igne inferni; De statu futuro puerorum sine Sacramento decedentium: De certa gloria, invocatione ac veneratione sanctorum*, Lugdunii 1542 r. in 4. Przed powrotem swoim do Włoch wydał dzieło polemiczne: *Claves duae* ad aperiendas intelligendasve sacras scripturas perquam necessariae, Lugd. 1543 in 8. W Rzymie ogłosił r. 1543 zbicie nauki Ochina: Della dottrina di fra Bern. Ochino i *Compendio d'errori et inganni Luterani*, contenuti in un libretto intitolato: Trattato utilissimo del beneficio di Christio crucifisso. Gdy sobór trydencki się rozpoczął, kardynał legat, pierwszy z prezydujących na soborze, Jan Maria del Monte (późniejszej Pap. Juljusz III), wziął z sobą, C-a, jako teologa, dawniejszego swego nauczyciela. Miał tam mowę przed trzecią sesją (4 Lutego 1546 r.) i niebawem wdał się w spór z najsławniejszymi teologami swego zakonu: *Bartl. Carranza* i *Dominikiem Soto;* z tego też powodu znacznie się powiększyła liczba jego dzieł. Miał również przeciwnikiem swoim *magistra sacri palatii* (ob.) *Bart. Spinę*, z tego powodu, że w nauce swej o usprawiedliwieniu i przeznaczeniu przechylał się zanadto, jak na dominikanina, ku augustjanizmowi. Niektóre znów opinje w pewnych punktach miał wyłącznie osobiste, które Sarpiemu nastręczyły sposobność do pisania przeciwko decyzjom soboru trydenckiego (*Pallavicini* VIII c. 12 n. 9 — 15; c. 13 n-o 1, 2; IX c. 6);

Przeciwko zdaniu Bartłomieja Carranzy i Franciszka Torres, obowiązek rezydencji biskupów wyprowadzał często *ex jure humano;* przeciwko Sotowi bronił możliwej pewności łaski; ztąd powstał przeciwko pierwszym jego *Tractatio quaestionis quo jure residentia episcoporum debeatur*, Venetiis 1547, a przeciwko drugiemu: *Defensio catholicorum* pro possibili certitudine gratiae. Venetiis 1547. Ostatnie to pismo do 1551 roku wywoływało rozmaite krytyki i przeciwkrytyki. Pomiędzy ostatniemi, wyszły z pod pióra C-a: *Expurgatio adversus apologiam F. Dominici Soto* (Venet 1547, Lugd. 1551); *Disceptationum ad D. Soto super quinque articulis liber* (Romae 1551) gdzie traktuje: *De certitudine gratiae; De praedestinatione Dei; De natura peccati originalis; De potentia liberi arbitrii* in statu naturae lapsae; *De justissima Dei Providentia* in nonnullos hominum quos prae illorum immani ac insigni atque diabolica malitia, deserit, reprobat et in censum reprobum tradit. W tym czasie Papież Paweł III, 27 Sierp. 1546 r. mianował C-a biskupem w Minori (w królestwie Neapolitańskiém) i pod koniec t. r. w Trydencie był konsekrowany, pomimo że Spina oskarżał swego współbrata zakonnego o przeszło 50 błędów przeciwko wierze. C. odtąd jako biskup brał udział w pracach soboru i w Bolonji 21 Kwietnia 1547 r. miał mowę soborową (I sesja w Bolonji, a IX soboru). Kiedy jednak sobór 14 Wrześ. 1547 r. został odroczony na później, C. udał się do djecezji, którą w swojej nieobecności polecił wizytować Mikołajowi Bobadilla, jednemu z pierwszych 10 towarzyszów św. Ignacego Lojoli. Podczas swego pobytu w Minori i Rzymie wydał, oprócz wyżej przytoczonego *Liber disceptationum:* w Rzymie r. 1550 *Summa doctrinae de praedestinatione*, z niektóremi innemi traktatami; *Commentaria* in omnes B. Pauli Epistolas et alias 7 canonicas, Venet. 1551 in f., które jednakże niewielkie miały powodzenie; zbiór 24 traktatów teologicznych, pod tytułem: *Tractatus theologici plures* Romae 1551, 1552, in f. Z tych rozpraw ważniejszemi są: *Enarrationes* in quinque priora capita Geneseos, które dedykował Pap. Juljuszowi III, gdy go ten wyniósł na arcybiskupa w Conza († Cz. 1552). *Assertiones quatuordecim circa articulum de certitudine inhaerentis gratiae*, przesłane soborowi trydenckiemu; *Defensio auctoris* contra schedulam a fr. Barthol. Spina, sacri palatii magistro, Paulo III oblatam, in qua quinquaginta errorum Catharinus tum electus minoriensis insimulabatur; dwa traktaty w kwestji: *Quibus verbis Christus Eucharistiae sacramentum confecerit* (znajdują się na indeksie soboru trydenckiego, pod lit. A); *Disputatio pro veritate Immaculatae Conceptionis B. V.* s. synodo tridentinae nuncupata; *Summaria opinionum de divina praedestinatione ac reprobatione explicatio*, qua clare lateque pateat quid in eis acceptione sit dignum ad eamdem synodum (gdzie wykłada swoje zdanie o losie niepredestynowanych); *Pro eximia praedestinatione Cristi* annotatio specialis in commentaria Cajetani (również soborowi przesłane); tu rozwija swoje ulubione zdanie, że Chrystus stałby się człowiekiem, chociażby nawet Adam nie był zgrzeszył; *De intentione ministri sacramentorum*; *Quaestio an expediat Scripturas in maternas linguas transferri* (na pytanie to odpowiada przecząco). Z pomiędzy innych pism, nie mających związku z roztrząsanemi wówczas kwestjami, zasługują na wspomnienie *Discorsi* contra la dottrina et le prof etie di fra Girolamo Savanarola, Venet 1548. Po jego jeszcze śmierci wyd. w Rzymie r. 1555 *Opuscu-*

lum de coelibatu adversus impium Erasmum. C. niedługo był w Conza; bo wezwany do Rzymu przez Juljusza III, który go prawdopodobnie chciał zrobić kardynałem, um. w drodze, w Neapolu 8 Listop. 1553 r. Słusznie po większej części występowali pko Catharinusowi jego przeciwnicy, bo niezasadnie oddalał się on w swoich opinjach od św. Tomasza. Bellarmin występował także przeciwko niemu kilkakrotnie, szczególniej De justificatione lib. III. Wszakże sami ci przeciwnicy uznawali go za człowieka czynnego i zacnego. Zapalał się bardzo w swoich obronach i bardziej był zawziętym niż jego przeciwnicy, szczególniej przeciwko kardynałowi Cajetanowi, który mu był nienawistnym. Sam w części podaje szczegóły o swém życiu i dziełach w *Expurgatio adversus apologiam Dominici a Soto;* szerzej zaś cf. *Jac. Quetif,* et *Jac. Echard* Scriptores ordinis praedicatorum recensiti t. II. (*Häusle*). *X. W. M.*

Catrou Franciszek, ur. w Paryżu 28 Grud. 1659, choć się przed nim świetna rozwijała karjera, wstąpił do jezuitów 1677 r. Człowiek zdolny, wyborny kaznodzieja. Cokolwiek mu zbywało czasu od obowiązków w kościele i w szkole, poświęcał pracom filologicznym i historycznym. Z dwoma innymi jezuitami rozpoczął wydawnictwo literackiego pisma: *Mémoires de Trevoux*, i utrzymywał je przez 12 lat swemi artykułami krytycznemi. † 18 Paźdz. 1737 r. Wydał: *Histoire générale de l'empire du Mogol*, sur les Mémoires portugais de M. Mamouchi, Venitien. *I—III part.* (Paris 1702—1715), tłumacz. na język włoski i angielski. *Histoire des anabapistes* (podobno przerobiona z *Lamberti Hortensii* Tumultuum anabaptistar. lib. 1), Paris 1695 r. (wyd. pomnoż. Amsterd. 1700 r. in 12. inne p. t.: *Histoire du fanatisme dans la religion protestante*, Paris 1795 roku); *Hist. romaine depuis la fondation de Rome, par les RR. PP. Catrou et Rouilly* (Paris 1725—1737), na rożne języki także przełożona. *X. W. K.*

Cattaneo. 1. Karol Ambroży, jezuita, sławny w swym czasie kaznodzieja włoski († 19 List. 1705 r.), pisarz ascetyczny. W dziełach jego, kilka razy zbiorowo wydawanych (Opere del P. C. Ambr. Cattaneo, Milano 1719 5 v. 4-o, Venezia 1719 3 v., ibid. 1735 3 v. i t. d.), mieszczą się czytania pobożne, ćwiczenia duchowne, kazania, panegiryki, mowy żałobne i t. p. Zdanie jego, że *restrictiones mentales* niekiedy mogą być godziwemi (*Lezioni sacre* t. I lez. 44), wywołało kilka pism przeciw niemu.— **2.** Łazarz, jezuita, ur. w okolicach Genui 1560 r. ze szlachetnej rodziny, udał się na misje do Indji (1588), ogłaszał naukę Chrystusową najprzód w Goa, potém z o. Ricci przeszedł do Chin, nad których nawróceniem pracował 46 lat; † 19 Stycznia 1640 r. W języku chińskim pisał dzieła ascetyczne i ułożył słownik. *X. W. K.*

Caussin (Caussinus) Mikołaj, jezuita, ur. w Troys, w Szampanji, 1583 r., uczony teolog, kaznodzieja nadworny i spowiednik Ludwika XIII. Żył on na dworze królewskim wtedy, gdy kard. Richelieu był samowładnym. Caussin odradzał królowi to, do czego go Richelieu wciągał (jak np. przymierze z protestanckimi książętami przeciw Austrji). Z tego powodu został ze dworu oddalony (1638). Um. w Paryżu 1651 r. Biegłym był w języku hebr. i grec. Najsławniejszém z jego dzieł jest: *Dwór święty* (*La cour sainte* ou institution chrétienne des grands, avec les exemples de ceux qui dans les cours ont fleury en sainteté, Paris 1627, ib. 1629 2 v.), używający wielkiej wziętości, jak tego dowodzą liczne prze-

druki oryginału i przekładów w językach: niemiec., hiszp., włosk., angiel. Przedrukowywane były też z niego niektóre części, jak np. *La vie, les amours, le procès et la mort de Marie Stuart*, Paris 1792. To samo p. t. *L'histoire de Marie Stuart redigée sur des pièces originaux* (Paris 1795 2 vol. 18o; wydawca udaje to za przedruk nadzwyczaj rzadkiego dzieła, drukowanego niby r. 1597 p. t. *Le combat de toutes passions représente en vif en l'histoire de la reine Marie Stuart*) i *L'empire de la raison sur les passions, ou l'hist. de M. St.* Inne dzieła C'a są: *Thesaurus graecae poëseos* (Paris 1612); *Electorum symbolorum et parabolarum historicar. syntagmata, ex Horo, Clemente, Epiphanio et aliis* (*v.* Polyhistor symbolicus), Paris 1618 (to samo p. t. De symbolica Aegyptiorum sapientia, in qua symbola, parabolae, historiae, selectae, quae ad omnem emblematum, aenigmatum hieroglyphicorum cognitionem, viam praestant, Colon. Agr. 1623); Dziennik chrześcjański (*Diaire chrétien, ou éxércices journalières des chretiens*, Paris 1628 12-o); Traktat o kierownictwie duchowném (*Traité de la conduite spirituelle*, Paris 1637); *Angelus pacis ad principes christianos* (odezwa zachęcająca do zgody), Paris 1650; w wyd. Bonon. 1652 dodane są C'a *Observationes, quibus astrologia judiciariá exagitatur Domus Dei in qua de mirabilibus coeli totaq. astrologia et vita coelesti disse; ritur*, Paris 1650 f.; *Regnum Dei, s. dissertationes ad libros Regum, in quibus totius* Aulae Sanctae *compendium continetur*, Paris 1650 f., i inne. Przeciw paszkwilowi jansenistów: *La théologie morale des jésuites*, Caussin odpowiedział w *Response au libelle intitulé* La theol. mor. d. jesuites, Paris 1644. Ob. *Une vocation et une disgrace* à la cour de Louis XIII, par le P. Ch. Daniel, Paris 1861 (odbitka z Etudes de théologie, publ. par les PP. Ch. Daniel et Gagarin, Paris 1861 s. 353....). Cf. *De Backer*, Biblioth. *X. W. K.*

Cave (czyt. Kew), Caveus Wilhelm, ur. 30 Grud. 1637 r. w Piceval, w Leicesterschire, nauki ukończył w Cambridge; wstąpiwszy do stanu duchownego, otrzymał stopień doktora teologji. Mianowany przez Karola II kapelanem nadwornym, spełniał później obowiązki proboszcza w Ilsington pod Londynem; 1684 został kanonikiem w Windsor, gdzie um. 4 Sierp. 1713. Z dzieł jego najważniejszém jest: Historja literatury kościelnej. Dzieło to ma swoją własną historję. Najpierw bowiem ukazały się Tabulae ecclesiasticae, quibus scriptores ecclesiastici, eorum patria, ordo, aetas et obitus breviter exhibentur a Ch. n. usque ad an. 1519, Lond. 1674; cura Rudolphi Capelli, Hamburgi 1676 fol. Następne powiększone wydanie miało tytuł: Chartophylax ecclesiasticus, quo prope MD scriptores ecclesiastici indicantur, a Chr. n. ad an. 1517, Lond. 1685 8-o, Lips. 1687. Ztąd powstała Historia literaria scriptorum eccl. a Ch. n. usque ad saeculum XIV, Lond. 1688 f. Henryk Wharton napisał do niej Appendix scriptorum ab 1300—1511, Lond. 1689 f. Razem wydrukowane w Genewie 1693 f.—R. 1698 w Londynie wyszła tegoż dzieła Pars altera, qua plus quam DC scriptores novi, editi, mss., deperditi recensentur, prioribus plura adduntur, breviter aut obscure dicta illustrantur, recte asserta vindicantur, cum tribus dissertationibus ad calcem (przedruk Genevae 1699; razem z pierwą częścią ibid. 1720 2 v. f.; przedruk Coloniae Allobr. 1720, Oxonii 1740—43 2 v. f.). Podajemy tu całkowity tytuł według edycji Basileae, apud Joh. Rud. Im-

Hoff, 1741—1745 r. (z której korzystano w artt. tej Encykl. tyczących literatury wieków średnich): Guil. Cave, SS. Th. Pr. canon. windesorien. Scriptorum Eclesiasticorum Historia Literaria, a Christo nato usque ad sacculum XIV facili methodo digesta. Qua de vita illorum ac rebus gestis, de secta, dogmatibus, elogio, stylo; de scriptis genuinis, dubiis, supposititiis, ineditis, deperditis, fragmentis, deque variis Operum editionibus perspicue agitur. Accedunt scriptores gentiles, christianae religionis oppugnatores, et cujusvis saeculi breviarium. Additur, ad finem cujusque saeculi, Conciliorum omnium, tum generalium tum particularium historica notitia. Inseruntur suis locis veterum aliquot opuscula et fragmenta, tum graeca, tum latina, hactenus inedita. Praemissa denique Prolegomena, quibus plurima ad antiquitatis eccl. studium spectantia traduntur. Accedunt, ab aliis manibus, Appendices duae ab ineunte saeculo XIV ad annum usque 1517 nunc in unam congestae, ad calcem vero operis, ejusd. Cavei Dissertationes 3: I de Scriptoribus ecclesiasticis incertae aetatis; II de libris et officiis eccl. Graecorum; III de Eusebii Caesariensis arianismo adversus Joannem Clericum, una cum epistola apologetica adversus iniquas eiusdem Clerici criminationes. Editio novissima, autore ab ipsomet ante obitum recognita et auctior facta (volumen I str. 666, vol. II s. 358; w tymże vol. *Appendix* 1744; s. 252, dissertt s. 88, dopisków str. 41; te ostatnie pochodzą od Tomasza Tenison, arcybiskupa kantuaryj. anglikań.). Sam tytuł wykazuje treść dzieła, przy czém nadmienić należy, iż prolegomena zawierają wykład metody nauk pomocniczych, oraz wskazują, jak należy dochodzić autentyczności dzieł i jakich najlepiej jest używać podręczników do bliższego poznania chrześcjańskich starożytności. C. każdemu wiekowi nadaje oddzielną nazwę, i tak: *saec. Apostolicum* (1), *Gnosticum* (2), *Novatianum* (3), *Arianum* (4), *Nestorianum* (5), *Eutychianum* (6), *Monotheleticum* (7), *Eiconoclasticum* (8), *Photianum* (9), *Obscurum* (10), *Hildebrandianum* (11), *Waldense* (12), *Scholasticum* (13), *Wicleficum* (14), *Synodale* (15), *Reformatum* (16). Autorowie wymieniani są w porządku czasu, bez podawania treści ich dzieł. Dedykowane jest to dzieło „Sanctissimae matri, Ecclesiae Anglicanae.“ Autorami wyżej wspomnianych dodatków byli: Henryk Wharton, kapelan arcybiskupa kanterb. († 1695), i Robert Gery, zięć Cavego: co który z nich dodał, oznaczone jest literami H. W. i R. G. Na końcu są alfabetyczne rejestry autorów, soborów i rzeczy napomkniętych w dziele. Autorów kto chce w rejestrze odszukać, musi wiedzieć ich imię. Dzieło to używało wielkiej powagi, pomimo rozlicznych błędów, wytkniętych w niém przez Tom. Ittig, Ryszarda Simona, Kazim. Oudin, a szczególniej przez Jana Clericus. Na zarzuty ostatniego odpowiedział Cave oddzielną *Epistola apologetica* Lond. 1700 (przedrukowywana przy *Hist. liter.*). Z innych dzieł C., po większej części w języku angielskim pisanych, zasługują na wspomnienie; 1) *Apostolici*, historja Ojców pierwszych trzech wieków, Lond. 1677, 1682; 2) *Ecclesiastici*, historja Ojców IV wieku, Lond. 1683; 3) *Antiquitates apostolicae*, życie, czyny i męczeństwo Apostołów, 5te wydanie 1684; 4) *Primitive christianity*, pierwotne chrześcjaństwo, religja i obyczaje pierwszych chrześcjan, Lips. 1682, 5te wyd. 1689, Lond. Cf. *Fr. Buddei* Isagoge hist. theologica, Lips. 1730; *Grundling*, Historie der Gelehrtheit. p. III c. 4 sect. 4 § 110, *Staudlin*, Gesch. der theol. Wissenschaften II 177... (*Häusle*). *J. N.*

Cavedoni Celestyn, badacz starożytności i numizmatyk, ur. 1795 w Levizzano Rangone, w Modeńskiém, wstąpił 1809 do seminarjum w Modenie, a od 1816—21 oddał się nauce greckiego i hebrajskiego języka, r. 1821 został kustoszem gabinetu numizmatycznego w Modenie, r. 1847 bibljotekarzem. Przytém był od 1830—63 r. profesorem hermeneutyki biblijnej w uniwertytecie modeńskim. Pisał wiele w *Bulletynie* i *Pamiętnikach* archeologicznego instytutu rzymskiego. Z dzieł, oddzielnie wydanych, najwięcej rozgłosu miało napisane przeciwko Renanowi: *Confutazione dei principali errori di Ernesto Renan nella sua Vie de Jesus*, Modena 1863 (4 wyd. w 2 miesiącach). Wydał także Caselliego *Numismatica biblica*, Modena 1850 (na niem. tłum. przez Werlhofa, 2 cz. Hannov. 1855—56).

Cavelli Hugo, irlandczyk, reformat, ur. ok. r. 1571, profesor teologji, mąż uczony i świątobliwy. Przez Urbana VIII wyniesiony na prymasa Irlandji, gdy wybierał się w drogę, nagle † 22 Wrześ. 1626 r. Oprócz dzieł filozoficznych, wydał *Scoti commentaria in 4 libros sententiarum*, Antverp. 1620 3 v. f. W dziele tém zamieścił żywot Skota i apologję jego przeciw Abr. Bzowskiemu (w *Annal.*); a gdy za Bzowskim ujął się Mikołaj Jansenius, Cavelli napisał *Apologiam Apologiae Scoti*, i wydał w Paryżu 1623, pod imieniem swego ucznia Hugona Magnes.

Cayet (Cahier, Cayer, Caïet v. Cajetanus) Piotr Wiktor Palma, ur. r. 1525 w miasteczku Montrichard, prowicji Tourraine, we Francji, w religji katolickiej. Na uniwersytecie w Paryżu uczył się filozofji, teologji i prawa; tam także, zapoznawszy się z Piotrem Ramusem (La Ramée), przeszedł na kalwinizm; poczém jeszcze uczęszczał na uniwersytety niemieckie. Wróciwszy do kraju, był niejaki czas guwernęrem Henryka ks. Béarnu (później króla Henryka IV), predykantem pod Poitiers, od r. 1584 kaznodzieją nadwornym siostry Henryka, Katarzyny. Du Perron nawrócił go i C. 9 List. 1595 r. złożył wyznanie katolickiej wiary, w obec grona profesorów uniwersytetu paryzkiego. Z początku otrzymywał pensję z kasy, przeznaczonej na wspieranie niezamożnych protestantów, wracających do Kościoła; później, jako biegły w językach: chaldajskim, hebrajskim, syryjskim i arabskim, otrzymał (1596) ekspektatywę na katedrę tychże języków w uniwers. paryzkim i objął ją (1599) po Janie Franc. Jourdain, a w r. 1600 otrzymał święcenie kapłańskie. † 10 Maja (v. 22 Lipca) 1610 r. Nawrócenie Cayet'a dało powód protestantom do oczernienia jego pamięci. Między innemi, zarzucano mu rozpustę i stosunki z djabłem, jakoby mu zaprzedał duszę i ztąd nabył takiej biegłości w językach wschodnich (*D'Aubigné*, Hist. univ. t. III l. 3 ch. 2): oskarżenia te odparł sam C. w *Chronologie novenaire* (ad an. 1595), w przetłumaczonej z niemiec. książce *L'histoire prodigieuse et lamentable du docteur Faust* (Rouen 1604) i w innych. Po nawróceniu swojém w ciągu 15 lat napisał 35 traktatów polemicznych, lub irenicznych, które wylicza szczegółowo Niceron (Mémoires des hommes illustres, t. 35 s. 386), między innemi: *Les tromperies des ministres, qu'on appelle... la tyranie qu'ils exercent contre leurs compagnons* (O oszustwach tak zwanych ministrów [protest. relig.]... o tyranji, jaką wywierają na swych towarzyszach), Paris 1597. *La condamnation de Calvin par lui-même* (Potępienie Kalwina przez niego samego), Paris 1597, i in. Ob. *Räss*, Die Convertiten, IV 268... *X. W. K.*

Cecco (czyt. Czekko, zdrobniałe z Francesco) d'Ascoli, właściwie *Franciszek Stabili*, ur. w Ascoli ok. r. 1257. Większą część życia przepędził we Florencji oddany astrologji i magji; uczył także astrologji w Bolonji (1322—1325). Pozostawił dwa dzieła: poemat pod tytułem: *Acerba* (od łacińskiego *acervus*—kupa, zbiór), drukow. w Wenecji 1476, i traktat o *Sferze*; astrologja i magja stanowią treść tych dzieł, bez żadnej dziś wartości. Jako najzaciętszy nieprzyjaciel Danta (ob.), nieraz przeciw niemu gwałtownie powstawał, mianowicie zbijał naukę jego (właściwie naukę Kościoła) o wolnej woli. Cecco bowiem, chcąc odnowić nauki, a przez nie i życie człowieka religijne, moralne i umysłowe, za podstawę brał fatalizm. Wszystkiém podług niego na świecie rządzi ślepe przeznaczenie, które można odgadnąć, a zatém wszystko z góry przewidzieć, badając niebo i gwiazdy, czyli przez astrologję. Życie ludzi zależy od konstelacji tak dalece, iż Chrystus był ubogim dla tego, że się urodził pod taką konstelacją; antychryst zaś będzie bogatym dla tego, że się urodzi pod inną konstelacją. Zachęcał do różnych praktyk czarodziejskich, a mianowicie uczył, że za pomocą czarów, przy wpływie pewnych konstelacji, można zmusić złe duchy do działania cudów. Inkwizycja zabroniła mu głosić błędnych tych nauk, w istocie których tkwiło niedowiarstwo. Cecco zobowiązał się do tego uroczystą przysięgą. Gdy jednak począł znowu głosić dawne błędy i rozszerzać swe dzieła, został przez władzę świecką jako krzywoprzysięzca uwięziony i przez Inkwizycję osądzony jako heretyk, wskutek czego wydany na spalenie r. 1327, 17 Lipca. Cf. *Cantu*, Les hérétiques d'Italie t. I p. 288. *K. R.*

Cecylja św. (Caecilia; 22 Listop., *al.* 11 Sierp., *al.* 10 Wrześ.). Żywot jej przechował się w legendzie, którą z Metafrasta ma Surjusz, a która nie później jak w V w. opracowaną została, na podstawie aktów męczeńskich (ob.), współczesnych ś. Cecylji. Według tej legendy, ś. C. pochodziła ze znakomitej rodziny rzymskiej (*ingenua*, *nobilis*, *clarissima*) i zapewne z rodziców chrześcjan, skoro od kolebki (*ab ipsis cunabulis*) była wychowaną w wierze chrześcjańskiej. Dziewictwo swoje poświęciła Chrystusowi; jednak ulegając woli ojca i otrzymawszy od Anioła Stróża zapewnienie, że strzedz będzie jej czystości, zezwoliła na oddanie swej ręki pogańskiemu młodzieńcowi Walerjanowi. W dzień jednak wesela oświadczyła oblubieńcowi, że jest strzeżoną przez anioła. Walerjan nietylko pozwolił jej dotrzymywać ślubu, ale nadto sam przyrzekł zostać chrześcjaninem, gdyby ujrzał jej anioła. C. mu oznajmiła, że bez Chrztu nastąpić to nie może; a gdy Walerjan zgodził się na ten warunek, posłała go do Papieża Urbana, który podówczas w katakumbach przy drodze apijskiej ukrywał się przed prześladowaniem. Otrzymawszy Walerjan Chrzest z rąk Papieża, rzeczywiście ujrzał anioła przy C. Widokiem tym utwierdzony w wierze nawrócił brata swego Tyburcjusza, który także przez Urbana Pap. został ochrzczony. Wkrótce dwaj bracia ściągnęli na siebie uwagę pogan gorliwém grzebaniem śś. męczenników. Schwytani przeto i stawieni przed Almachjuszem, prefektem Rzymu, zostali skazani na ścięcie. Maksym oficer, który egzekucji przewodniczył, zachwycony ich stałością, nawrócił się i także był ścięty. Trzech tych męczenników pochowano na cmentarzu Pretextata. Almachjusz wkrótce wezwał Cecylję, aby majątek dwóch umęczonych braci oddała i ofiary bogom złożyła. C. oświadczyła, że majątek rozdany jest ubogim

i że jako chrześcjanka ofiar bałwanom składać nie może. Nie chcąc Almachjusz czynić rozgłosu (zapewne dla tego, że C. była z senatorskiego rodu), posłał do jej domu siepaczy, żeby ją we własnej rozpalonej łaźni zamknęli. Pozostawała tam C. przez całą dobę, lecz nic się jej złego nie stało. Dowiedziawszy się o tém prefekt, posłał siepacza, aby jej ściął głowę. Trzy razy siepacz uderzył: za każdym razem pozostawił tylko głęboką ranę; a że według prawa rzymskiego nie wolno mu było więcej razy uderzyć, przeto odszedł, zostawiwszy ś. C. we krwi. Zbiegli się chrześcjanie z domów sąsiednich, otoczyli konającą, płótna swe we krwi maczali, aby mieć relikwję; a ona z nimi jeszcze rozmawiała. W tém zawieszeniu między życiem i śmiercią pozostawała przez dwie doby. Ranem dnia trzeciego przybył Urban; C. jeszcze odezwała się do niego w te słowa: „Modliłam się o oddalenie śmierci przez te trzy dni, żebym waszéj świątobliwości mogła polecić ubogich, których zawsze żywiłam, i darować ten dom, aby się stał na zawsze kościołem. Gdy Urban przyjął te żądania i C. pobłogosławił, ona odwróciła głowę ku ziemi, ręce przed siebie wyciągnięte złączyła, podłożywszy je nieco pod bok prawy i zasnęła w Panu. Wieczorem złożono ją w tejże postawie do trumny cyprysowej; Papież zaś z duchowieństwem odniósł święte zwłoki na cmentarz Kaliksta i pochował obok śś. Papieży i męczenników (*inter collegas suos episcopos*). W tej legendzie są rzeczywiście niektóre okoliczności, trudne do pogodzenia. Rzecz miała się dziać za Aleksandra Sewera, tymczasem za tego cesarza prześladowania nie było. Mogło to być zatém prędzej za Marka Aureljusza i Kommoda, cesarzy. Za nich to bowiem wyszedł 177 edykt nakazujący: *ut confitentes quidem gladio caederentur; hi vero, qui negarent dimitterentur incolumes* (List chrześcjan lyońskich i wienneńskich, ap. *Euseb.* Hist. Eccl. V 1); i Almachjusz mówi w wyroku swoim: *Domini nostri invictissimi principes jusserunt, ut qui se non negaverint esse christianos puniantur, qui vero negaverint dimittantur.*. Mówi więc Almachjusz o cesarzach w liczbie mnogiej i prawie słowami edyktu z r. 177. Lecz jeżeli ś. C. umęczoną była za Marka Aur. i Kommoda, w takim razie nie mógł się przy niej znajdować Urban I Pap. (223—230). Sprzeczność ta jednak da się pogodzić, gdy przypuścimy dwóch Urbanów, z których jeden był Papieżem i wyznawcą, a drugi biskupem i męczennikiem, mającym stolicę swoją w blizkości Rzymu, a pochowanym na cmentarzu Pretextata, przy drodze apijskiej (*Northcote et Brownlow*, Rome souterraine, trad. par. P. Allard, Paris. 1872 s. 186). W każdym razie, istnienie św. Cecylji jest pewném: przekonywają o tém najdawniejsze kalendarze i *Martyrologia*, wzmianka o niej w kanonie Mszy św. i odkrycia w katakumbach rzymskich. W w. V był w Rzymie pod wezwaniem św. Cecylji kościół, w którym Pap. Symmach odbył sobór r. 500; lecz później się zapadł i zwłoki ś. C. pozostały pod gruzami. W r. 817 Paschalis I do różnych kościołów rzymskich przeniósł relikwje mnóstwa męczenników. Pomiędzy niemi znajdowały się i te, które znaleziono pogrzebane w kaplicy cmentarza Kalikstowego. *Liber Pontificalis* (ob.) opowiada słowami współczesnego Paschalisowi autora, że tenże Papież chciał podnieść zwłoki ś. C., lecz gdy, pomimo poszukiwań, nie mógł ich znaleść, przyszedł do przekonania, że musieli je wziąść Longobardowie, za króla Astulfa (755 r.). Wkrótce jednak we śnie otrzymał objawienie, że już był blizkim grobu ś. C., gdy

podnosił relikwje Papieży. Rozpoczął na nowo poszukiwania i znalazł szukany grób (*inter collegas suos episcopos*, uczyniony przez Urbana), w nim ciało ś. C. nieskażone, w postawie takiej, jak opisuje wspomniana legenda z V w., w sukni tkanej złotem (zapewne umyślnie przez ś. C. wziętej na chwilę męczeństwa), krwią zbroczonej; w nogach były chusty krwią nasiąknięte. Papież przeniósł to wszystko bez naruszenia do kościoła ś. Cecylji za Tybrem (*Transtevere*) i złożył pod wielkim ołtarzem, ciało okrywszy delikatną zasłoną, trumnę ozdobiwszy i zamknąwszy w sarkofagu z białego marmuru (może w tym samym znalezione były zwłoki ś.). R. 1579 Sfondrati, kardynał tytułu ś. Cecylji, restaurując ten kościół, znalazł dwa sarkofagi marmurowe pod wielkim ołtarzem. Otworzono je przy świadkach. W jednym była trumna „cyprysowa", zdjęto z niej wieko i znaleziono wszystko, co opisuje *Liber Pontificalis* za Paschalisa I: tę samą suknię z bogatej materji, płótno z krwią w nogach ś., zasłonę, którą Paschalis I okrył zwłoki ś. C.; nawet ciało jej pozostało szczególniejszym cudem niezepsute i w postawie wyżej wspomnianej. W drugiej trumnie były zwłoki trzech mężczyzn: śś. Tyburcjusza, Walerjana i Maksyma. Dwaj pierwsi mieli głowy ścięte, trzeciego czaszka była potłuczona (*plumbatis caesus*, według dziejów ś. Cecylji). Przez 4—5 tygodni zwłoki te były wystawione ku czci publicznej, poczém w obec Papieża Klemensa VIII znów je zamknięto. Nad niemi kard. Sfondrati wzniósł dzisiejszy wielki ołtarz, a pod ołtarzem umieszczono z marmuru białego ś. C. w postawie takiej, w jakiej ją znaleziono. Ob. *Bolland.* Acta ss. 14 April. s. 208. Żywot ś. C. dokładnie opracował Dom Guéranger (*Histoire de Ste Cécile*, Paris 1853; z 2ej ed. skrócił po włosku *B. Veratti*, Notizie della vita di S. Cecilia. Modena 1867. *Hist. de ste C.* przez ks. Thiesson (Paris 1870 8-o) daleko niżej stoi. Cf. *Northcote et B.* op. c. s. 203... S. C. uważaną jest za patronkę muzyki, ponieważ nietylko wielbiąc Pana, głos swój łączyła z tonami muzyki, lecz często jeszcze słyszeć miała pienia anielskie. Dla tego też malują ją już to przysłuchującą się śpiewom anielskim, już grającą na organie (choć organy dopiero w IV w. wynalezione), na arfie, lub na skrzypcach. Na sławnym obrazie Rafaela w Bolonji, święta ma tylko mały wysuwający się jej z ręki organek, bo w zachwycie na głosy aniołów zapomniała o własnej muzyce. Obok niej stoi ś. Paweł z mieczem, oznaczając potęgę tonów, wznoszącą się zwycięzko po nad pospolitość wszelką; dalej Magdalena w promieniejącej piękności i w pokoju błogosławionym, oznacza czar harmonji, a zarazem oczyszczenie duszy w kąpieli tonów. Cały obraz ma przedstawiać najgłębsze znaczenie muzyki, a mianowicie jej przeznaczenie uświęcenia człowieka i podnoszenia go ku niebu. Nadto, malują jeszcze tę świętą z Aniołem Stróżem obok, uwieńczoną różami, albo w kotle czy wannie, z ranami na szyi, leżącą na ziemi twarzą, z rozciągniętemi rękami, z mieczem, jakim była umęczoną. Cf. *Stadler*, Heiligenlexicon.

Cedar, hebr. *Kedar*, pierworodny syn Izmaela, syna Abrahamowego (Gen. 25, 13. I Par. 1, 29), od którego pochodzą *Cedareni*, lud arabski (cf. Jer. 49, 28. Ezech. 27, 21. Isai 21, 16), mieszkający w pobliżu Judei (Judith 1, 8. cf. Psal. 119, 5); lecz jako lud koczujący (Isai. 42, 11) nie mieli stałych siedlisk. Ś. Hieronim (*Onomasticon*) mieści ich w pustyni Saracenów, co zgadza się po części z Plinjuszem (Hist. nat.

V 12), bo według Plinjusza, Cedraei byli sąsiadami Nabatejczyków (cf. Isai. 60, 7). Stefan byzantyński (Lexic. gram. geogr. s. Κεδρανῖται) mieści ich w Arabji szczęśliwej, a Teodoręt (Comment. ad Ps. 121) w okolicach Babilonu. Cedareni prowadzili handel trzodami swemi (Isai. 60, 7. Ezech. 27, 21) i byli dobrymi łucznikami (Isai. 21, 17. cf. Psal. 119, 4. 5). W Cant. 1, 4. wysławiany jest czarny kolor namiotów cedareńskich, które musiały być wyrabiane z szerści kóz czarnych. *X. W. K.*

Cedes (Vulg.), hebr. *Kedesz;* 70: Κάδης. **1.** miasto chananejskie (Jos. 12, 22), zdobyte przez Jozuego; leżało w pokoleniu Neftali (Jos. 19, 32. 37); ztąd nazwane *C. Neftali* (Jud. 4, 6), *v. C. Galilei* (I Par. 6, 76. cf. I Mach. 11, 63). Jozue uczynił C. miastem kapłańskiém i ucieczki, dla mieszkańców z tej strony Jordanu (Jos. 20, 7. 21, 32). Teglatfalassar (ob.), król asyryjski, zdobył je (IV Reg. 15, 29), później podczas wojen z Syryjczykami, zajął je Demetrjusz, wódz syryjski (I Mach. 11, 63. 73). Według Józefa Flawjusza (Κεδεσα, w *Antiq. jud.* V 1, 18. 24. cf. XIII 5, 6), leżało ono na granicy Galilei od powiatu Tyryjskiego, zatém w północnej części pokolenia Neftali. Cf. Galilea. Wulgata w I Mach. l. c. nazywa to miasto *Cades* (cf. Kades). W Tob. 1, 2. znajdujące się Κύδις ἡ Νεφθαλί prawdopodobnie jest tém samém, co *C. Neftali.* Z C. pochodził Barak, zwycięzca Chananejczyków. Jud. 4, 6... Dziś w tém miejscu jest wioska, nosząca jeszcze dawne nazwisko (*Kedesz)*; obok niej spotykają się ruiny z czasów rzymskiego panowania. Cf. *Ritter*, Palästina u. Syrien, Berlin. 1850—52, I 246.—**2.** miasto w pokoleniu Judy. Wnosząc z miejscowości, które Jos. 15, 23. obok tego C. wylicza, leżałoby ono w południowej części Judy. Prawdopodobniejszém jest, że nie należy go brać za jedno z Kades-barne.—**3.** miasto w pokol. Issachar, wspamniane raz tylko w I Par. 6, 72. Parallela jednak w Jos. 19, 20. 21, 28. nazywa to miasto *Kiszjon*, Vulg. *Cesion*. *X. W. K.*

Cedmon (*Ceadmon*), anglosaksoński poeta. U Anglosaksonów wcześniej niż u innych niemieckich plemion, z wyjątkiem Gotów, wyrobił się piśmienny język niemiecki. Za Etelberta, króla Kentu († 616), były już pisane prawa w języku anglosaksońskim. Jako pierwszy poeta w tym języku występuje Cedmon († 680). Jak Beda (Hist. Angl. IV 23) podaje, do późnego wieku był świeckim. Gdy w czasie uczt goście z kolei śpiewali i gdy cytara do niego dochodziła, opuszczał zgromadzenie, tak mało znał się na śpiewie i poezji. Pewnego razu miał widzenie nocne: postać jakaś kazała mu śpiewać i śpiewał on chwałę Twórcy, a po przebudzeniu się mógł jeszcze powtórzyć co śpiewał we śnie. Odtąd pokazała się w nim zdolność opiewania wszystkiego, czego się nauczył od objaśniających Pismo ś. Hilda, ksieni podwójnego klasztoru Whitby, dowiedziawszy się o niezwykłym talencie poety, wezwała go przed zebranie ludzi uczonych. Na zadany mu z Pisma ś. temat, nazajutrz rano miał już gotowy piękny poemat. Hilda przyjęła go do męzkiego oddziału swego podwójnego klasztoru i dała go uczyć historji św. Tym sposobem powstały jego pieśni o stworzeniu świata, o początku rodu ludzkiego, o wyjściu Izraela z Egiptu, o Wcieleniu, Męce, Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu Zbawiciela i t. p. R. 1655 wydruk. w Hadze jego: *Paraphrasis poetica Geneseos ac praecipuar. s. paginae historiarum; ex mss. edita a Fr. Junio*, z tłum. łacińskiém. Królewskie towarzystwo badaczy starożytności w Londynie wydało na nowo, z tłumaczeniem, fragmenty poematów

Cedmona, redakcji Thoope'go (Lond. 1832). Na niem. tłumaczyli Cedmona: *Greverus* (Oldenb. 1852—54) i *Grein* (w Dichtungen der Angelsachsen t. I, Gott. 1859). (*Schrödl*).

Cedr, hebr. *erez* (Linneusza *pinus cedrus*), drzewo z gatunku iglastych, podobnie jak sosna, jodła i t. p.; igły jego na półtora cala długie, sztywne i zimą zielone, wyrastają około 20 z jednej pochewki i najwięcej zbliżają cedr do modrzewia. Szyszki wyrastają ku górze, mają kształt owalny, długie na 5, szerokie na 4 cale, mocno do kory przytwierdzone. Kora wpada w kolor brunatny, połyskujący. Samo drzewo cedrowe ma słoje czerwonawe, bez sęków, jest nadzwyczaj trwałe, przyjemnego zapachu. Dla tych własności bardzo poszukiwane; a że przy tém nie było go wiele, ztąd domy cedrowe były rzeczą zbytkową. Dawid zbudował sobie pałac cedrowy (II Reg. 7, 2); prawdopodobnie jednak nie było to całe budowanie z cedru, tylko obicie, sufit i belki dachów, jak w pałacach salomonowych (III R. 6, 9. 10. 7, 2. Cant. 1, 16), gdzie też ozdobniejsze sale były z cedru (III R. 7, 7). Maszty niekiedy (Ezech. 27, 5) i bałwany (Isai. 44, 14. cf. *Plinii* Hist. XVI 76, 2) wyrabiano z tegoż drzewa. Asarhaddon (ob.) opowiada na pomnikach swoich, że w liczbie przedmiotów, w haraczu mu składanych, z Libanu otrzymywał drzewo cedrowe i cyprysowe; Asurbanipal (Sardanapal) zaś, że do budowy swego pałacu użył wielkich belek z cedru libańskiego (*Schrader*, Die Keilinschr. s. 87). Cedry w Palestynie rosły niegdyś obficie w górach Libanu (III R. 5, 6. II Par. 9, 27. Psal. 91, 13), dziś w nader małej liczbie tam jeszcze się znajdują w kilku miejscach. Najstarsze obliczają na tysiąc lat; mają one przeszło 36 stóp obwodu przy pniu. U proroków cedry są obrazem wielkości i majestatu (Eccli. 24, 17), lub wielkiej pychy (Psal. 36, 35); cedrami także nazywają np. książąt (Isai. 37, 24. 41, 19. 44, 14. Jerem. 22, 7), a upadek ich porównywają z upadkiem mocnego cedru (Psal. 28, 5. 36, 35). Cf. *C. J. Trew* Cedrorum. Libani historia earumque character botanicus, Norimber. 1757; *tegoż*, Apologia et mantissa observationum de cedro Libani, ib. 1767. *X. W. K.*

Cedron. 1. Κεδρών, miasto, o którém w I Mach. 15, 39. 16, 9. że je ufortyfikował syryjski wódz Cendebaeus; leżało w Judei, blizko granic filistyńskich i miasta Jamnia. Wulgata (w I Mach. 15, 39) nazywa je G e d o r, co prawie zgadza się z danemi w Jos. 15, 58. I Par. 4, 39. Według bowiem tych ostatnich miejsc, Gedor leżało w górach pokolenia Judy. Gedor u św. Hieronima (*Onomasticon*) nazywa się Gedrus, jest większą wsią, o 10 mil rzym. od Diospolis (Lydda), w kierunku południowo-wschod.—**2.** C. hebr. K i d r o n (ciemny, mętny), u pisarzy Now. Test. Κεδρών (Joan. 18, 1), dolina i rzeczka pod Jerozolimą. Dolina rozpoczyna się niedaleko bramy północnej miasta, potém skręca się na południe, przechodzi między wschodniemi murami Jerozolimy a górą Oliwną, dalej zwęża się nieco około doliny Refaim i idzie ku morzu Martwemu. Na wschodzie Jerozolimy przechodzą przez nią dwa mosty: jeden na drodze od bramy św. Szczepana do ogrodu Gethsemani, pod górą Oliwną; drugi niżej w kierunku południowym, około grobu Józafata. Łożysko tej doliny (torrens Cedron) napełnia się wodą w porach tylko deszczowych i przybiera dosyć wysoko w zimie; pagórki, między którėmi ona przebiega, z jednej i z drugiej strony pełne są

skał, w których mieszczą się groby dawne i późniejsze. Od grobowca Józafatowego (na wschodniej stronie Jerozolimy) nazywa się ona doliną Józafatową [1]) i jest ulubioném miejscem pogrzebu dla Żydów, tak, iż wielu przybywa z obcych stron, aby tu mieć grób swój, oczekiwać zmartwychwstania. Sądzą bowiem, a z nimi chrześcjańskich wielu egzegetów, opierających się na dosłowném znaczeniu słów Joela (3, 2. 12. dolina *Joszafat*, t. j. Dominus judicabit, a zatém *dolina sądu*, w ogóle miejsce sądu, niekoniecznie szczegółowa miejscowość jaka), że tam zgromadzi Bóg narody na sąd ostateczny. Skały, rozwalone groby i potłuczone grobowce nadają dolinie Józafatowej widok ponury (Cf. Jer. 31, 40). Lecz dalej ku morzu Martwemu przemienia się prawie w równinę żyzną. Potok C. nie płynie przez całą dolinę, lecz zaczyna się naprzeciw bramy św. Szczepana, prawie od środka muru wschodniego. Przez potok C. uciekał Dawid przed Absalonem (II R. 15, 23); Pan Jezus tędy także przechodził do ogrodu Gethsemani, aby się przygotować do Męki swej (Joan. 18, 1). *X. W. K.*

Ceillier (czyt. *Selje*) Remigjusz (*Dom Rémy C.*) ur. w Bar-le-duc 1688 r. Wcześnie okazujące się w nim zamiłowanie nauki i pobożność, skłoniły go już w 1705 r. do wstąpienia do benedyktynów kongregacji S. Witona (Vannes) i Hidulfa. Pełnił w swoim zakonie liczne obowiązki: był przeorem w Flavigny pod Nancy; um. 1761 r. Literatura chrześcjańska temu uczonemu zawdzięcza wyborne dzieło: *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, qui contient leur vie, le catalogue, la critique, le jugement, la chronologie, l'analyse et le dénombrement des différentes éditions de leurs ouvrages; ce qu'ils renferment de plus intéressant sur le dogme, sur la morale et sur la discipline de l'Église* etc. Paris 1729—1763, 23 t. in-4; później dodano jeszcze: *Table générale des matières* par Laur. Etiénne Rondet et Drouet, Paris 1782 2 t. in-4. Dzieło to podaje życiorysy i prace chrześcjańskich autorów, aż do połowy XII w., nierównie dokładniej i bogaciej, niż *Du Pin* w swém dziele podobnej treści. Jednak, co się tyczy samodzielności sądu, zwięzłości i jasności przedstawienia, ocenienia danego materjału i w ogóle umiejętności przedstawienia przedmiotu, C. nie dorównywa Du Pinowi. Największa wartość dzieła Ceilliera leży w obrobieniu chrześcjańskich autorów sześciu pierwszych wieków, do czego użył starannych prac przygotowawczych, zawartych w Tillemonta *Mémoires*, i wstępów do poprawnych benedyktyńskich wydań Ojców Kościoła, tak, iż często tylko dosłowne z nich wyciągi zamieszczał. Część traktująca o autorach kościelnych średniowiecznych, do której brakło tak starannych prac przygotowawczych, mniej ma wartości, tém bardziej, że C. nie miał odpowiedniego filozoficzno-teologicznego wykształcenia scholastycznego; nie mógł mieć zatém interesu dla prac tego rodzaju. Tém objaśnia się następująca uwaga *Cramera*, w dalszym ciągu Historji powszechnej Bossueta (cz. VI p. 791): „Dzieła Hugona od św. Wiktora o Sakramentach, które w je-

---

[1]) Według innych, przez dolinę Józafatową rozumie się płaszczyzna pod Thekua (na południe Jerozolimy), gdzie Józafat pobił Ammonitów i ich sprzymierzeńców. II Par. 20, 20. Lecz najdawniejsi podróżopisarze (*Anonymus Burdigalensis* z r. 333 po Chr., ap. *Tobler*, Palaestinae Descriptiones, s. 6 (St. Gallen, 1869) dolinę Cedron nazywają Józafatową.

dném z dawniejszych wydań pilnie przeczytałém, nie mogę milczeniem pominąć; z wyjątku bowiem, jaki z niego Ceillier przytacza, skłonny byłem do nieprzychylniejszego o niém sądu, niż na to zasługuje." To samo można powiedzieć o innych wyjątkach i ocenach Ceilliera wielu dzieł średniowiecznych autorów. Mimo to, dzieło to teraz coraz rzadziej napotykane, ma niepospolitą wartość, z powodu zawartych w niém bogatych materjałów i starannych badań: to też zaraz po jego wyjściu Papież Benedykt XIV, w dwóch brewiach, pochwalił literackie zasługi i pobożność autora. Nowe wydanie całego dzieła wyszło w Paryżu (w księg. Vivès) 1860 i n. 15 v. in-4; rejestry zaś (*Table des matières*) Rondet'a, pomnożone przez ks. Bauzon, tamże 1868—70, 2 v. in-4. Wielką uczoność i znajomość dawniejszych kościelnych pisarzy okazał także Ceillier w Apologji moralnej nauki Ojców Kościoła pko Barbeyrac'owi: *Apologie de la morale des Pères de l'Église contre les injustes accusations de J. Barbeyrac* (w Historji prawa naturalnego przed tłumaczeniem dzieła Cumberlanda o prawach natury), Paryż 1718 in-4. Wpływ tej apologji byłby większy, gdyby styl jej był nie tak ciężki. (*Alzog*). *W. B.*

Cel. W przedmiotowém znaczeniu celem nazywamy to, *dla czego* coś jest lub się dzieje; w podmiotowém znaczeniu jest wyobrażeniem, do którego urzeczywistnienia wola dąży. Rzecz tedy jaka sama dla siebie jest celem wówczas, kiedy *jest* tylko sama *dla* siebie. W bezwzględném znaczeniu, Bóg tylko jest sam dla siebie celem; stworzenia są celem dla siebie tylko względnie, ponieważ ostatecznie wszystkie dla tego tylko są, aby były środkiem uwielbienia Boga. Definicja celu zawiera w sobie pojęcie przyczyny, a mianowicie przyczyny celowej (causa finalis), która pobudza działacza do działania (quae allicit agens ad agendum). Cel tedy jest przyczyną w właściwém znaczeniu, bo porusza do działania. Poruszenie to nie jest fizyczne, lecz moralne (motus moralis seu intentionalis), wszelako zawsze rzeczywiste (m. realis). Cel rzeczywiście pobudza i ciągnie do działania. Wprawdzie można zarzucić, iż przyczyna jest pierwszą w działaniu rzeczą i poprzedza działanie, cel zaś jest ostatnim działania kresem, że nie jest tedy przyczyną; ale zwrócić należy uwagę, że cel jest kresem działania co do swego urzeczywistnienia (in executione), ale w zamiarze, w pobudce (in intentione) jest pierwszy. Dla tego też cel możemy nazwać nietylko przyczyną, ale pierwszą pomiędzy przyczynami. Przyczyna działająca wchodzi w ruch dopiero pożądaniem celu; bez tego bowiem czynność jej nie miałaby żadnego pewnego kierunku i dla tego nie byłoby żadnej podstawy, do takiego a nie innego jej działania. Cel dzieli się na 1. *przedmiotowy* (finis qui) i *formalny* (finis quo). Przedmiotowym jest rzecz, jest przedmiot chciany; formalnym jest posiadanie, lub raczej akt, przez jaki przedmiot chciany osiągamy (actus quo rem volitam possidemus np. Bóg jest celem przedmiotowym sprawiedliwego; posiadanie Boga, celem formalnym). Nie są to dwa cele oddzielne, ale dwie tylko strony tego samego celu. 2. *Cel dzieła* (f. operis), do którego osiągnienia dzieło czy działanie z natury swej dąży (np. w jałmużnie pomoc bliźniemu), i *cel działającego* (f. operantis), jaki sobie podług upodobania stawia działający (np. w jałmużnie: albo Bóg, albo próżność i t. d.). *Cel dzieła* nazywa się jeszcze celem *fizycznym*, *własnym*, *wewnętrznym* i *powszechnym*; *cel działającego* zaś nazywa się jeszcze *c. moralnym*, *zewnętrznym* i *szczegółowym*. 3. *Cel ostateczny* (f. ultimus), dla którego wszystko inne jest lub

dzieje się, i *c. pośredni* (intermedius), dla którego wprawdzie coś jest lub dzieje się, ale tylko w odniesieniu do czego innego. Dla uwydatnienia tej pośredniczości zazwyczaj dzielą tu cel trojako: na *najbliższy*, *pośredni* i *ostateczny*. 4. *Cel główny* (principalis) i *uboczny* (secundarius), odpowiednio do tego, czy wprost, czy ubocznie tylko zamierzony (np. leczenia cel główny, może być pomoc bliźniemu; cel uboczny—otrzymanie zapłaty). 5. *C. naturalny*, nie przechodzący sił natury (jak np. poznanie prawdy w ogólności); *cel nadnaturalny*, który postawionym i osiągniętym być może jedynie przy pomocy łaski (jak oglądanie Boga).—Wszelki działacz działa dla celu (omne agens agit propter finem). Jak wszelkie chcenie woli niemożliwe jest bez odpowiedniego przedmiotu, tak każdy ruch niemożliwy jest bez pewnego dokąd kierunku. Że zaś byt wszech rzeczy przywodzi się ostatecznie do jednego pierwszego bytu, i od tego pierwszego, rozumnego, wolnego, osobistego bytu, początek ma wszelki byt stworzony, przeto każdy ruch rzeczy stworzonych przywodzi się ostatecznie do pierwszego wszech rzeczy motora. Przedziwny też całego świata porządek wskazuje, że motorem tym jest rozum najwyższy, a zatém oczywiście działanie jego jest celowe. Istota rozumna nie działa bez celu. Ztąd rozwiązuje się kwestja celowości w świecie, uznawanej zarówno przez najgłębszych filozofów, jak i przez zdrowy rozsądek ludzki. Panująca w stworzeniu harmonja, tak w wielkich jak w najmniejszych rzeczach, symetrja i rytm bytu i ruchu rzeczy w przestrzeni i w czasie zachwycały już oddawna umysł ludzki, zanim ten zbogacił się jeszcze tym ogromnym zasobem wiadomości przyrodniczych, jakie mu dziś lepiej jeszcze odsłaniają przedziwny, a zawsze ścisły i pewny porządek świata. Nietylko Izrael (ob. szczególniej Psalm 103, który Humboldt nazywa najdawniejszą myślą Kosmosu, poetycznie wyrażoną), jak później chrześcjanin (*Clem. Alex.* Str. V, *Athan.* Adv. Gent. n. 35 i n., *Greg. Naz.* Orat 2 de theol., *August.* De musica, De ordine. 2 De civit. Dei; *Lact.* De opif. Dei., *Basil.* Hexaëm., *Ambros.* ibid., *Chrysost.* De Prov. Dei, *Bonavent.* Iter mentis; Hexaëmeron; i inni), światłem Objawienią oświecony, uznawał w stworzeniu, w dziele Bożém, złożoną przez Boga myśl i cel; nawet rozum pogański je tam upatrywał. Anaksagoras, nauczyciel Peryklesa, widzi w wszechświecie wszędzie myśl (νοῦς), „która wszystko uporządkowała.“ Plato (w *Fedonie* i w *Timeuszu*) od szczegółów tego świata, idąc ze stopnia na stopień, wznosi się do uwielbienia wielkiego sprawcy, motora, ożywiciela i prawodawcy wszechświata. Arystoteles uczy (w swojej *Fizyce*), że natura nigdy nic bez celu nie robi. Cycero, idąc za Platonem i Arystotelesem, wymownie dowodzi (De nat. deor. l. 2 n. 30), że celowe urządzenie świata i prawidlowa działalność natury zmuszają każdego myślącego człowieka do uznania Opatrzności Bożej. Scholastyka średniowieczna pojęcie celowości wyrobiła do głębokości, jaka dobrze wytrzymuje wszelkie napady tak zwanych pozytywistów. Sceptyczny, ale głębiej myślący Kant upominał badaczy natury, że bez przypuszczenia, iż natura działa celowo, nie zrobią żadnego kroku naprzód w swoich badaniach. Napisał też kilka wymownych stronic w uwielbieniu harmonji świata, wskazującej na nieskończoną mądrość Twórcy (Kritik d. rein. Vern., Riga 1781 p. 622 i 652; Allg. Gesch. des Himmels, Königsb. 1755, przedmowa i p. 144; Kritik d. Urtheilskraft, Frankf. 1792 p. 265, 292, 294 i indziej). Ale ateusze wszystkich czasów w miejsce *celościowego* (teleologicznego od τέλος—cel), stawiali tak

zwane *przyczynowe*, a raczej *fatalistyczne* zapatrywanie się na naturę. Tak ze starożytnych Empedokles i Demokryt przeczyli, aby natura działała celowo, przypuszczając, jako jedyne przyczyny, pewne siły działające w materji; i czego nie umieli objaśnić fizycznie konieczném ich działaniem, przyznawali to przypadkowi. Bakon Franciszek (ob.) choć nie przeczył przyczyn ostatecznych, wyłączał je jednak zupełnie z badań przyrodniczych i dla tego dawał przed Platonem i Arystotelesem pierwszeństwo Demokrytowi, ponieważ ten działanie natury wywodził nie z celów, ale z konieczności, spoczywającej w własnościach materji (De augm. sc. l. 2. c. 4). Dekart chciał także, aby filozofja natury milczała o przyczynach celowych, a to dla tego, że za zuchwalstwo uważa chęć badania zamysłów Bożych (Princip. phil. p. 1 n. 28). Pobożna ta pobudka jednak wcale tu nie właściwa, bo miesza zamiary, jakie Bóg w swoich dziełach przed nasze stawia oczy, z owemi ukrytemi planami, jakie jego Opatrzność urzeczywistnia w biegu czasów, jakie jednak odkryje dopiero w końcu czasów. Idealistowsko-panteistyczna nowożytna filozofja niemiecka, nie mająca Boga osobowego, nie mogła uznawać celowości w naturze, choć mimowoli do niej się zwraca niekiedy (jak np. Fichte w dowodzeniu nieśmiertelności duszy, gdzie całe jego rozumowanie upada z usunięciem zdania, że człowiek byłby bezcelową istotą, gdyby nie było drugiego życia). Prawda przemawia tak silnie do umysłu, że ją uznaje człowiek niekiedy nawet wówczas, gdy się ta nie zgadza z jego fałszywemi zasadami (jak Schopenhauer, który uznaje celowość, choć zaprzecza Boga). Że wszyscy ci, co usiłują wyrozumieć naturę bez Stwórcy, poszli za radą Bakona i Dekarta, że mianowicie nowożytni materjaliści odrzucają stanowczo celowość w przyrodzie, rzeczą jest naturalną. Ale godném wzmianki jest, że owi myśliciele postępowi XIX wieku naukę szkoły jońskiej, odpartą już przez Arystotelesa, powtarzają nietylko w ogóle, ale we wszystkich jej punktach, i nic mądrzejszego nie umieją powiedzieć nad to, co kiedyś mówił Demokryt i Empedokles. Dziś tedy znowu potrzeba im dowodzić, że ptaki latają nie dla tego, iż skrzydła mają, ale że skrzydła dla tego mają, aby latały; że jemy nie dla tego, iż nam przypadkowo zęby wyrosły, ale że dla tego zęby nam wyrosły, abyśmy niemi jedli; że wszędzie w naturze odkrywamy odpowiednie jakiemuś planowi działanie; że w zarodkach np. zwierzęcych kształtują się płuca, oko, ucho, zanim nowa istota weszła w zetknięcie z powietrzem, ze światłem, z dźwiękiem; że kształtują się przeto najprzód odpowiednio do później mającego się osiągnąć celu, że mleko matki płynie wówczas właśnie, kiedy go potrzeba młodej istocie; że wszystkie istoty przychodzą wtedy na świat, kiedy odpowiedni dla nich już jest pokarm; i ażeby wykazać, że istoty natury nie mogły powstać z przypadkowego zbiegu materji, znów można stary stawiać argument, że maszyna jaka, obraz, lub Iliada, nie mogły swego początku zawdzięczać siłom, kierowanym przez przypadek. Wznowiona dziś potrzeba takich argumentacji dowodzi, że bogactwu wiedzy empirycznej naszych czasów nie odpowiada wcale wykształcenie filozoficzne. Celowość w całej naturze dowodzi się nietylko analogicznie, z celowości dopatrywanej w działaniu istot organicznych (jak u Arystotelesa i Kanta), ale nadto z samej natury działalności (jak u św. Tomasza z Akwinu). Celowość ma miejsce wówczas, gdy działacz jaki do swego działania pobudzony jest przez to właśnie, co działaniem swém sprawia. W istocie tedy nie mającej pozna-

nia, a zatém nie mającej właściwego pożądania, może się to dziać tylko w ten sposób, że ślepe popędy prowadzą ją do pewnego działania. Że twierdzić to można o wszystkich istotach natury, pokazuje następny wywód. To, ku czemu działalność skierowana (w czém leży jej cel), może być czemś, co działacz w sobie, albo po za sobą sprawia; ale zawsze działanie musi mieć jakiś rezultat rzeczywisty. Jak żadne ciało nie może być poruszone z miejsca, aby pewnego jakiego nie przyjęło kierunku, a zatém ażeby nie poruszyło się do pewnego celu, tak nie można pomyśleć o takiej czynności, któraby nie miała jakiego pewnego działania, a zatém któraby do jakiegoś nie kierowała się celu (*s. Thom.* cont. Gent. l. 3 c. 2). Siły tedy spoczywające w różnych ciałach, w nich i przez nie działające, muszą być określone nietylko w swojej jakości i ilości, ale i w sposobie działania. A jakkolwiek objaw siły zależny jest od okoliczności, wszelako, jeżeli istota jest samodzielna, choć nie wolna, musi w niej być przyczyna, dla czego w danych okolicznościach objawia ona swą siłę i to w pewnym stopniu i w pewien sposób; słowém, dla czego sprawia pewne działanie. Skoro zaś tak siła działająca, jak sposób jej działania mają swoją podstawę w naturalnych własnościach istoty czynnej, tedy rzeczywiście znajdujemy w tej istocie popęd do działania, jakie ma być dopiero urzeczywistnione, a zatém znajdujemy tu celowość. To naturalne pożądanie (appetitus naturalis), ten popęd rzeczy może odnosić się i kierować tylko do tego, co odpowiada naturze, z jakiej on wypływa. Dla tego też to widzimy, że wszystkie istoty swoją działalnością dążą, albo do utrzymania i rozwinięcia swego bytu, albo do szerzenia po za sobą dobra, jakie się w nich znajduje, i do wywołania w innych istotach odmian, jakie je udoskonalają. Zauważyć też należy, że każda rzecz przez to właśnie, iż rozwija się odpowiednio do swojej natury, może na inne rzeczy dobroczynnie oddziaływać i jest przyczyną ich udoskonalenia, gdy sprawia działania wynikające z jej właściwości. Pokazuje się przez to oczywiście, że działalność całej natury jest celowa. A jakkolwiek świata całego nie możemy uważać za jednę substancję, i dla tego jego związku nie możemy w dosłowném znaczeniu nazywać organicznym, wszelako jest on uporządkowaną całością, którego celowe urządzenie daje się porównać z harmonijnym układem ciał organicznych. Jak przeto w ciele organiczném członki pojedyńcze mają swój cel najbliższy w własnej swej działalności (np. oko w widzeniu), a nadto pomiędzy sobą wzajemnie się wspierają i mniej doskonałe służą doskonalszym; jak oprócz celów szczegółowych każdej części organizmu, całość ma znowu swój cel właściwy, odpowiednio do zajmowanego przez nią w porządku rzeczy stanowiska: tak samo ma się w naturze. Pojedyńcze rzeczy mają najbliższy cel swego działania w swojém utrzymaniu i udoskonaleniu; służą wszelako sobie wzajemnie, a wszystkie człowiekowi, jako istocie na ziemi najdoskonalszej; przeznaczeniem znowu wszystkich rzeczy, jako części, jest przyczynianie się do doskonałości wszech świata, jako całości; a zatém najwyższym celem ich bytu i działania jest cel całego stworzenia, a mianowicie objawianie wielkości Twórcy (*s. Thom.* Sum. p. l. q. 65 a. 2). Właściwie i przedewszystkiém celowe działanie natury wypływa z Boga. Działanie bowiem każdej istoty zależy od jej właściwości, od jej sił: te zaś właściwości, te siły, dane są jej przez stworzenie, a zatém od Boga. Nadto, w działaniu swojém zależą one wzajemnie jedne od drugich; taki zaś porządek oznaczyła i utrzymuje najmędrsza po-

tęga Twórcy (*s. Thom*. Contra Gent. l. 3 c. 24). Bóg działa w stworzeniach w sposób ich naturze odpowiedni, i dla tego nietylko temu nie przeszkadza, lecz owszem sprawia, że każde ma swoję własną działalność, a zatém, że istoty rozumne mają także działalność wolną (Summa p. 1 q. 83 a. 1 ad 3). I dla tego też człowiek z jednej strony ma pewną sferę, w której swobodnie swoje wypełnia cele; z drugiej jednak strony wszelka jego działalność służyć musi celom Boga w rządzie świata, tak dalece, iż nawet odpadłszy od swego celu osobistego, t. j. od szczęścia w Bogu, i wówczas jeszcze przyczynia się do uwielbienia Boga (ob. Piekło). Ponieważ tedy i inne stworzenia także, jakkolwiek bez wolności i świadomości, wszelako dążą do celów, za pomocą działalności pobudzonej pewnemi popędami, przeto i im, jakkolwiek już w podrzędny sposób, możemy przypisywać działalność celową, i o nich możemy pod pewnym względem mówić, że dążą do dobra, a zatém, że na swój sposób dążą do podobieństwa z najwyższém dobrem, z Bogiem. Wszystko tedy dąży do podobieństwa Bożego, jako do celu ostatecznego (*s. Thom*. Cont. G. l. 3 c. 24). Wprawdzie wiele jest w naturze rzeczy niedoskonałych, i dla tego, gdy tylko najbliższy ich cel mamy na uwadze i bezpośredni pożytek, wiele jest szkodliwych i nieodpowiednich celowi. Wiele istot nie dochodzi do odpowiedniego swej naturze rozwinięcia, inne wyradzają się potwornie, a te same żywioły, których wynosimy wpływ dobroczynny, nieraz straszliwe sprawiają spustoszenia. Ale z tego to tylko wynika, że działające w naturze przyczyny, o ile patrzymy na pojedyńcze szczegóły, są niedoskonałe, i dla tego mogą, tak samo jak i człowiek, chybić celu w swojém działaniu, ale nie wynika wcale, aby miały działać bez celu i prawa. Przeciwnie, jak nieudane dzieło artysty dla tego właśnie nazywamy nieudaném, że nie odpowiada celom sztuki przewodniczącej jego robocie, tak znowu istoty wadliwie rozwinięte dla tego nazywamy potworami, że działalność natury nie odpowiedziała w nich swemu celowi. I gdyby nie było żadnego celu, ku któremu kierowałaby się działalność natury, nie byłoby i żadnej normy do sądzenia o jej dziełach. Inna rzecz też jest twierdzić, że natura działa celowo, a inna, że cel swój zawsze osiąga. Tylko gdy nie o szczegółach, ale o całości mówimy, musimy przyznać, że cel swój osiąga; ponieważ, jak wyżej widzieliśmy, nie tyle bezwiedna natura, ile raczej Bóg w niej i przez nią działa dla pewnych celów; Bóg zaś celów swoich chybić nie może. Nie potrzebujemy się też rozwodzić nad tém, że i nieudane dzieła natury, że szkody i spustoszenia, jakie jej siły sprawiają, służą w planie Bożym do pewnych celów (*s. Thom*. in l. 2 Phys. lect. 14). Cf. artykuły: Czyn, Świat, Stworzenie, Zło. *N.*

Celada Dydak (Diego) de, hiszpan, ur. w Montelado, djec. Toledo, przez lat 20 wykładał Pismo św. w akademjach: alkalskiej (Complutum) i madryckiej; † 1661 r., mając lat przeszło 70. Zostawił komentarze: *Judith illustris perpetuo commentario..., in quo V. Deiparae laudes in Juditha adumbratae praedicantur*, Lugduni 1637 f. *De benedictionibus patriarchar. electa sacra*, ib. 1641 f. *Commentarius lit. et mor. in Tobiae historiam*, ib. 1644 f. *In Rutham comm. lit. et morales*, ib. 1651. *In Susannam Danielicam comm. lit. et mor.*, ib. 1656. *In Estherem*, ib. 1648 f. Wszystkie te komentarze przedrukowane razem, Lugduni 1658 6 v. f. *Commentarii lit. et mor. in Deboram*, opus posthum. ib. 1673 f.

Celebra, z łacińskiego, albo raczej z greckiego od κλείω—*sławię*, ztąd *celebritas* i *celebratio*, liczne zgromadzenie się ludu, uroczystość, solenność, festyn. W liturgice *celebra* znaczy uroczyste odprawianie jakiego obrzędu, zwłaszcza Mszy św., z djakonem i subdjakonem, a choćby bez nich, byle okazalej. Rubryka mówi nawet: sacerdos *celebraturus* Missam, choć mowa o Mszy czytanej. Ztąd **Celebrans** albo Celebrant, kapłan, czy biskup, odprawujący, zwłaszcza uroczyście, Mszę św., lub inny obrząd z okazałością kościelną. *X. S. J.*

Celestyn (Caelestinus v. Coelestinus), **I—V** Papieże. **I.** (św. 3 Kw.), był djakonem w Rzymie, kiedy go obrano Papieżem 10 Wrz. 422 r., po śmierci Bonifacego I. Zaraz na początku papieztwa swego musiał walczyć z Eulaljuszem (ob.), który jeszcze za Bonifacego siał niezgodę w Kościele; nadto, wznowił się za niego spór, prowadzony jeszcze za Zozyma, poprzednika Bonifacego, z biskupami afrykańskimi, o apelację do Rzymu. Biskupi afrykańscy utrzymywali, że tego rodzaju apelacje ścieśniają ich władzę i za złe mieli Celestynowi, że przywrócił do jedności Kościoła Apiarjusza, bpa z Sicca, przez nich ekskomunikowanego. C. starał się ten spór załatwić jak najłagodniej. R. 430 zwołał do Rzymu sobór, na którym potępiono herezję nestorjańską i złożono z godności biskupiej Nestorjusza (ob.). Wysłał dwóch legatów na sobór efezki i przedstawione sobie jego uchwały zatwierdził. Załatwił spory, tyczące się nauki św. Augustyna o łasce; pisał do biskupów Narbonny i Wienny, w przedmiocie błędnego (dosłownego) tłumaczenia słów Pisma św. „przepaszcie biodra wasze“, z powodu którego kapłani ubierali się w długie płaszcze, przewiązywane pasem. Gorliwie i mądrze rządził Kościołem, gorąco popierał szerzenie wiary świętej i w tym celu wyprawił Palladjusza do Anglji i Irlandji. Po dziewięciu blisko latach papieztwa, umarł 26 Lipca lub 1 Sierp. 432 r. Przypisują temu Papieżowi wprowadzenie *Introitu* do Mszy św. W zbiorach soborów i listów papiezkich znajduje się 14 listów Celestyna. Chrystjan Lupus, a za nim Balusius, wydali jego *Commonitorium breve episcopis et presbyteris ad concilium ephesinum euntibus*. Ob. *Henschenii* Commentar. de Coel. I, ap. *Bolland.* Acta ss. 6 April.—**II.** zwany poprzednio Guido Castelli (*Guido de Castro*), ponieważ ur. w Tiferno, zwaném także Citta di Castello, w Toskanji; był uczniem Abelarda; kardynałem prezbyterem został r. 1128; był legatem we Francji r. 1140. Św. Bernard surowo go gromił za dawanie opieki Arnoldowi z Brescii. D. 26 Wrz. 1143 r. po Innocentym II wstąpił na tron papiezki i uchylił interdykt rzucony na Francję. Od niego zaczynają się proroctwa św. Malachjasza (ob.), ciągnące się aż do Piotra II, który ma być podług nich ostatnim Papieżem. C. umarł po 5 miesiącach i 13 dniach papieztwa, d. 8 Marca 1144 r., w chwili rozpoczęcia sporu z Rogerem, królem sycylijskim. Kilka jego listów ma *Labbé*, Concil. X 1031.—**III.** (Jacek Bobocardi) rzymianin, w 85 r. życia wybrany na Papieża 30 Marca 1191 r., po śmierci Klemensa III; koronował t. r. Henryka VI i jego żonę. Podanie, że nogą strącił z głowy koronę cesarską, jest zmyślone. Kazał ogłaszać wyprawę krzyżową; trzymał stronę Ryszarda, króla angielskiego, i bronił go przeciwko zazdroszczącym mu wielkich czynów nieprzyjaciołom, a szczególniej przeciwko Leopoldowi, księciu austrjackiemu. Następcą swoim życzył mieć kardynała Jana od św. Pawła, lecz kolegjum kardynałów nie zważało na to jego życzenie. Nie mógł ochronić Tusculum (Tivoli) od

zemsty Rzymian, którzy się sprzymierzyli z Henrykiem VI; nie udało mu się także odwieść Henryka VI od podboju Apulji. Wystąpił energicznie przeciwko królowi francuzkiemu Filipowi Augustowi, który chciał porzucić swoję żonę Ingelburgę, córkę Kanuta, kr. Danji; unieważnił uchwały soboru paryzkiego, powolnego dla króla. Zatwierdził zakon kawalerów teutońskich. Znakomity ten Papież um. 8 Stycz. 1198 r. w 92 r. życia. Pozostało po nim 17 listów.—**IV.** (Godfryd de Castiglione), medjolańczyk, cysters, synowiec Urbana III, wybrany po Grzegorzu IX 22 Wrz. (v. Październ.) 1241 r., opiekun ubogich, 18 dni tylko był Papieżem: um. 10 Paźdz. (v. 17 Listop.) 1241 r., jeszcze przed koronacją. Następcą jego był Innocenty IV.—**V.** pospoliciej św. Piotr Celestyn (19 Maja), *v.* Piotr de Murrone. To ostatnie nazwisko ma od góry, w której prowadził życie pustelnicze; ur. w Sergna, w Abruzzach, w hrabstwie Molise (1215 r.), z ubogich, cnotliwych rodziców, w 17 r. życia udał się na puszczę. R. 1254, po wielu trudnościach, założył zakon celestynów (ob. Coelestini), zatwierdzony przez Urbana IV (1264) i Grzegorza X, na II lyońskim soborze (1273 r.). Po śmierci Mikołaja V wybrany Papieżem d. 5 Lipca 1294 r. Przestraszony tym niespodziewanym wyborem, chciał ratować się ucieczką; na prośby wszelako kardynałów i Karola II, kr. sycylijskiego, przyjął wybór. Przez pokorę jednak, wjechał do Rzymu na ośle. Zatwierdził rozporządzenie Grzegorza X, dotyczące trwania konklave, skutkiem czego, równie jak z powodu jego przychylności dla Karola II, kardynałowie obruszyli się przeciwko niemu. D. 13 Grud. 1294 r. zrzekł się tronu papiezkiego i powrócił na pustynię, którę kiedyś z takim żalem opuszczał. Następca jego Bonifacy VIII obawiając się, ażeby Celestyn nie dał w jaki sposób powodu do schizmy, trzymał go w Rzymie w zamknięciu, aż do śmierci, na co Celestyn zupełnie się nie użalał, ponieważ, jak mówił, pragnął tylko ustroni. Dwóch zakonników jego zakonu ciągle mu towarzyszyło w tém więzieniu. Modlił się wraz z nimi aż do samej śmierci, która nastąpiła 19 Maja 1296 r. Kanonizowany był przez Klemensa V 1313 r. Pozostawił pisma: *Relatio vitae suae; De virtutibus; De vitiis; De hominis vanitate; De exemplis; De sententiis Patrum*, Neapol 1640, i w Biblioth. max. Patrum. Żywot św. C. wierszem łaciń. (*Opus metricum*) opisał współczesny jego przyjaciel Jakób, kardynał św. Jerzego *ad Velum;* później Piotr d'Ailly (*Vita s. Petri de Murrone*). Tego ostatniego pracę wydał Djonizy Lefévre (*Faber*), Paris 1539 in-4, i Surjusz (Vit. SS. 19 Mai). Inny żywot opracował celestyn Leljusz Marini (*Vita di s. Petro Celestino*), Medjolan 1637 in-4. Bollandyści, pod d. 19 Maja, przedrukowali wszystkie powyższe żywoty (Marini'ego przełożyli), dodawszy *Sylloge vetustior. monumentor.* o ś. C. (*Haas*). *X. W. M.*

Celibat. (Caelibatus. bezżeństwo). 1 *Definacja.* 2 *Historja.* 3 *Prawo.* 4 *Zasada.* 5 *Zarzuty.*—**I.** *Celibat*, wyraz łaciński, od przymiotnika *coelebs*—bezżenny, oznacza w ogólności stan osoby nieżonatej, albo niezamężnej. Przez celibat zaś duchowny, o którym tu mowa, rozumie się *dozgonne zobowiązanie się przez człowieka poświęcającego się stanowi duchownemu uroczyście w obliczu Boga i Kościoła zaciągnięte, życia w powściągliwości bezwarunkowej i powstrzymania się od godziwych nawet rozkoszy, a to w celu nabycia większej swobody i czystości ciała i serca, ku służeniu Bogu w posługowaniu kościelném.* **2.** Według odwiecznej karności Kościoła greckiego, zarówno jak łacińskiego, celibat,

o ile oznacza bezwarunkową od chwili przyjęcia święceń powściągliwość, od czasów apostolskich był prawem obowiązującém, przynajmniej dla biskupów i kapłanów. W Nowym Test. nie ma wprawdzie wyraźnego nakazu o bezżeństwie, wypływa ono wszakże ze słów Chrystusa (Mat. 19, 12), a św. Paweł Apostoł (I Cor. 7, 1...) w samych początkach chrześcjaństwa wynosił bezżeństwo jako rzecz doskonalszą, którą nietylko słudzy ołtarza dobrowolnie przyjmowali, ale i wiele osób świeckich szukało w niej swego uświątobliwienia, i dla tego radzi i życzy wszystkim, którzy mogą, aby tak jak on, t. j. bezżennymi zostali. Małżeństwo bowiem, jako wikłające nas w sprawy świata i w jego uciechy, odwodzi od starań i poświęceń w służbie Bożej wymaganych. W tém też znaczeniu rozumieć należy słowa Chrystusa, który niedość przygotowanym jeszcze Apostołom mówił, iż będą tacy, którzy nie zechcą się żenić dla królestwa niebieskiego, a przygotowując ich stopniowo do pojęcia doskonałej czystości i dokładne rozumienie słów swoich zostawiając światłu, jakie miał Apostołom przynieść Duch św., powiedział: *Albowiem są rzezańcy, którzy z żywota matki tak się narodzili, i są rzezańcy, którzy od ludzi są uczynieni, i są rzezańcy, którzy się sami otrzebili dla królestwa niebieskiego* (Mat. 19, 12). Na tych Chrystusa słowach, objaśnionych nauką św. Pawła (I Cor. 7), rozwijała się praktyka cnoty czystości i kapłańskiego bezżeństwa, której potępianie dla tego, że jej Zbawiciel wyraźnie nie nakazał, tak byłoby niedorzeczném, jak byłoby śmiesznem przyganianie lub potępianie siostr miłosierdzia, z tej przyczyny, iż Ewangelja nic o nich nie wspomina. Chrystus w nauce i przykładzie życia własnego położył zasady, z których we właściwym czasie musiały się rozwinąć i instytucje miłosierdzia i życie powściągliwe a czyste. To też w samych początkach Kościoła ci, co się w kapłaństwie służbie Bożej poświęcali, naśladowali Zbawiciela, pozostając w bezżeństwie, lub, jeśli już żonaci byli, zaprzestając małżeńskiego pożycia z żonami; a św. Paweł przestrzegał powściągliwości w duchownych, gdy wymagał, aby na biskupów poświęcani nie byli ci, którzy już po dwakroć poprzednio w związki małżeńskie wchodzili. Jak inne prawa Kościoła, tak i prawo o bezżeństwie kapłanów praktyką się wyrabiało i wprzód według ducha chrześcjanizmu, przykładów najświętszych i pojęcia wysokiego powołania kapłaństwa Chrystusowego wykonywane było, nim zostało wyraźnie ustanowione i ogłoszone. Ztąd to widzimy, że najpierwsze ślady przepisów Kościoła o bezżeństwie i czystości kapłanów wykazują, że przedtém już oni czystość i bezżeństwo zachowywali i że tylko w takim stanie żyjąc, kapłanami być mogli. Wprawdzie z początku, t. j. w apostolskich czasach więcej potrzeba było kapłanów, aniżeli znajdowało się ludzi bezżennych, a i z tych nie każdy mógł zostać kapłanem, bo jak dzisiaj tak i wówczas bezżeństwo nie było jedynym przymiotem wymaganym do kapłaństwa: dla tego trzeba było brać na kapłanów i ludzi żonatych, lecz z bezżennych żaden po przyjęciu święceń żenić się nie mógł; owszem, sami żonaci, zostawszy kapłanami, nie żyli inaczej z żonami swojemi jak bracia z siostrami. Kanony, apostolskiemi (ob.) zwane, pozwalają mieć żony tylko lektorom i kantorom (Can. ap. 19). Jest to karność II i III w., co dowodzi, że już w końcu I w. ustalił się zwyczaj, iż się nie żeniono w wyższych święceniach. Również, według tych kanonów, odpowiednio do nauki św. Pawła (I Tim. 3), nie mógł być na biskupa wyświęcony, kto po

Chrzcie w nowe związki małżeńskie wstąpił. Około półowy III w., jak się pokazuje z Euzebjusza (Hist. Eccl. l. 7 c. 27), synod zebrany w Antjochji zastał tamtejsze duchowieństwo w stanie bezżeństwa. W samym początku IV w. był w niektórych prowincjach zwyczaj, że ci, co przed wyświęceniem się już mieli żony, od wyświęcenia, za ich zgodą, żywot powściągliwy prowadzili, albowiem synod w Elwirze (305—309) stanowi karę złożenia z urzędu na tych, którzyby inaczej postępowali, a żadnej wzmianki nie czyni o żenieniu się po przyjęciu święceń, co dowodzi, że praktyka bezżeństwa kapłanów już zupełnie była ustalona. Synody w Ancyrze i Neocezarei r. 314 odbyte (Can. 8, 9 d. 28), stanowią karę złożenia z urzędu na kapłana, któryby żonę pojął. Gdy więc obyczaj bezżeństwa kapłanów już się wszędzie prawie wyrobił i ustalił, pierwszy sobór powszechny w Nicei 325 r. odbyty postanowił go w prawo, cały Kościół obowiązujące, zamienić, i zabronił wszystkim wszelkiego stopnia duchownym trzymania w domu swoim kobiety, z wyjątkiem matki, siostry, ciotki, lub innej osoby zgoła niepodejrzanej. Co się tyczy już przed wyświęceniem żonatych, miał sobór mieć zamiar wydania nakazu zachowania czystości nawet takim duchownym wyższych stopni, aż do subdjakonatu, ale na wniosek biskupa Pafnucego, ten ostatni punkt miał być pominięty. Pewność historyczna jednak tego wniosku nie jest stwierdzona. Według jedynych w tym punkcie, a wątpliwych świadków: Sokratesa, Sozomena i Kassjodora, (bo pozostałe nam akta i kanony soboru zupełnie o tém milczą, zaczem Baronjusz, Bellarmin i inni całą tę historję między bajki kładą), gdy ojcowie soboru radzili o wydaniu kanonu, zabraniającego duchownym używania małżeństwa, przed wyświęceniem zawartego, Pafnucy miał wystąpić z mową, w której usilnie odradzał nałożenia tak ciężkiego *i nowego* jarzma, a wnosił poprzestać i nadal „na dawnej tradycji, zabraniającej zawarcia związków małżeńskich duchownym już wyświęconym.“ Ojcowie, przychylając się do tego wniosku, mieli zaniechać zamierzonej uchwały i duchownym żonatym pozostawić do woli zachowanie powściągliwości. Fakt ten, powtarzamy, jeśli prawdziwy, jawnie przeciw adwersarzom celibatu stwierdza tę prawdę, że wzbronienie małżeństwa duchownym po przyjęciu święceń, już za czasów 1go soboru nicejskiego *dawną* było w Kościele tradycją. Jeśli zaś Pafnucy istotnie, jak mu to przypisuje Sokrates, wystąpił przed soborem z twierdzeniem, że obowiązek powściągliwości dla duchownych, przed wyświęceniem żonatych, byłby *nowém* jarzmem i prawem przedtém nie istniejącém, to już nic innego powiedzieć na to nie można, jedno że był w błędzie, o czém łatwo go mógł przekonać sam już na tymże soborze z nim zasiadający Euzebjusz cezarejski, kompetentny bez wątpienia świadek tradycji onych wieków, który w swej *Demonstratio evangelica* (l. 1 c. 9) mówiąc o opowiadaczach słowa Bożego, oznajmia, iż należało im „dla oddania się swobodnie wyższym zatrudnieniom, obrać życie odłączone od sprawy małżeńskiej, jako tym, którzy z obowiązku swego pracować mieli około wydania Bożego i niecielesnego potomstwa.“ Podobnež oddają świadectwo żyjący w tymże wieku św. Hieronim i św. Epifanjusz. Pierwszy (*Apol. pro lib. adv. Jovin.*) powiada: „Biskupi, kapłani, djakoni wybierają się albo dziewiczy, albo wdowcy, albo przynajmniej od przyjęcia kapłaństwa wieczyście powściągliwi. I na inném miejscu (*adv. Vigilant.*), mówiąc o kościołach na wschodzie, w Egipcie i Stolicy Apostolskiej: „Przypuszczają, mówi, na duchownych albo lu-

dzi panieńskich, albo powściągliwych, albo, jeźli którzy mieli żony, tedy mężami być przestają." A św. Epifanjusz (*Haer.* 59 n. 4): „Tego, powiada, który jeszcze żyje w małżeństwie i płodzi potomstwo, *chociażby jednej żony mężem był*, Kościół do biskupiego, kapłańskiego, djakońskiego, albo subdjakońskiego urzędu zgoła nie przypuszcza; ale tylko takiego, który od pożycia z tą jedną żoną się powściąga, albo ją utracił." „To kościelne prawidło kapłaństwa," tak twiedzi na innem miejscu (*Haer.* 48) „od Apostołów podane jest." A jeśli gdzie to prawidło się nie zachowuje, „nie dzieje się to powagą kanonów kościelnych, ale przez opuszczenie się ludzi, *propter hominum ignaviam.*" Zresztą, duch chrześcjańśtwa już tak wysoko rozwinął przekonanie o potrzebie zupełnej czystości w kapłanach, że w wielu miejscach lud nie chciał się znajdować na Mszy księży żonatych i dla tego synod gangreński postępowanie to, jako nie oparte na prawie Kościoła, a sprzyjające grasującym wtedy błędom przeciw świętości małżeństwa, potępił. Synod kartagiński około 348 i odbyty w Walencji r. 374 zalecają pod karami tym, którzy się do czystości zobowiązali, takową zachowywać, oraz zabraniają duchownemu pojmować drugiej żony, po stracie pierwszej. W IV w. przeto prawo o bezżeństwie kapłanów było ustalone, tak na wschodzie jako i na zachodzie, z małemi różnicami. Wybierano do kapłaństwa najwięcej bezżennych, dopuszczano wdowców, którzy raz tylko byli żonaci, a wyjątkowo i żonatych, których w pewnych okolicach zobowiązywano, aby się od obcowania z żonami wstrzymywali. Lecz nastały czasy herezji, mianowicie na wschodzie: arjanizm, nestorjanizm, a po nim eutychjanizm i inne, podkopywały wiarę, a z nią i moralność. Duch chrześcjański wśród zaburzeń osłabł; nastąpił i upadek moralny duchowieństwa, mianowicie na wschodzie. To nie dozwoliło Kościołowi rozwijać, z taką jak przedtém dzielnością, zasady czystości ewangelicznej, i szerzej jej w życie wprowadzać: poprzestał tylko na upominaniu i wymierzaniu kar na tych, którzy obyczajem wprowadzonego od początku Kościoła bezżeństwa nie zachowywali. Niekiedy powaga biskupów do ukrócenia złego nie wystarczała i musieli się do Papieży odwoływać. Ztąd Papież Syrycjusz (385 r.), w odpowiedzi na list Himerjusza, bpa tarakońskiego, poleca osoby zakonne czystości nie zachowujące z klasztorów wyrzucać i, jeśli pokutować będą, przypuszczać w końcu życia do Kommunji, i mówi, że kapłani od dnia wyświęcenia swego do czystości są obowiązani. R. 386 tenże Papież w liście do biskupów afrykańskich powiada, że nowego nic im nie podaje, ale chce tylko wierności w zachowaniu dawnych tradycji i przepisów, że chce i radzi, aby kapłani i lewici z żonami swemi nie obcowali. W podobnym duchu pisał także do biskupów, na synod w Medjolanie około 388 r. zebranych. Synod afrykański r. 390 stanowi to samo, co się w listach Syrycjusza znajduje, a kanon tego synodu prawie dosłownie powtarzają synody kartagińskie z 418 i 419 r. przepisując wyraźnie, aby biskupi, kapłani i lewici żyli w pościągliwości, a żonaci, aby się od obcowania z żonami powstrzymywali. Papież Innocenty I (402—417) też same przepisy co Syrycjusz podaje, w dekretach do Wiktrycjusza, bpa w Rouen (rotomageńskiego); do biskupów hiszpańskich, do Exuperjusza, bpa toledańskiego, i do biskupów macedońskich, dodając zawsze, że nic nowego nie stanowi, ale powołuje się do podań apostolskich i do praktyki ustalonej w Kościele. Gdy tak Papieże usiłują podtrzymać upadającą karność kościelną, złe szerzy się co-

raz bardziej; skutkiem sekciarskich zaburzeń i wzrastającego napływu barbarzyńców na państwo Rzymskie, rozwalniają się coraz więcej węzły moralności i potrzeba silnej ręki, którąby je związała na nowo. Dał ją Bóg Kościołowi w osobie Pap. św. Leona W. (440—461). Poleca on nie przypuszczać do święceń tych, co się pożenili z wdowami, rozwódkami, lub sami wstąpili w powtórne związki małżeńskie; pisze listy do biskupów Kampanji, Picenu, Tuscji, Illirji, Maurytanji, Gallji, Grecji i przestrzega zachowania karności pod względem bezżeństwa i czystości kapłańskiej; nie pozwala żenić się subdjakonom, a tém bardziej w wyższych święceniach będącym; biskupom i kapłanom, którzy przed święceniem żony pojęli, zakazuje obcowania z niemi; słowem, utwierdza i wzmacnia karność dawniejszą. W tym czasie żadnej różnicy pod względem bezżeństwa duchownych nie widzimy między wschodem i zachodem, jedne prawa wszystkich obowiązują, tylko na zachodzie synody prowincjonalne często te przepisy przypominają i karcą nadużycia, jak toledańskie (z r. 531 i 589), orleański (538), turoński (567), agateński (506 i 544). S. Grzegorz W. (590—605) każdego roku papieztwa swojego wydawał dekrety w sprawie czystości i bezżeństwa kapłanów. Z jednej strony szło mu o doskonałość sług ołtarza, z drugiej nie chciał na nich nakładać zbyt wielkich ciężarów, jak się to pokazuje z jego listu o subdjakonach sycylijskich (Can. 1 d. 31), którym, jeśli są żonaci, pozwala żyć po małżeńsku z żonami, ale zaleca, aby na przyszłość tych tylko wyświęcać, którzy ślub czystości wprzód wykonają.—Dotąd, t. j. do VII w., prawo o bezżeństwie kapłanów rozwijało się na jednakowych zasadach i zawsze w tymże samym kierunku. Wzór najwyższego kapłana J. Chrystusa, oraz uczniów jego i Apostołów i ustanowionych przez nich pierwszych biskupów, były Kościołowi normą, iż przedewszystkiém poszukiwał i wzywał do kapłaństwa tych, którzy, jak Apostołowie, gotowi byli dla Chrystusa wszystko opuścić i, przyjąwszy jarzmo jego słodkie a lekkie, nie myśleli już o małżeństwie, a ztąd małżeństwa kapłanów, jako zasady przez Kościół przyjętej i uprawnionej, nigdy nie było, lecz owszem, od początku, to jest od samego J. Chrystusa była zasada przeciwna, że kapłan nie ma się żenić. Następnie przykład św. Piotra, który, chociaż miał żonę, opuścił ją i śmierć męczeńską dla Chrystusa poniósł, wskazywał Kościołowi środek zapełnienia szeregów kapłańskich w braku bezżennych żonatymi, którzyby jak św. Piotr mieli *żony jakoby ich nie mieli*, albowiem i w tym razie utrzymywała się zasada czystości kapłańskiej. Jeżeli od tej zasady zdarzały się wyjątki, pochodziły one ztąd, że przy coraz większém pomnażaniu się chrześcjan i wzrastającej potrzebie coraz większej liczby kapłanów, Kościół koniecznością był zmuszony dla zapobieżenia brakowi (który prawa rzymskie, zakazujące bezżeństwa jeszcze powiększały) dobierać ludzi żonatych, którzy nie zawsze z żonami swemi zrywali stosunek małżeński, że wielu bezżennych dla innych powodów niekwalifikowało się do kapłaństwa, a i wierni, należący niekiedy wówczas do wyboru biskupów i kapłanów, nie zawsze wzgląd mieli na bezżennych, gdy zaś żonatych dla ich cnót wybierali i gwałtem zmuszali do przyjęcia święceń, nie mogli biskupi dodawać do tego drugiego gwałtu i wymagać po nich oderwania się od żon, które także byłyby bez winy w prawach swych pokrzywdzone. Wreszcie, w części niedbalstwo niektórych biskupów wpłynęło na powiększenie liczby kapłanów żonatych. Nic więc dziwnego, że wśród takich okoliczności Kościół, lubo zawsze pragnął mieć kapłanów

bezżennych i o to się starał, jednak zmuszony był cierpieć od tej zasady wyjątki i takowym folgować. Ztąd to widzimy w pierwszych wiekach niejednostajność, narażającą często Kościół na przykre następstwa. Nie rozumiejący bowiem pod tym względem ducha jego niektórzy kapłani, niedość pełni zaparcia siebie, mając przed oczami swemi widok kapłanów żonatych, szli za ich przykładem. Lecz jak przyjmowanie żonatych do kapłaństwa było tylko wyjątkiem od reguły bezżeństwa, tak żenienie się kapłanów po wyświęceniu było tylko mniej lub więcej świadomém przekroczeniem prawa. Ztąd to wypływają owe dekrety papiezkie i postanowienia synodalne, o których wyżej wspominaliśmy, a które, powołując się na tradycję pierwotną i obyczaj Kościoła, zasadę bezżeństwa starały się utrzymać i zabezpieczyć od przekraczania. Słabsze jednak w tym względzie było działanie na wschodzie. Od soboru nicejskiego nic tam albo mało co zrobiono. Ztąd, gdy na zachodzie Papieże i synody podtrzymywali apostolskie podania z całą energją, na wschodzie nie biskupi ale cesarze stanęli na straży czystości kapłańskiej. Justynian I (527—566) w ciągu długiego panowania swego wydał wiele praw w tym przedmiocie. Roku 528 stanowi, że na biskupa nie ma być wybierany, kto ma dzieci i wnuki (L. 42 C. *de episc. et cler.* 1, 3). R. 530 orzeka kary na żeniących się duchownych, wyjąwszy lektorów i kantorów, a potomstwo ich i żony niesławą okrywa (L. 45 C. *eod. tit.* 1, 3). Podobne pierwszemu wydaje znowu prawo w r. 531. W r. 535 wydane dotąd prawa obostrza (*Novel.* 6. c. 1, 3, 4, 5, pars 2 *de clericis, quales eligendi*). Roku 541 znowu nowe prawa ku czystości obyczajów kapłańskich zmierzające wydaje i rozszerza je aż do końca swojego życia (*Novell* 123 c. 29. *Novel.* 22 c. 42. *Novel.* 123 c. 1, 12, 14. *Novel.* 137 c. 1). Jednak gdy te rozporządzenia nie z własnego, chrześcjańskiém uczuciem podniesionego ducha kapłanów i biskupów wypływały, ale z zewnątrz im się narzucały, były tylko słabém podpieraniem tego, co już w sobie siły i życia nie miało. Dla tego też cesarz ten, pomimo wysokiej czci swojej dla czystości kapłańskiej, nie zdołał jej obronić i zaledwie mógł ją w całości tylko w biskupach utrzymać. R. 692 za Papieża Sergjusza i za cesarza Justynjana II zebrał się synod biskupów wschodnich w Konstantynopolu, trullańskim zwany (ob. Trullańskie sobory), mający także nazwę pięcioszóstego (*quinisexta synodus*), jakoby dopełniającego V i VI sobór powszechny. Biskupi na wstępie do kanonów na nim uchwalonych przyznają, iż istniało wówczas zepsucie w kapłaństwie, nieład i przewrotność w Kościele, co wcale nie zdziwi, gdy wspomnimy, że od lat 400 tę piękną część Kościoła herezje i z nich powstałe niesnaski szarpały. Tego złego już synod, tak jak i prawo Justynjana I, nie mógł naprawić, nie miał on tyle siły, aby utrzymał absolutną zasadę czystości, według tradycji obyczaju pierwotnego: i zamiast tedy namiętności ludzkie łamać i pod karby prawa poddać, prawo samo pod ich naciskiem zwolnił, a pozostawiwszy czystość zupełną tylko w biskupach, innym duchownym dozwolił, przed przyjęciem święceń, w małżeństwo wstępować i w takowém po wyświęceniu pozostawać. Ztąd kapłani i inni duchowni Kościoła wschodniego po przyjęciu święceń żenić się nie mogą, lecz żonatym wolno zostać kapłanami i żyć po małżeńsku. Zachodni Kościół nie poszedł za przykładem wschodniego, ale dalej w obronie czystości kapłańskiej walczył przeciwko namiętnościom na nią się rzucającym. *Beda* (652—735) mówi

tak o tej cnocie, (Comment. in Lucae Evang. De remediis peccatorum. De clericorum poenitentia) jak o niej w swym czasie św. Hieronim przemawiał. *Św. Bonifacy* apostoł Niemiec w liście do Zacharjasza, Papieża, opisuje stan Kościoła i ubolewa nad zepsuciem duchownych, *a Zacharjasz* podaje mu w liście I przepisy, jakich się ma trzymać, mówiąc wyraźnie, że żonaci kapłani od dnia wyświęcenia swego powinni się od obcowania z żonami wstrzymywać; są tu powtórzone też same zasady, które r. 743 uchwalone były na synodzie w Rzymie odbytym. Toż samo tenże Papież podaje w liście VII do Pepina, biskupów, opatów i panów francuzkich. Synod za Papieża *Stefana IV* w Rzymie 769 r. zebrany takie same zasady ogłasza. *Adrjan I* przesłał Karolowi W. zbiór kanonów, w których o bezżeństwie kapłanów też same ustawy są zawarte, a cały ten zbiór przeszedł potém do kapitularzy królów francuzkich. Monarchowie z Papieżami łączyli się, celem utrwalenia w tym punkcie karności kościelnej. Synod w Forojulium (Frejus) 796 r. i paryzki z r. 829 zalecają biskupom, aby zawsze mieli przy sobie kilku kleryków, świadków czystości swego życia. Dopomogła także wiele do utrzymania w duchowieństwie czystości kapłańskiej reguła Chrodeganga, bpa z Metz (około 760), która wyrywała kapłanów z życia światowego, dawała sposobność do nauki i przestrzegania czystości obyczajów. Po różnych listach Mikołaja I. Papieża (858—867), rozrzucone są dekrety dotyczące bezżeństwa kapłanów, a chociaż Papież ten pozwolił Bulgarom na pozostawienie księży żonatych, jednak obyczaju tego nie pochwalił, ale go tylko tolerował. Poważniejsze synody, jak londyński (944) i inne zajmowały się także bezżeństwem kapłańskiem. Widoczném jest ztąd: 1) że Kościół na zachodzie nieprzerwanie usiłował utrzymać się przy dawnej, od apostolskich czasów pochodzącej tradycji bezżeństwa kapłańskiego, i 2) że złe pomimo to nie ustawało, skoro było potrzeba tak często prawa przeciwko niemu stanowić, ponawiać i przypominać. Rzeczywiście złe owo nietylko nie ustępowało, ale się jeszcze wzmagało. Od Bonifacego VI (896) do Sylwestra II (999) zepsucie poczęło się od góry zlewać na Kościół, gdy stronnictwa możnych wynosiły w Rzymie na papiestwo kogo chciały, i częstokroć ludzi, którzy nietylko nic nie uczynili dla utrzymania w duchowieństwie czystości obyczajów, ale jeszcze rujnowali ją własną słabością i przykładem. To też nastało straszliwe zepsucie i tylko pojedyńczy, odosobnieni pojawiali się ludzie, chcący tamę złemu położyć, jak Atton II, biskup wercelleński (945—960), który miał szczęście doczekać się skutku prac swoich i dożył poprawy duchowieństwa swej djecezji; lub jak Raterjusz, bp weroneński, który w jedném z pism swoich tłumacząc się duchowieństwu, dla czego synodu jeszcze nie odbył, chociaż dwa razy w roku zwoływać go należało, daje przerażający obraz zepsucia, mówiąc, że nie mógłby żadnego kanonu przypomnieć na synodzie, boby musiał wszystkich karać za jego przekroczenie; że gdyby kapłanów, którzy się pożenili, lub cudzołóztwa dopuścili, chciał według prawa z urzędu składać, niktby na urzędzie nie został; że gdyby chciał powypędzać z Kościoła tych, co więcej niż w jedném żyli małżeństwie, musiałby tylko chłopców w Kościele zostawić; a gdyby z chłopców odpędzał nieprawych, toby mu nikt nie pozostał w chórze. Lecz zepsucie takie, dla którego musiał Raterjusz opuścić djecezję weroneńską, nie w jednej tej tylko było djecezji. Przeniósł się on na biskupstwo leodyjskie, ale dla tej samej przyczyny z niego,

jako też i z innego potém biskupstwa we Francji ustąpić musiał, bo z zepsutém duchowieństwem do niczego dojść nie mógł. Jak głos Raterjusza, do czystości kapłanów powołujący, był próżnym, tak samo bezskutecznie i jak na puszczy rozlegały się tu i owdzie rzadkie bardzo w tych nieszczęśliwych czasach głosy pojedyńczych mężów kościelnych. Złe tak się zagnieździło, iż reforma Kościoła, koniecznie potrzebna, zdawała się po ludzku już niemożebną. Nadużycia, jakie się wkradły przez ciemnotę[1]), niedbalstwo, niedołęztwo i długo trwały upadek moralny, nabrały pewnego pozoru prawnego. Ztąd wszelkie domaganie się zachowania odwiecznych ustaw Kościoła wydawało się krzydzącą nowością i ciężką tyranją. W pośród takiego zepsucia, gdy jeszcze r. 1046 świat z największém swojém zgorszeniem patrzeć musiał na trzech razem Papieży: Benedykta IX, Grzegorza VI i Sylwestra III, podniósł się karcący obyczaje duchowieństwa głos św. Piotra Damiana. Pisał on do Grzegorza VI, wzywając go o wytępienie świętokupstwa, i gdy obrano Klemensa II, Damiani także się do niego odezwał, zachęcając, aby z całą energją wziął się do dźwignięcia karności kościelnej. Jakoż Papież (1047) zwołał synod i na świętokupców kary postanowił, lecz umarł tegoż r., a następca jego Damazy II tylko 23 dni panował. Po nim Leon IX zaczął rządzić Kościołem (1049), a udając się do Rzymu, zabrał z sobą z klasztoru w Cluny zakonnika benedyktyńskiego Hildebranda, zrobił go kardynałem i pod wpływem jego sam i następcy rozpoczęli reformę Kościoła. Piotr Damiani nie przestawał w tém dziele według sił swoich pomagać. Zaraz po wyniesieniu na papieztwo Leona IX, napisał i przesłał mu książkę pod tytułem *Księga Gomorjańska*, w której śród łez i boleści przedstawia straszny obraz niemoralności, jakiej wówczas duchowni i świeccy ulegali, chcąc przez to Papieża skłonić do zaradzenia złemu. Lecz ten nie potrzebował zachęty, bo sam zwołał synod do Rzymu, chcąc wspólnie z biskupami środki przeciwko złemu obmyśleć. Jednak było ono już tak wielkie, że, pomimo wezwania, ani jeden z Francji biskup nie przybył, a z Niemiec dwóch tylko. Synod przecież odbyty został, a przedmiotem jego uchwał było świętokupstwo, nieprawe małżeństwa i nierządne życie duchownych. Chciał Leon wszystkie święcenia od biskupów świętokupców udzielone za nieważne ogłosić, gdyż wiedział, ile to nadużycie przyczynia się do osłabienia Kościoła i że przy niém niepodobną będzie do przeprowadzenia reforma obyczajów; ale krzyk samego duchowieństwa rzymskiego i uwaga biskupów, że gdyby takie wyszło prawo, znalazłyby się djecezje, któreby bez żadnego kapłana zostały, powstrzymały Papieża. Odnowiono więc tylko tak przeciwko symonji jako i nierządowi duchownych dawne ustawy kościelne. Nieprzestając jednak Papież na tém, objeżdżał Włochy, Francję, jako najwięcej złem zarażone, i Niemcy, aby swą obecnością naprawę przyspieszył, i odbył w tym celu synody w Pawji, w Reims i Moguncji. R. 1050

---

[1]) Jaka była ciemnota, dowodzi tego okólnik Raterjusza do duchowieństwa werոneńskiej djecezji, któremu nakazuje umieć na pamięć trzy składy wiary: *apostolski*, nicejski i atanazyjski, wykłada znaczenie niedzieli, w sposób jakiegoby dziś w elementarnej szkółce zaledwie użyć można, oraz przesyła piśmienny wykład składu apostolskiego i modlitwy pańskiej, aby go miał każdy duchowny i z niego lud nauczał,

zebrał w Rzymie synod i surowszą przeciw nierządowi kapłanów ustawę ogłosił, zakazując wszystkim kościelnego uczestnictwa z kapłanami i djakonami, którzy się grzechem nieczystym skalali. Wydał także prawo, w którém określił karę na kobiety, z duchownemi nierządne życie prowadzące. Temi środkami poczęło się przeciw występkowi sumienie publiczne obudzać, i powstała walka pomiędzy zastarzałym grzechem a reformą: Po stronie prawa stanęli zakonnicy i lud ubogi, złe miało za sobą biskupów, duchownych i świeckich, ich rodziny nieraz wysoko położone i rodziny niewiast, spólniczek grzechów duchowieństwa. Mordy, rabunki i gwałty towarzyszyły walce. W samym Medjolanie arcybiskup prawom synodu rzymskiego, odsuwającym księży pożenionych, lub w nałożnictwie żyjących, od ołtarza, a tych, którzyby Mszy przez takich księży odprawianej słuchali, skazującym na klątwę, przez lat kilkanaście opierał się i wywołał najokropniejsze gwałty, a nawet męczeńską śmierć Arjalda (z rodu *de Alzates*, Alciatus) djakona i Herlembalda (Arembaldus) wojskowego, w obronie czystości występujących. Toż samo działo się i w innych miejscach. Mimo to Leon IX sprawę karności kościelnej o tyle posunął, że drogę następcom swym przetorował, a umierając, powierzył Kościół rzymski Hildebrandowi, który, gdy go Papieżem wówczas obrać chciano, wymówił się i ułatwił wybór Wiktora II. Ten postępował dalej torem Leona IX i r. 1055 na synodzie we Florencji ustawy przeciwko świętokupstwu i niepowściągliwości duchownych powtórzył i obostrzył, a kilku biskupów za te występki z urzędu złożył. Za niego odbyło się wiele synodów, mianowicie we Francji, na których reforma obyczajów duchowieństwa była przeprowadzana. Po śmierci Wiktora II r. 1057, obrany Papieżem Szczepan IV mianował Hildebranda archidjakonem kościoła rzymskiego, i w ciągu dziesięcio-miesięcznego swego papieztwa ponowił i obostrzył prawa przeciw niepowściągliwości duchownych; na wypadek zaś swej śmierci zabronił wybierać Papieża dopóty, dopóki Hildebrand do Rzymu, gdyby obecnym nie był, nie wróci. Lecz skoro umarł, stronnictwo tuskulańskie narzuciło Rzymowi Papieża Benedykta X. Gdy się o tém Hildebrand dowiedział, przybył, kardynałów zebrał, i wybrano Papieża Mikołaja II r. 1059, a Benedykt X ustąpić musiał. Mikołaj II poszedł śladami poprzedników swoich, gdy jednak złe trwało jeszcze, synod r. 1059 w Rzymie zebrany, zakazał słuchać Mszy św. odprawianej przez kapłanów, nieczystym grzechem splamionych. Can. 5 d. 32. Każdy, kto po ustawach Leona IX życia niepowściągliwego nie porzucił, miał być z urzędu złożony i ekskomunikowany, oraz od dochodów kościelnych odsądzony. Przepisy te zakomunikowano biskupom, aby je ogłosili i wykonania dopilnowali, ale napróżno. Jedni przez bojaźń, inni dla własnych przekroczeń nie śmieli ich głosić, a ci, co je ogłosili swoim duchownym, ledwo z życiem uszli. To nieposłuszeństwo Kościołowi tak św. Piotra Damiana bolało, że pisał do Papieża (*Epist. de coelib. sacerdotum ad Nicolaum II R. P.*), wyrzucając mu, iż za słabo walczy przeciwko złemu. Jakoż Mikołaj II wydał jeszcze surowsze rozporządzenia, a do Francji wysłał legata, który w celu reformy synody zwoływał. Um. Mikołaj II r. 1061 i obrano po nim Aleksandra II, a chociaż biskupi reformie przeciwni, połączywszy się z dworem cesarskim, obrali najgorszego z siebie, Cadolausa (ob.), który imię Honorjusza II przybrał, przecież roztropność, stałość i odwaga Hildebranda ocaliły reformę, bo Aleksander II utrzymał się na Stolicy papiezkiej. Pa-

pież ten szedł dalej drogą reformy i znowu ją o jakiś krok posunął. R. 1063 ogłosił na synodzie w Rzymie ustawy z r. 1059, mocą których nie wolno było słuchać Mszy kapłana niepowściągliwego (Can. 6 d. 32. Can. 16, 17, d. 81). Papież synodami i dekretami, a św. Piotr Damian listami, coraz więcej obudzali ducha gorliwości kapłańskiej. Po śmierci Aleksandra II r. 1073, lud domagał się, aby Hildebrand był Papieżem, a gdy i kardynałowie mieli takież samo życzenie, więc obwołany Papieżem, wstąpił na Stolicę św. pod imieniem Grzegorza VII. Dotąd był najsilniejszą dźwignią reformy, jął się więc jej teraz z całą energją. Chcąc wykorzenić dwa haniebne występki, świętokupstwo i niepowściągliwość, zaczął od drugiego, bo wiedział, że do zwalczenia pierwszego potrzebna mu będzie pomoc duchowieństwa, które tylko wtedy siłę mieć będzie, gdy wejdzie na drogę kapłańskiej czystości. To też ku jej utrwaleniu wszystkie swe siły obrócił i zaraz, po objęciu rządów Kościoła, rozpisał listy do dobrych biskupów i innych osób, oświadczając, że postanowił reformę stanowczo przeprowadzić w całym Kościele, i prosząc, aby go w tém dziele wszelkiemi siłami wspierano. Przygotowawszy tak zacniejsze umysły, r. 1074 zwołał synod, a ponieważ wszystkie starania poprzednich Papieży nie zdołały więcej dokonać nad obudzenie tu i owdzie lepszego przekonania, które się ze złem ścierać poczęło, wydał na tém zebraniu dekrety, zabraniające duchownym niepowściągliwym wszelkiego wykonywania obowiązków duchownych: zakazywały one wszystkim, w wyższych święceniach będącym, pojmować żony, a kto ją pojął, winien albo ją opuścić, albo z urzędu zostać złożonym; każdy zaś przed przypuszczeniem do urzędu powinien najuroczyściej ślubować bezżeństwo; nierządne prowadzącym życie Mszy św. odprawiać nie wolno, a wiernym żadnych posług religijnych od takich kapłanów przyjmować (Can. 15 d. 81. Can. 6 § 2 d. 32). Ustawami temi Grzegorz VII nic nowego do Kościoła nie wprowadzał, ponowił tylko dawne przepisy, apostolski i pierwotny obyczaj utrwalające, i ściślejsze ich zachowanie poparł surowszemi karami. Oprócz stanowczości i energji nic tu nie było nowego. Zaledwie ustawy te na synodzie zapadły, zaraz Grzegorz ogłosił je we Włoszech i rozpisał listy do biskupów wszystkich krajów, aby je ogłosili i wykonania dopilnowali. To wywołało zażartą walkę nietylko we Włoszech, ale w całym katolickim świecie. Na synodzie paryzkim 1074 r. ledwo ustawy te przeczytano, księża żonaci wielką podnieśli wrzawę i bunt przeciw Papieżowi, przetrząsali te dekrety, łżyli je, heretyckiemi zwali. Arcybiskup z Rouen, gdy je ogłosił duchowieństwu, rzuciło się ono na niego, i kamieniami poraniony zaledwo uciekł z kościoła. Biskupi niemieccy nie dopuścili legatom papiezkim zwołania synodu prowincjonalnego, w celu ogłoszenia dekretów i wprowadzenia ich w wykonanie. Arcybiskup moguncki Sygfryd, sam niechętny tym dekretom, nie głosił ich zaraz, ale zostawił duchowieństwu 6 miesięcy do namysłu; lecz napierany przez Papieża, który mu groził karami za niewykonanie dekretów, zwołał synod do Erfurtu 1074 roku, gdzie duchowni, odłączywszy się od niego, postanowili go zabić, aby, jak mówili, pozostał przykład na zawsze, któryby biskupów powstrzymywał od narażania duchowieństwa na taką zniewagę, jaką było oddalenie żon od siebie. Arcybiskup uchylił się od niebezpieczeństwa tém tylko, że oświadczył duchowieństwu, jakoby wynalazł sposób odwrócenia złego, a mianowicie, że napisze do Papieża przedstawienie, a tymczasem żony przy księ-

żach zostać mogą. To uspokoiło księży, ale na biskupa spadły wnet gromy papiezkie za bojaźliwość i opieszałość. Bpa pasawskiego Altmana, głoszącego z ambony dekrety papiezkie, byliby duchowni rozszarpali, gdyby go nie obronili świeccy panowie. Lecz znaleźli się i biskupi Papieżowi nieposłuszni i jawnie stronę pożenionego duchowieństwa trzymający. Niezmordowany i nieustraszony Papież chwytał się wtedy ostateczności i o takich biskupach pisał listy do ludu im podwładnego, że zwalnia ich od posłuszeństwa biskupowi, który sam nie chce Stolicy Apostolskiej być posłusznym. Wzywał panów świeckich, aby według sił swoich przeciwko nierządowi duchownych występowali. Na wszystkie strony legatów i listy wysyłał, i wszystko co tylko można było poruszyć, poruszał. Żadne krzyki przeciwko niemu podnoszone, żadne burze powstrzymać go nie mogły; nawet choroba, jaką go Bóg nawiedził, nie zdołała hartu duszy jego zmiękczyć. Zapowiedział sobór powszechny na r. 1075 i odbył go w Rzymie. Poskładał na nim z urzędu wielu biskupów, a podwładnych im wiernych zawiadomił o tém i zaklinał, aby starali się o starcie z Kościoła plamy wszeteczeństwa kapłańskiego i usuwali się od społeczeństwa z księżmi żonatymi. Dekrety soboru natychmiast wszędzie ogłosił, a karząc jednych upominając drugich, prosząc i zachęcając, starał się przy ich pomocy złe przełamać. Wreszcie, dla dopilnowania skutku rozporządzeń soborowych powyprawiał do wszystkich krajów poselstwa, a legaci jego biskupom dobrej woli ducha i odwagi dodawali, wahających się i słabych dla reformy zyskiwali, złych i upornych z urzędów składali.—Że ogólnemu zepsuciu uległo wówczas i duchowieństwo polskie, żadnej co do tego wątpliwości nie ma; jak zaś daleko to złe się rozprzestrzeniło, niewiadomo; zdaje się jednak, że mniej go było w Polsce niż w innych krajach, gdyż z czasów Grzegorza VII żadnych o tém śladów nie mamy. Dopiero później, za Paschalisa II (1104), legat papiezki dwóch biskupów prowincji gnieźnieńskiej z urzędu złożył, a legat Klemensa III (1189) Jan Malebranchi miał polecenie naprawienia złych obyczajów duchowieństwa w Polsce. Co do Grzegorza VII, choć mimo swej gorliwości i energji nie wytępił on do szczętu nadużycia, ale następcom swoim już dostatecznie przygotował drogę do przeprowadzenia ustawy bezżeństwa z całą ścisłością. Trzymali się też tej drogi: Urban II, Paschalis II i Kalikst II, który zwołał do Rzymu sobór laterański I (1123) i na nim ustawę soboru nicejskiego ponowił, zakazał duchownym wyższych święceń, licząc w to i subdjakonów, zawierać małżeństwa, co już przedtém zakazanem było, i dodając nowe prawo, że małżeństwo po święceniu zawarte jest nieważném i nic nie znaczącém (Can. 16, 12, d. 32. Can. 8 d. 27). Synody w Clairmont (1130) i w Rheims (1131), pod przewodnictwem Innocentego II odbyte, powtórzyły ustawy Grzegorza VII, a sobór powszechny laterański II (1139) zakazuje słuchania Mszy przez kapłana żonatego odprawianej, i małżeństwa po przyjęciu wyższych święceń zawarte za nieważne ogłasza (Can. 8 d. 28. Can. 40 cs. 27 q. 1). Zasada bezżeństwa kapłańskiego oczyszczała się więc coraz bardziej z brudów, jakiemi okryła ją ciemnota i namiętności ludzkie. Dusze pobożne i gorliwe, jak św. Anzelm, Dunstan, Lanfrank, św. Bernard, z zapałem uwielbiały w pismach swych cnotę czystości, gromiąc z całą siłą ducha wszeteczeństwa. Aleksander III na soborze laterańskim III (1179) także ponowił ustawy o czystości i bez-

żeństwie kapłanów (Cap. 1, 2. *de Cler. conjug.* III 3. Cap. 5 *de Convers. conjug.* III 32). Innocenty III (1198—1216) listami swemi (jak do Henryka Kietlicza, arcybpa gnieźnieńskiego) gorliwie bezżeństwa kapłanów przestrzegał. Za tego Papieża odbyty sobór laterański IV (r. 1215) jeszcze się zajmuje czystością kapłańską, ale znać, że sprawa ta w owej epoce znacznie postąpiła, skoro następne sobory: lyoński I (1245) i II (1274) oraz wieneński (1311), już nic o tym przedmiocie nie mówią. Ale od przeniesienia się Papieży do Awenionu, zepsucie znowu wzmagać się poczyna i rośnie bez przerwy, aż do tak zwanej reformacji Lutra. Słabła karność, swawola pokazała się nietylko między świeckimi ale i duchownymi. Korzystali z tego ludzie niespokojnego a ambitnego ducha i heretyckich przekonań. Występowali na scenę tacy reformatorowie, jak Jan Wikleff (1324—1384) i Jan Hus (1373), a mieli obfity materjał do jednania sobie wziętości, powstając przeciwko zbytkom i rozpuście, wtedy właśnie, gdy wszyscy dopominali się o reformę. Potrzeba jej jednak nietylko ułatwiała powodzenie głosicielom błędu, ale wywołała ona i pisma niektórych pobożnych i uczonych mężów, jak Gersona i Piotra de Alliacco, oraz synody prowincjonalne, które, jak nasz gnieznieński pod Mikołajem Trąbą r. 1420 w Wieluniu odbyty, surowe ustawy, dotyczące karności kościelnej i czystości kapłańskiej, ogłosiły. Sobory, mające na celu uchronienie Kościoła od klęski odszczepieństwa, również troskliwie się zajmowały obyczajami duchownych. Sobór konstancjeński (1414) wyznaczył oddzielną komissję, ktora pracowała wyłącznie około tego przedmiotu, lecz nie nadążyła prac swoich przed zamknięciem soboru poddać pod decyzję ojców. Sobór bazylejski (1431—1448), chociaż Papieżowi przeciwny, wydał ważną ustawę przeciw nałożnictwu duchownych. Złe jednak już bardzo się zakorzeniło i nie mogło być tak łatwo usunięte; owszem, znać krzewiło się coraz więcej i dalej zepsucie duchownych, skoro tyle materjałów palnych przygotowało Lutrowi. Wiadomo, iż postawieniem zasady, jakoby sama wiara uświątobliwiała człowieka, a uczynki dobre wcale nie były potrzebne do zbawienia, odmówił on wszelkiej wartości cnocie i tém sobie zwolenników, chcących niebo bez cnoty otrzymać, zjednał; otoż musiał być w duszach takich wielki wstręt do cnoty, gdy podobna nauka tak łatwo do ich przekonania trafiała. Wstręt ten, z zepsucia obyczajów wynikły, jeszcze bardziej Luter pobudzał i rozdrażniał w duchownych i zakonnikach, występując z niesłychaną gwałtownością, a nawet sprosnością mowy, przeciwko ślubowi czystości i bezżeństwu kapłanów i podburzając w nich namiętności. Chciał sobie tém zyskiwać zwolenników i krzewicieli swojej nauki, gdyż każdy duchowny przyjmujący takową we własnym interesie, dla usprawiedliwienia się przed ludem, zmuszony był przeciw Kościołowi, a za nauką Lutra przemawiać i tem gorliwszym być apostolem, czém mniej znajdował takich, którzyby swojém odstępstwem od Kościoła, jego odstępstwo usprawiedliwić chcieli. Dla tém większego wpływu na księży i zakonników, Luter przykładem poparł swoją przeciw czystości i bezżeństwu naukę i ożenił się z zakonnicą. Były to wszystko środki, którémi w najsłabszą stronę duchowieństwa zepsutego uderzył. Wstręt do cnoty mniej lub więcej w nich utajony, wywołał on na jaw: zakonnicy opuszczali klasztory i żenili się, tak samo czynili i księża świeccy. Lecz gdy duchowni ci przerzucali się zaraz do herezji luterskiej i opuszczali Kościół, zmniejszyli przez to liczbę jego członków, odrywając od jedności

wiary lud chrześcjański, ale ani bezżeństwa kapłanów, ani czystości nie znieśli. Pozostali Kościołowi wiernymi, tak kapłani jak świeccy, cnotę równie jak i przed tém we czci zachowali. W tym czasie w Polsce, pod względem czystości kapłańskiej, duchowieństwo wyżej stało; znać zepsucie nie dosięgło go tak głęboko, jak w Niemczech, albowiem w początkach szerzącego się luteranizmu biskupi nie widzieli nawet potrzeby stanowić na synodach praw, tego punktu karności kościelnej dotyczących, i nie było też wiele wypadków pożenienia się księży, chociaż wpływ od zachodu i od Prus, po zlutrzeniu się krzyżaków, był nie mały. Niemieccy książęta katoliccy, wraz z cesarzem, starali się wymódz na soborze trydenckim (1545—1563) zniesienie prawa o bezżeństwie kapłanów, czego także od Pawła IV, Papieża, domagał się i król polski Zygmunt August (1556): wszyscy oni sądzili, że przez to oderwą od nauki Lutra księży pożenionych i utrzymają przy posłuszeństwie Kościołowi tych, którzy się do luteranizmu skłaniają. Ale sobór znał dobrze naturę nowej herezji i wiedział, że to ustępstwo wcaleby jej nie usunęło, a znacznie pozbawiłoby Kościół siły, i dla tego był nieugięty i nic z dawnej karności nie zwolnił. *W sesji 23* roz. 13 *De reform.*, oraz w *ses.* 24 can. 9 i 10 wyrzekł, że do wyższych święceń ci tylko przypuszczani być mogą, którzy dają nadzieję, że przy Bożej pomocy w powściągliwosci żyć będą mogli, oraz że duchowni wyższych święceń i zakonnicy, po złożeniu wieczystego ślubu czystości, nie mogą zawierać małżeństwa, a gdyby go zawarli, będzie ono nieważne; że lepszą i zbawienniejszą jest rzeczą zostawać w dziewictwie, aniżeli wstępować w małżeństwo; wreszcie w *sesji* 25 cap. 14 i 15 *de refor.* sobór przepisuje tryb postępowania w karaniu księży, oddających się nałożnictwu, a ich synom zabrania posiadać beneficja po ojcach. Nie uwzględnił także sobór przedstawienia monarchów, aby księża pożenieni uzyskali dyspensę, a przez to od protestantyzmu odciągnięci zostali, bo miał przekonanie, że nie układami ze złem, ale jego wykorzenieniem należy prawu poszanowanie zapewnić. Tym sposobem sobór obronił zasadę bezżeństwa i utrwalil ją w Kościele: nie ustąpił z niej nic na korzyść wrogiej jej namiętnosci i nie pozwolił kapłaństwa Chrystusowego strącić z wyżyn, na które podniosło je zaparcie się i naśladowanie Chrystusa. Kapłani pożenieni odpadli do protestantyzmu, a ci, co prawa bezżeństwa zrzucić z siebie nie chcieli, pozostali w Kościele, i odtąd już prawo to powszechne w Kościele znajduje poszanowanie, gdyż pojedyńcze tu i owdzie odstępstwa nie pociągnęły za sobą takiej liczby, któraby coś więcej nad pojedyńczy upadek, lub bezskuteczne usiłowanie zachwiania prawem bezżeństwa znaczyła. Są wprawdzie głosy nieprzyjazne temu prawu, ale je wywołuje brak wiary i ciemnota, po większej też części odzywają się one nie z szeregów kapłańskich, ale po za niemi. Jedyny tylko wyjątek może tu stanowić stowarzyszenie, zawiązane przeciwko bezżeństwu w Wirtembergskiém i w Badeńskiem, które Grzegorz XVI, Papież, encykliką z d. 15 Sierp. 1832 r. potępił i nazwał spiskiem obrzydliwym, *foedissima conspiratio.*—3. Z powyższego historycznego wywodu pokazujè się, że Kościół zawsze jako zasadę utrzymywał prawo celibatu, a nie usuwając go nigdy, dopuszczał w nim cząstkowych zwolnień o tyle, o ile okoliczności właściwych epok tego wymagały. Dzisiaj także, równie jak od początku Kościoła, bezżeństwo duchownych jest prawem, które jednak ma swoje różnice, ze względu na niższe i wyższe stopnie święceń kapłańskich. I kiedy pra-

wo to w całej ścisłości obowiązuje duchownych wyższych święceń, aż do subdjakonatu włącznie, dla pozostających w mniejszych święceniach od tej ścisłości odstępuje. Duchowni w wyższych święceniach będący, już przez to samo, że je rozmyślnie i dobrowolnie w wieku mezkiej dojrzałości przyjęli, zobowiązali się do dozgonnego zachowania czystości i bezżeństwa, dla tego też żenić się nie mogą, a gdyby się o to pokusili, małżeństwo ich w obec Kościoła i sumienia jest żadne i nic nie znaczące (*Conc. trid.* ses. 24, can. 9 *de Sacr. matr.*). Nadto, duchowny wyższych święceń przez ożenienie się popełnia występek przeciw prawu czystości i bezżeństwa, za który wpada w ekskomunikę i suspensę, oraz karany być powinien przez odjęcie mu wyrokiem sądowym wszelkich beneficjów kościelelnych. Co do tych, którzy ożeniwszy się pierwej, chcieliby przyjąć potém święcenia kapłańskie, prawo kościelne dopuszcza im tego w pewnych tylko razach i pod pewnemi warunkami, mającemi na celu utrzymanie zasady czystości kapłańskiej. Jeżeli ożenieni zostali już wdowcami, mogą jako tacy przyjąć święcenia kapłańskie, nawet wyższe, wtedy, jeżeli raz tylko wchodzili w związki małżeńskie i to z dziewicą; wdowcy po drugiej żonie i ci po pierwszej, którzy nie pannę pojęli, do święceń nie mogą być przypuszczeni. Jeżeli ożenieni nie są wdowcami, ale tylko za zezwoleniem żyjącej małżonki chcą wejść w stan duchowny i przyjąć kapłańskie święcenia, mogą to uczynić w takim tylko razie, jeżeli pojęli za żonę dziewicę i jeżeli ona złoży ślub czystości, a gdyby była jeszcze młodą, wstąpi do zakonu; bez tych warunków żonaci do święceń wyższych nie mogą być przypuszczeni. Co się tyczy mniejszych święceń, do tych przypuszczani być powinni ci, o których jest nadzieja, że będą mogli później przyjąć i święcenia większe i w nich godnie Bogu służyć (Cap. ult. *de temp. ordin.* in 6 I 9). Ztąd wynika, że i duchowni mniejszych święceń powinni być bezżenni. Jednakże zasada ta obowiązuje ich o tyle, o ile zamierzają przyjąć i większe święcenia; jeżeli zaś od tego zamiaru odstępują i do życia na świecie wracają, mogą się żenić, ale tracą przez to wszystkie przywileje duchownym służące. Sobór trydencki wyjątkowo do obsługi kościoła, w braku duchownych mniejszych święceń bezżennych, pozwolił udzielać żonatym też święcenia, pod warunkiem, żeby do nich przypuszczani byli ludzie życia cnotliwego, którzy raz tylko małżeństwo zawierali, żeby nosili tonsurę, a w kościele szatę duchowną (Con. trid. ses. 23 c. 6 *de refor.*). Co się zakonników tyczy, o ile nie są w święceniach wyższych, ale uczynili ślub uroczysty czystości, obowiązani są do jej zachowania, tak jak i ci, którzy wyższe święcenia przyjęli: jak oni żenić się także nie mogą, a gdyby zawarli małżeństwo, jest ono nieważne i za nic nie znaczące ogłoszone być winno. Zakonnicy, którzy tylko ślub prosty (*votum simplex*) czystości wykonali i święceń większych nie mają, żenić się także nie mogą; gdyby się zaś ożenili, popełniają niegodziwość, ale małżeństwo ich jest ważne. Wyjmują się tylko od tej reguły jezuici, którzy, jeśli mają święcenia mniejsze i ślub prosty czystości wykonali, żenić się tak dalece nie mogą, że małżeństwo ich na równi z zostającymi w święceniach wyższych i z tymi, co uroczysty ślub (*votum solemne*) czystości wykonali, jest żadne i nieważne. Według dzisiejszej karności w Kościele łacińskim, na tych rozporządzeniach spoczywa zasada bezżeństwa kapłanów, które chociaż jest prawem Kościoła, nie ulega jednak dyspensie, chyba w nader rzadkich wypadkach i w niezmiernie wyjątkowych oko-

licznościach.—4. Zasada, na której opiera się Kościół, wymagając po kapłanach bezżeństwa i broniąc go z całą gorliwością przeciw czychającej na nie namiętności, nie leży w pożytkach, jakie ono Kościołowi i zbawieniu dusz przynosi, ani też w godności i przyzwoitości, jakiemi okrywa kapłaństwo, ale z wyższych jeszcze sfer wypływa, bo z idei dziewictwa Kościoła. Kościół Chrystusów jest dziewiczym Kościołem. Nie powstał on, ani się rozszerzył, ani utrzymuje drogą cielesnego rodzenia, ale zawsze dziewiczo czysty, w czystości rodzi swe dziatki z wody i Ducha św. Dziewiczy i czysty Kościół winien mieć także dziewicze i czyste kapłaństwo. Kapłaństwa takiego nie mogli mieć żydzi, gdyż kapłaństwo ich przywiązane było do jednego rodu. Kapłan u nich powstał przez rodzenie cielesne i drogą tegoż rodzenia przekazywał następcom i potomkom swoim kapłaństwo. Chrystus, najwyższy kapłan, założywszy swój Kościół czysty i niepokalany, ukochawszy go jako czyste swe ciało, dał mu kapłaństwo nowe, nie ze krwi i ciała, ale z łaski i sakramentu; czyli cielesne rodzenie kapłanów zastąpił czysto duchowém, przez poświęcenie w sakramencie Kapłaństwa. Na tej to właśnie idei kapłaństwa duchowego, z czystości i dziewiczości Kościoła wypływającego, opiera się prawo bezżeństwa, i tutaj a nie gdzieindziej szukać trzeba jego podstawy. Kapłaństwu Chrystusowemu jest więc w szczególniejszy sposób właściwém dziewictwo i czystość. A lubo małżeństwo jest świętém, zwłaszcza w Kościele, jednakże jest różnica w stopniu świętości dziewictwa i małżeństwa. *X. A. S.*

5. Nie może tu być naszém zadaniem wchodzić w szczegółowe i obszerne roztrząsanie różnych i tak niezbyt głęboko sięgających zarzutów, jakiemi, zwłaszcza od czasów tak zwanej reformacji, dwie przynajmniej ze trzech wymienionych u Jana św. pożądliwości, ubrane w płaszczyk nowoczesnego liberalizmu, w celibat kościelny biją i szkodliwości jego dowieść usiłują. Powstają przeciw niemu ze stanowiska spółeczno-ekonomicznego, jako przeciw ustawie tamującej rozwój społeczeństwa i wzrost ludności krajowej. Na to dość odpowiedzieć, że liczba wszystkich do celibatu zobowiązanych sług Kościoła, księży i zakonników, nawet w krajach wyłącznie katolickich, jak Włochy lub Hiszpanja, nie przewyższała nigdy i dziś nie przewyższa $1\frac{1}{2}$ do 2 procentów wszystkiej ludności; snać tedy jest tam jeszcze komu myśleć o mnożeniu ludności i nie ma jeszcze potrzeby żenić księży, aby zapobiedz wyludnieniu. Ekonomistom, z tego punktu tak troskliwym o dobro społeczeństwa, należałoby może zwrócić raczej uwagę na daleko większe mnóstwo ludzi świeckich, w bezżeństwie żyjących, choć nie mają do tego tak wysokich i świętych jak ksiądz katolicki pobudek. Więcej jest w miastach takich, jak Paryż, Londyn i Berlin nierządnic, niż na całym świecie poświęconych na wieczną czystość zakonnic; a mnóstwo położeniem i niepewną egzystencją swoją skazanych na bezżeństwo sług, rzemieślników, urzędników i t. d., i mnóstwo tych, którzy dla rozpusty uchylają się od świętych związków i obowiązków małżeńskich, niewątpliwie o wiele przewyższa cyfrę wszystkich, ilu ich jest i być może księży i zakonników. Z tej strony istotnie, oprócz niebezpieczeństwa wyludnienia, które się, jak tego dowodzą dane statystyczne, w groźnym już stosunku sprawdziło na Francji, szczególnie w ostatnich 20 latach pozornie tak świetnych rządów napoleońskich, grozi jeszcze inne a większe niebezpieczeństwo, t. j. upadek moralności publicznej, bo wiadomo do jakich zbytków zepsucia i rozpusty prowadzi niemal koniecznie poniewolny,

dla ziemskich względów, celibat. Stwierdza się to widocznie następnym faktem. W XVIII w. we Francji ludność stosunkowo była większą niż obecnie; liczono wówczas corocznie na 110 mieszkańców 1 małżeństwo, gdy obecnie przypada 1 małż. na 123 mieszk., a nawet na 127, jeżeli za podstawę weźmiemy 1867 i 1868 r. (*Rubichon*, De l'action du clergé dans les sociétés modernes, I, 322). Tymczasem liczba duchowieństwa i zgromadzeń duchownych była przed 1789 nierównie większa niż teraz. Nadto, od r. 1700—1774 liczono w przecięciu 5 dzieci na małżeństwo (4,79); od tej epoki stosunek ten ciągle się zmniejsza i obecnie liczy się 3,07. Oprócz więc zmniejszenia liczby małżeństw, jest i zmniejszenie bardzo wielkie płodności. Fakta te są wymowne. Nie celibatowi to duchownemu stawiać należy zarzut, ale ubolewać nad poniewierką praw moralnych. W społeczeństwie wyzwalającém się z prawa Bożego, rzecz to jest tak oczywista, że nawet Proudhon (De la justice, I, 349) zmniejszanie się przyrostu ludności przypisuje wzmagającej się niemoralności obu płci.—Powstają na celibat i ze stanowiska wyżej duchowego, z najczystszej rzekłbyś troskliwości o godność i świętość stanu kapłańskiego. Celibat, powiadają, winien tym sromotnym występkom i zgorszeniom, które się, według nich, tak często na łonie duchowieństwa katolickiego wyradzają, a które, jakby ręką odjął, ustałyby, skoroby księżom wolno było się żenić. Wiemyć, że i kapłan jest człowiekiem i że w powołaniu najświętszém mogą się zdarzyć mniej lub więcej gorszące, choć dzięki Bogu nie tak częste, jakby nieprzyjaciele Kościoła sobie życzyli, przykłady życia nieświętego. Ale kto z tych smutnych upadków bierze sobie zgorszenie, nie wchodzimy w to, czy faryzejskie czy inne, temu odpowiemy, jak już ś. Hieronim na podobny zarzut odpowiadał Helwidjuszowi: „Wina to ludzi, a nie stanu; są i chrześcjanie nie żyjący po chrześcjańsku; czy dla tego już wzgardzić religją chrześcjańską?" Nietrudno byłoby dowieść i historycznie i psychologicznie, że zepsucie obyczajów, gdziekolwiek się bądź w pojedyńczych duchownych, bądź w całém jakiego kraju duchowieństwie objawiło, nie z celibatu wynikło, ale z przyczyn głębszych, z upadku duchowego, z zaniedbania ducha kapłaństwa i zapomnienia powinności kapłańskich; a przeciwnie, gdziekolwiek jest duchowieństwo sumiennie powołaniu swemu oddane, tam i prawo powściągliwości łatwo i wiernie się zachowuje. Komu jest ciężki obowiązek bezżeństwa? bez wątpienia nie temu kapłanowi, który bez podziału oddany powołaniu swemu, ochotnie dla zbawienia tych, którym służy, ponosi ciężar i upalenie dzienne; ale jeśli jest który, co niepowołany wdarł się do przybytku, co w posługowaniu kapłańskiém nie Chrystusa i dusz ludzkich szuka, ale własnego pożytku i wczasów, co z sercem świata i ziemskim żądzom oddaném idzie do ołtarza i nie ma woli użyć środków, za pomocą których lepiejby się usposobił do pełnienia powinności swoich, temu nie sam tylko obowiązek powściągliwości w tém pełném wysokich i najwyższych obowiązków powołaniu, do którego niefortunnie i niebacznie się wcisnął, nieznośném staje się brzemieniem, i nie dziw; ale co temu winien celibat?—Powstają jeszcze na bezżeństwo kapłańskie ze stanowiska ludzkości i obwiniają Kościół o okrucieństwo, iż z taką bezwzględną srogością zmusza sługi swoje do wyzucia się na zawsze z tych najsłodszych uczuć i pociech, jakiemi życie rodzinne rozwesela i pokrzepia serce człowieka; że nadto jeszcze skazuje go na walkę niemożliwą z niepokonanym popędem natury. Wiadomo jednak, że Kościół do przyjęcia

święceń nikogo nie zmusza; owszem, nim kogo do nich przypuści, długiej i ścisłej poddaje go próbie i wszelkich, jakie są w mocy człowieka, używa sposobów, aby się o powołaniu i moralnej wartości jego upewnić; kto tedy przyjmuje święcenia i wraz z niemi obowiązek dozgonnej czystości, przyjmuje je z własnej nieprzymuszonej woli swojej i w wieku, w którym człowiek może już i powinien znać temperament swój i usposobienie i siły, po trzech lub czterech i więcej latach nieustannej w ukryciu od świata pracy i próby, dostatecznej człowiekowi dobrej woli na to, aby mógł siebie doświadczyć, czy podoła tej walce i tym obowiązkom, których się podejmuje. A jeśli z dojrzałym namysłem i w obliczu Boga, jak tego żąda Kościół, uczyniwszy wybór, staje przed ołtarzem, aby w zamian za pociechy i uciechy doczesne Boga obrać sobie za cząstkę dziedzictwa swego, tedy zaprawdę nie będzie miał powodu się skarżyć, że się na zamianie oszukał; tedy za przyjemości ogniska domowego, których się wyrzekł, w samychże powinnościach powołania swego niewypowiedzianie wyższe znajdzie dla siebie rozkosze: uczucie codziennego z Panem obcowania, i poważne pociechy płynące z zupełnego poświęcenia siebie dla dobra bliźnich, i same boje i walki wewnętrzne, które w powołaniu swojém toczyć musi, a w których dusza się podnosi i uzacnia, sowitą będą mu zapłatą za ofiarę, którę Bogu uczynił, i dozna na samym sobie prawdy tych słów Zbawiciela: *Wszelki któryby opuścił dom, albo bracią, albo siostry, albo ojca, albo matkę, albo żonę, albo syny, albo rolę, dla imienia mego, tyle stokroć weźmie: Centuplum accipiet* (Mat. XIX 29). Co się zaś tyczy drugiej części przywiedzionego wyżej zarzutu, t. j. niepokonanego jakoby popędu i potrzeby natury, próżno o tém długo rozprawiać. Kto tego nie czuje, że takie zdanie nosi na sobie piętno najgrubszego materjalizmu, i na prawdziwie zwierzęcém stoi stanowisku, i ohydnemu a brutalnemu fatalizmowi poddaną czyni moralną wolność człowieka, z takim daremnie byłoby jeszcze się spierać, takiemu niezrozumiałém jest i musi być stanowisko Kościoła: *Człowiek cielesny,—animalis homo,—nie pojmuje tego co jest Ducha Bożego... i nie może zrozumieć* (I Kor. II 14). Nie rozumie, że jeżeli z tego stanowiska będzie się na rzecz tę zapatrywał, jeżeli za zasadę położy, iż naturalne skłonności człowieka nie powinny być tamowane i ścieśniane, to wtedy i małżeństwo będzie równie jak i bezżeństwo tyranją, bo i ono jest jarzmem na dowolność skłonności naturalnych, a tém samém jest przeciwne naturze. Jeżeli zaś małżeństwo uważać będziemy z wyższego stanowiska, jako moralną i boską instytucję, jako jedyny godziwy i przez Boga uświęcony związek między mężczyzną a kobietą, to wtedy prawo powściągliwości i czystości obowiązywać musi wszystkich tych częściowo, którzy w małżeństwie zostają, a całkowicie i zupełnie tych, którzy w nie jeszcze nie weszli, lub już z niego wyszli przez śmierć współmałżonka. Otóż wiele jest takich osób, którym okoliczności w stan małżeński wstępować nie pozwalają, mianowicie zmuszają ich do bezżeństwa, narzucając im stan i obowiązek, którego sobie sami nie wybrali. Tak zmuszeni do bezżeństwa powinni także ściśle zachować czystość i wstrzemięźliwość. Dodajmy do tego, że obowiązek ten najczęściej spada na nich w tej epoce życia, w której go najtrudniej zachować. Porównajmy ich położenie z kapłanami, dobrowolnie, po namyśle i rozwadze dojrzałej, w miłości i ofierze dla Boga przyjmującymi prawo bezżeństwa, a przekonamy się, że położenie ostatnich lepsze jest niż pierwszych. Wprawdzie jest tu

obowiązek sprzeciwiania się naturze, ale ten obowiązek na każdym ciąży człowieku; tylko kapłan, jako wyłącznie Bogu poświęcony, jest nim ściślej związany, ale za to, jeśli go tylko chce spełnić, nie pozostawia go nigdy Bóg bez łaski do tego potrzebnej. Niemoralność duchownych, gwałcących ten obowiązek, tyle tylko dowodzi przeciw bezżeństwu, ile cudzołóztwo przeciwko małżeństwu. Wierność małżeńska wymaga nie mniejszej cnoty jak i bezżeństwo, a gdybyśmy dla obalenia prawa i obowiązku wierności małżeńskiej opierali się na cudzołóztwie, to wnet należałoby z dekalogu wykreślić szóste przykazanie.—Jeszcze przeciwko celibatowi przytaczano, że byłoby więcej księży, gdyby się żenić mogli; bezżeństwo zaś sprawia, że Kościół nie ma potrzebnej ich liczby. Ale Kościół o to się nie troszczy; czeka cierpliwie aż Pan ześle robotników do winnicy swojej, i zawsze się doczeka takich, którzy się wyłącznie, z całkowitém zaparciem siebie Bogu poświęcą. Ci, co się tylko warunkowo chcą oddać na służbę Bożą i nieopuszczają wszystkiego dla jego miłości, nie są przydatni Kościołowi i takimi też nie chce on się posługiwać.—Zarzuty bezżeństwu czynione z tekstów Pisma ś. Starego Testamentu są za stare pod prawem Ewangelji, która wszystkie stosunki człowieka, a tém samém i kapłaństwo podniosła, i dla tego nie dowodzą niczego. Czerpane zaś ze słów Pawła ś. (I Tim. 3, 2), że biskup ma być mężem jednej żony, nie znaczą nakazu, jakoby powinien mieć koniecznie żonę, ale obejmują zakaz, żeby nie czyniono biskupem tego, który miał kiedyś więcej niż jedną żonę. Człowiek wierzący, owszem każdy, kto jedno zechce bez uprzedzenia zastanowić się nad powołaniem i obowiązkami kapłana, łatwo zrozumie, dla czego Kościół, choć bezżeństwo kapłańskie nie jest artykułem wiary, choć z natury swojej należy do dziedziny karności kościelnej, która wedle potrzeb czasu zmieniać się może, niezmiennie jednak i niewzruszenie od początku utrzymywał je i utrzymywać będzie, jako warunek wzrostu swego i siły wewnętrznej, jako ustawę na Ewangelji i nauce apostolskiej, na nieprzerwaném od najwcześniejszych wieków chrześcjańskich podaniu, na świętości kapłaństwa chrześcjańskiego opartą. Sama już pożyteczność tej ustawy dostatecznie jawną czyni nadziemską w ustanowieniu jej mądrość Kościoła. Zbyteczną byłoby wykazywać, jak zbawienny wpływ na skuteczność kapłańskiego posługowania wywrzeć musi to wyswobodzenie kapłana z pod tylu różnych ciężarów i trudności, które uwikłanemu w troski światowe i kłopoty życia małżeńskiego stanęłyby na zawadzie do niepodzielnej pracy w powołaniu duchowném. Nie potrzeba być prorokiem na to, aby przewidzieć i odgadnąć, w ilu różnych zdarzeniach żona i dzieci księdzu żonatemu stanęłyby na poprzek między nim a duszami pieczy jego powierzonemi, i powstrzymałyby go od tego dla nich poświęcenia się, które z urzędu i powołania im jest winien. Wprzód będzie się troszczyć i słusznie, bo taka jest powinność męża i ojca, o chleb powszedni dla rodziny swojej i zapobieżenie nędzy, grożącej mu przy szczupłych, na własne nawet utrzymanie nie zawsze dostatecznych intratach, niż o zaradzenie duchownym potrzebom swej trzody; bliżej go i żywiej obchodzić będzie wychowanie i umieszczenie swych dzieci, niż wyprowadzenie z grzechu i utwierdzenie w cnocie tych, którym powinien być wodzem do zbawienia. A święta i niezłomna tajemnica spowiedzi, czy nie będzie narażona na niebezpieczeństwo od tych niewczesnych ciekawości i pytań, do których poufałość

pożycia małżeńskiego drzwi i wrota otwiera? I sama nawet możliwość takiego przypuszczenia, czy nie będzie dla wielu przeszkodą do tej szczerości wyznania, która jest nieodzownym warunkiem ważnej spowiedzi? A w klęskach publicznych, w prześladowaniu, w chorobach zaraźliwych, czy zdoła, czy może, jako przystało na dobrego pasterza, *duszę swą położyć za owce*, ten, któremu powinność węzła małżeńskiego pierwszy każe mieć wzgląd na żonę i dzieci? Czy od poświęcenia nie powstrzymałyby go silne węzły rodzinne? A w oczach ludu, który pasterz znajdzie większe poszanowanie i ufność, czy ten, który czyni zupełną z siebie ofiarę, aby mu bez podziału mógł służyć, i zrzekł się pociech rodzinnych, aby tém szersze i swobodniejsze mieć serce dla swej rodziny duchownej, czy też ten, który używa wczasów i spokoju między swoimi i im oddaje znaczną część tego czasu i serca, które całe się trzodzie należą? Kościół nie może opierać kapłaństwa i pasterstwa na stosunkach naturalnego pokrewieństwa i na rodzinnych związkach, bo to nietylko przeciwi się jego wysokiej naturze, ale nadto jest zgubne. Powołanie, zasługi i cnoty dają prawo do obowiązków i urzędów kapłańskich, a to wszystko przy braku bezżeństwa miejsca miećby nie mogło. Przeważałaby miłość rodzinna, zwłaszcza ojców ku dzieciom. Któryż biskup pominąłby swych synów, a urzędy kościelne rozdawał obcym, w miarę ich zasług i zdolności? któryż kapłan nie chciałby po sobie urzędu duchownego synowi przekazać? Jak godzićby się tu dawała wymagająca zaparcia się miłość Kościoła i dusz ludzkich, z miłością dla dzieci własnych i potrzebą zaopatrzenia im losu? Nepotyzm, który nieraz już szkodę wyrządzał przy bezżeństwie, zalałby wtedy Kościół, wydałby kapłanów bez powołania, bez miłości dla swego stanu, bez gorliwości o dusz zbawienie. Dość spojrzeć na anglikański kościół, aby się o tém przekonać. Śmiemy twierdzić, i kto zważy powyższe, choć zewnętrzne tylko powody, nie zada nam kłamstwa, że chociażby celibat nie był tym ścisłym i nieodzownym obowiązkiem, którym go dla sług swoich uczyniła mądrość Kościoła, i tak jeszcze nie znalazłby się żaden duchem Bożym przejęty kapłan katolicki, któryby z pozostawionej mu wolności chciał skorzystać, i powodowany samą już moralną potrzebą i użytecznością bezżeństwa duchownego, dobrowolnie go sobie nie obrał. Ale głębiej jeszcze, niż w tych zewnętrznych, tylko utylitarnych względach, leży główne źródło celibatu kościelnego: leży, jak wyżej wskazano, w samém pojęciu kapłaństwa, jakiém je od początku przedstawia nauka Kościoła. Kapłan jest czemś więcej niż urzędnikiem stanu cywilnego, czemś więcej niż predykantem, czemś więcej niż narzędziem do sprawowania, z większą lub mniejszą samowiedzą, obrzędów kościelnych. Kapłanowi zlecona piecza nad duszami, aby je sakramentami karmił, przykładem budował i słowem nauczał, aby grzeszników w imieniu Boga rozwiązywał, aby umierających sposobił na drogę do wieczności; kapłan jest ojcem wszystkich ubogich i opuszczonych, rodziną jego są dusze staraniu jego powierzone; kapłan jest jałmużnikiem swej trzody i ucieczką wszystkich nieszczęśliwych; jest sługą Kościoła, jest szafarzem tajemnic Bożych; przeto wszystek się bez podziału oddać ma Mistrzowi swemu, i na wzór jego nie znać innego celu swych pragnień i prac, prócz chwały Bożej i zbawienia swej trzody; postawiony jest na to, aby ludziom stawiał przed oczy wieczne ich przeznaczenie i przypominał im, że inne jest jeszcze po nad tém zmysłowém, wyższe i nadzmysłowe życie, do którego powinnością jest

człowieka wszystką usilnością ducha swego się podnosić; postawiony jest na to, aby w ustawiczném na każdy dzień z Bogiem obcowaniu, był przed nim ofiarą i modlitwą zastępcą trzody swojej, aby na każdy dzień u ołtarza Pana zastępów na ręku swych piastował i do serca swego przyjmował, i na każdy dzień ofiarę Chrystusa dla zbawienia świata, ten punkt ciężkości i jądro kultu katolickiego i wszystkiego życia katolickiego, w którym i jego życie całe, jako promienie w ognisku skupiać się winno, odnawiał, a zatém i na samym sobie tę ofiarę i sercem i czynem wyobrażał; aby sprawdził na sobie słowa Zbawiciela: *Jeśli kto chce za mną iść, niech zaprze sam siebie*, i aby tym, których jest pasterzem i przewodnikiem, mógł powiedzieć z Apostołem: *Naśladowcami moimi bądźcie, jakom i ja Chrystusów*. Tak pojęte kapłaństwo najwyższym bez wątpienia jest celem i godnością, do jakich człowiek śmiertelny dążyć i podnieść się może. A jeśli i w rzeczach ziemskich nikt nie zgani, owszem, każdy podziwia i uwielbia ofiarność i męztwo, dla celów daleko niższych zrzekające się się godziwych przyjemności i uciech, jakoż tedy dziwić się Kościołowi, że kapłanowi swemu cel niezrównanie wyższy wystawiając, podobnego przynajmniej żąda od niego poświęcenia i męztwa, i temu, który ma być ojcem dusz, cielesnego każe się wyrzec ojcowstwa, i sprawującemu Ofiarę niepokalaną, obowiązek uczynienia ofiary z siebie samego i zachowania czystości niepokalanej, jako w samém pojęciu kapłaństwa zawartej, przepisuje? Bez takich sług i kapłanów Kościół nie mógłby być tém, czém z woli Boskiego Założyciela swego być powinien, t. j. matką duchowną, ku rodzeniu na żywot nadprzyrodzony, nauczaniu, oświeceniu i poświęceniu dusz ludzkich. Boć to każdy widzi, że żaden nauczyciel nie nauczy, czego sam nie umie, ani żaden przewodnik dalej nie zaprowadzi, niż sam zaszedł; nie podźwignie do wyższych dziedzin życia duchowego kapłan, stojący na tymże samym z trzodą swoją, lub niższym jeszcze poziomie powszednich i cielesnych i zmysłowych uciech, i trosk i zabiegów,, ani zdoła duszom mu zleconym wytłumaczyć *słowa krzyża*, jak Apostoł zowie wszystką naukę Ewangelji, jeśli sam tego słowa nie pełni i nie daje z siebie przykładu bezwarunkowej ofiary. Ztąd Kościół w sługach swoich nasamprzód i głównie nie zdolności nadzwyczajnych szuka i żąda, nie głębokiej nauki: nasamprzód i głównie żąda od nich wysokiej cnoty, a cnota, *virtus*, to męztwo, to zwycięztwo nad samym sobą, to zaprzanie się siebie samego. Komu brak tego warunku, ten *nie jest sposobny do królestwa Bożego*, do świętej służby ołtarza; i dla tego każdy, do tej służby się garnący, znajduje u stóp ołtarza i na progu przybytku położony, jako kamień próbierczy, warunek celibatu; cofnąć się przed nim, jeśli się boi, jeśli nie chce, wolno mu; ominąć go, jeśli chce próg przestąpić, nie może. Ob. *Thomassin*, Vetus et nova Eccl. discip. p. 1 l. 2 c. 60—67. *Christ. Lupus*, Dissert. de latin. episc. et cleri. contin. *Zaccaria*, Storia polemica de celibato sacro, Foligno 1785. Der Cölibat, Regensb. 1841. *Ks. Jana Chryzost. Janiszewskiego*, Bezżeństwo kapłańskie w Kościele katolickim, część I Gniezno 1860 r. *H. K.*

Cellarius. W klasztorach, nietylko dla utrzymania karności i porządku są właściwi przełożeni, ale nadto i oficjaliści dla załatwienia spraw doczesnych. *Cellarius* (a w żeńskich klasztorach *Cellaria*) ma nadzór i zarząd nad *cella vinaria* (piwnica), codzienną potrzebą, z czego opatowi lub przeorowi winien zdawać rachunek. Według rozporządzenia Papieża Inno-

centego II z roku 1143, obowiązku tego nie należało poruczać świeckim. W greckich klasztorach po mianowaniu otrzymywał cellarius benedykcję, której ryt zachował *Joann. Morinus*, Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus, Antw. 1695 p. 95.

Celsus, filozof epikurejski, żył w II w. za Adrjana i Antoninów. Znany ze swego przeciwko judaizmowi i chrystjanizmowi skierowanego pisma λογος αληθης (sermo verus), prawdziwe słowo, którego treść i niektóre ustępy znamy tylko z Orygenesa (Contra Celsum). Z ustępów tych wnosićby należało, że C. był platonikiem, albo że był inną osobą od filozofa epikurejczyka, bo wierzy w istotę najwyższą, która świat utworzyła z gotowej już materji. Ale choć niepewną jest jego nauka filozoficzna, znana za to i wyraźna jego nienawiść chrystjanizmu. Zawzięty ten wróg Chrystusa uważa jego dzieło za oszustwo, a cuda za sztuki czarnoksięzkie. Pomimo całej jednak nienawiści, z jaką zwalcza on chrystjanizm, pomimo niedorzeczności i bluźnierstw, jakie w swojém zaślepieniu wypowiada, podaje wszelako mimowoli niektóre ważne dowody na rzecz prawdziwości cudów Chrystusa, autentyczności Pisma św. i wyznawanych w Kościele prawd wiary. Cf. *Fenger*, De Celso epicureo, Hann. 1828; *Philippi*, De Celsi philosophandi genere, Berl. 1856; Zeitschr. f. Philos. u. kath. Theologie; Bonn. 21 zesz. *N.*

Cenobici, *Coenobitae*, κοινοβῖται, t. j. asceci wspólnie żyjący w *cenobjach* (κοινόβιον, *klasztor*, choć etymologicznie wyraz ten ostatni wyraża inne pojęcie, a mianowicie mieszkanie zamknięte, *claustrum*), pod kierunkiem przełożonego. Tak anachoreci (ob.) jak cenobici nazywali się *mnichami* (ob.); lecz np. sarabaitom czyli remobotom (ob.), choć także żyli wspólnie, honorowej tej nazwy nie dawano, gdyż, z powodu swego włóczęgostwa, złe mieli imię (cf. *Cassiani*, Collationes PP. l. 18 c. 17). S. Hieronim pierwszeństwo oddawał początkowo życiu anachorety, gdy było ono już owocem życia klasztornego, i gdy mu się oddawał człowiek we wszystkich cnotach wyćwiczony; później jednak, mając na uwadze słabość ludzką, życie wspólne uważał za zbawienniejsze. S. Bazyli (Reg. fus. expos. interrog. 7) życie wspólne przekłada nad pustelnicze dla tego, że pustelnicy popadali niekiedy w grube nawet błędy, gdy nie mieli nikogo, ktoby ich wczas przestrzegł i z upadku powstać pomógł. W życiu zaś wspólnem wspiera jeden drugiego. Pierwsi cenobici żyli w różnych klasztorach nie podług wspólnej we wszystkich klasztorach reguły, ale pod kierunkiem swego opata (Regul. *S. Benedicti* c. 1. sub regula vel abbate, t. j. podług reguły branej z żywego wzoru i przepisów opata). S. Antoni dał podstawę do życia cenobickiego, że założył sam kilka cenobjów (laury), jak w Phaium (dziś hospicjum franciszkańskie), w Pispir, Nascalon. A jakkolwiek uczniowie świętego w cenobjach tych nie pod jednym żyli dachem, wszelako zgromadzali się czasami na wspólne ćwiczenia duchowne (*Rosweid*, Vitae Patrum p. 503) i św. Antoni jadał z nimi niekiedy, aby tém swobodniej mógł porozmawiać o boskich i ludzkich rzeczach. Zasługa wszelako zaprowadzenia regularnego życia wspólnego należy się św. Pachomiuszowi (ob). *N.*

Centonarii (Poëtae), od *cento*, gr. κέντρων, kilimek, rodzaj nakrycia łatanego, zeszytego z różnokolorowych szmatek; przenośnie: rodzaj nie poezji, a raczej sztuki poetyckiej, której poeta treść *swoją* ubiera formami poetycznemi drugiego poety. *Cento* zatém jest jakby mozajką

poetycką, bo jak w mozajce dobierają się drobne, lub większe kawałki gotowego, różno-kolorowego materjału, na utworzenie obrazu nowego, tak w centonie poeta utwór swój układa z gotowych już wierszy. Sztuka w centonie zależy na tém, żeby przez zręczne zestawienie pojedyńczych cząstek jednego, lub więcej poetów, nadać im treść obcą, o której tamci poeci ani myśleli. Zbieraniny te, jeżeli z jednego poety wzięte nazwę swą brały od autora poematu, jak np. z Homera: *Homerocentones* (v. *Homerocentonae*), z Wirgiljusza: *Virgiliocentones* (v. *Virgiliocentonae*). Pierwsze były w modzie dla poezyj greckich, drugie dla łacińskich. Poeci, a raczej fabrykanci centonów, nazywają się centonarii. Moda układania centonów, lubo w wiekach średnich była pospolitą, jednakże nie jest wynalazkiem średniowiecznych pisarzy. Wspomina Tertulljan (De Praescript. c. 39), że niejaki Hosidius Geta (inni nazywają go *Nasidius* v. *Ovidius*) ułożył z Wirgiljuszowych wierszy tragedję *Medea* (ap. *Burmann*, Antholog. lat. Ep. 178. ap. *Wernsdorf*, Poetae lat. ed. Paris, VII 441 i u in.), a inny, nawet krewny Tertulljana, *Obraz* (*Pinax*) Cebesa ułożył wierszami też Wirgiljuszowemi. O Wirgiliocentonach i Homerocentonach wspomina św. Hieronim (Epist. 103 ad Paulin, nazywając je *puerilia haec et circulatorum ludo similia*. O homerocentonie, opisującym poselstwo Herkulesa do Cerbera, mówi S. Ireneusz (Cont. haeres. I 9, 10); św. Izydor (Originum I 38) wymienia też jakiegoś centonarjusza, imieniem *Pomponius*. Decimus Magnus Ausonius (ur. 309 w Bordeaux, † ok. 392 r.) aczkolwiek chrześcjanin, jednakże ułożył między innemi *Cento Virgillianus nuptialis* et *fescenniis* (w *Idyllia* n. 13) tak obscoenum, że niektórym pisarzom dał powód do powątpiewania o jego chrześcjaństwie (Ob. *Bähr*, Gesch. d. röm. liter. t. I § 151 ed. now. § 171). On także na czele wspomnianego centonu podaje przepisy do układania centonów. Do więcej znanych centonarjuszów, którzy pod wiersze pogańskich poetów podkładali treść chrześcjańską, należą: Seduljusz (ob.) i Proba Falconia (ob.) Przywodzimy próbkę Wirgiliocentonu z dzieła Proby *De rebus divinis*, gdzie wierszami *Eneidy* i *Georgik* Wirgiliuszowych opisuje *De nativitate D. N. J. Chr.* treść z Mat. 2, 1.. Luc. 2, 1..

Jamque aderat promissa dies (*Aen.* 9, 107), quo tempore primum (*Geor.* 1, 61)
Extulit os sacrum (*Aen.* 8, 591) divinae stirpis origo (*Aen.* 5, 711)
Missa sub imperio venitque in corpore virtus (*ib.* 5, 344)
Mixta Deo (*ib.* 6, 661) subiit chari Genitoris imago (*ib.* 2, 560).

Z późniejszych centonarjuszów wymieniamy Aleksandra Ross (*Rossaeus*) z Aberdeen, który ułożył wirgiliocenton p. t. *Virgilius Christianus s. Virgilii evangelisantis Christiados libri XIII, in quib. omnia, quae de D. N. J. Chr. in utroque Testamento vel dicta vel praedicta sunt altisona divini Maronis tuba suavissime decantantur*, Tiguri 1664, Lipsiae 1733 in 12. Ob. art. *Bähr'a* w *Pauly* Realencyclopädie, II 258. Cf. Révue analytique des ouvrages écrits en centons depuis les temps anciens jusqu'au XIX siécle, par un bibliophile belge (Octave Delepierre), Londres 1868 in 4 min. s. 505 (odbite tylko w 112 egzemplarzach). *X. W. K.*

Centuriae *Magdeburgenses* (Centurje magdeburgskie), nazywa się w literaturze dzieło p. t. Ecclesiastica historia, integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad locum, propagationem, tranquillitatem, doctrinam, haereses, ceremonias, gubernationem, schismata, synodos, personas, miracula, martyria, religiones extra ecclesiam et statum imperii politicum ad-

tinet, secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens, singulari diligentia et fide ex vetustissimis et optimis historicis, patribus et aliis scriptoribus congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, Basileae 1559—1574, 13 vol. f. (Pięć pierwszych centurji było opracowanych w *Magdeburgu*, zkąd nazwa całego dzieła). Pisane głównie w celu wykazania mniemanej zgodności protestąckiej nauki z wiarą pierwszych wieków chrześcjaństwa. Obejmuje ono 13 stuleci (*centuriae*). Pod przewodnictwem Macieja *Flacjusza*, pracowali nad niém teologowie luterscy: Marcin *Copus*, Jan *Wigandus*, Mat. *Judex*, Bazyli *Faber*, Pankracy *Veldpock*, Andrzej *Corvinus*, Tomasz *Holthuterus*, jake redaktorowie; a do przepisywania wyciągów mieli siedmiu sekretarzy. Zamierzał te *Centuriae* kontynuować Ludwik *Lucius*, lecz skończył tylko na nowém ich wydaniu (Basil. 1624), w którém odrzucił dedykacje i wtrącił wiele miejsc, lub pozmieniał w duchu kalwinizmu. Na rozkaz Rudolfa Augusta księcia zabrał się do kontynuacji Gebhard Teodor *Meier*, już nawet ją zapowiedział (*Acta erudit.* 1700 s. 448. Unschuldige Nachrichten, 1704 s. 25.); lecz też nie wydał. Skończyło się tylko na poprawioném wydaniu dwóch pierwszych tomów przez *Justa Jakóba Hauckius'a*, z przedmowami Jana Salomona Semlera (*Centuriae Magdeb. seu Historia eccles. Novi Test., cum varior. theologor. continuationib. ad haec nostra tempora, quas excipient supplementa emendationum, defensionum, illustrationumq. ad priores 13 centurias).* Przeciw Centuriom wystąpili pisarze katoliccy: Konrad *Brunus* (Admonitio cathol., Dillingae 1565 8-o); Wilhelm *Eysengreineus* (Centenarii XVI, Centenarius I, Ingolstad 1566, Centen. II, Monachii 1568); Alan *Copus* (Dialogi sex contra summi Pontificatus... oppugnatores... et J. Foxi „Martyrologium,“ Antverp. 1566, 1578.); a raczej Mikołaj Harpsfield, który w więzieniu miał napisać te Djalogi i dać Kopowi do wydrukowania (*Pitseus*, De scriptorib. anglicanis, s. 780.); Piotr *Canisius* (Commentaria de verbi Dei corruptorib., Ingoltsad 1583, Lugduni 1584. 2 vol. fol.); Franc. *Turrianus* (Libri 5, advers. centuriatores, Magdeb. Florent. 1572, Colon. 1573) i inni, którzy pojedyńczych punktów nauki, lub karności kościelnej broniąc, wykazywali centuriatorom przekręcanie wielu faktów i świadectw, i niektórych zmyślanie. Najlepiej jednak podkopał powagę tych Centurji C. Baronjusz (ob.), tak, iż dziś nawet przez protestanckich pisarzy są zaniedbane, gdy *Annales* Baronjusza wielkiej używają wziętości. *X. W. K.*

Cenzura książek duchownych. Kościół otrzymał od J. Chrystusa posłannictwo i władzę nauczania wiernych, a ztąd ma prawo wskazywać wiernym, co dla nich niebezpieczne, i potępiać to, co przeciwne prawdzie i nauce Boskiego Mistrza. Gdyby się ograniczał tylko na podawaniu dziatkom swoim prawdy, a nie oddalał od nich fałszu i błędu, spełniałby tylko jedną połowę swego posłannictwa. Ztąd wypływa prawo, jakie posiada Kościół nietylko podawania i wskazywania wiernym, jakie książki są dla nich pożyteczne, we względzie wiary i moralności chrześcjańskiej, oraz karności kościelnej i obrzędów, ale nadto potępiania tych które są niezgodne z nauką Kościoła, liturgją i karnością. Ztąd także wypływa, iż każdy wierny, wydający książkę, obowiązany jest poddawać cenzurze kościelnej, a jeśli tego nie czyni, winny jest nieposłuszeństwa, prawej władzy. Prawo to od początków Kościoła biskupi wykonywali,

opierając się na słowach Apostoła: „Strzeż tego coć powierzono: wiarując się niezbożnych nowości słów i odporności fałszywie nazwanej umiejętności“ (I Tim. 6, 20. Gal. 6. scq.); i we wszystkich czasach ostrzegali wiernych o pismach, na których twierdzenia zgodzić się nie mogli, jako stróże świętego depozytu, oraz pod karą cenzur kościelnych zabraniali wydawania i rozszerzania tego rodzaju publikacji. Jeśli widzimy z historji, jak z jednej strony nowatorowie usiłowali fałszować swojemi pismami czystą naukę apostolską; to znowu z drugiej strony, jakąż widzimy zawsze niezmordowaną czynność biskupów, starających się niweczyć te pokuszenia od pierwszych zaraz wieków i potępiających pubczlinie takie pisma, już to w listach swych pasterskich, już na soborach. Szczególniej Kościół widział się przynaglanym czuwać nad wszystkiém, co się odnosiło do literatury religijnej i moralnej, gdy skutkiem wynalezienia druku, a ztąd łatwości rozpowszechniania książek, zaczęły się mnożyć i rozszerzać dzieła rozmaitej treści i wartości. Już Sykstus IV i Aleksander VI wymagali, aby w ogóle na drukowanie książek otrzymywano pozwolenie Stolicy Apost. Leon X w 10 sesji V soboru laterańskiego (4 Maja 1515) pod karą klątwy zbronił, aby na przyszłość w żadnej djecezji nie drukowano książki, dopóki biskup, przez swego oficjała, lub ustanowionego na to cenzora, nie zbada jej i nie zatwierdzi bezpłatnie swoim podpisem, t. j. dopóki nie uzna, że książka ta nie zawiera nic przeciwnego wierze i prawidłom moralności chrześcjańskiej. Nakazał nadto, aby w razie przeciwnym książka została zabraną i publicznie spaloną, aby drukarz i autor byli skazani na karę 100 dukatów, pozbawieni według okoliczności praw swoich przez rok, a jeżeliby byli nieposłusznemi, lub powtórnie to samo uczynili, mają być względem nich środki surowsze przedsięwzięte (*Sept.*, c. 3 *de Libr. prohib.* V 4). Sobór trydencki oparł się na tym dekrecie, i także najsurowiej zabronił drukowania i sprzedawania książek w przedmiotach religijnych, nie oznaczonych imieniem autora, jeżeli pierwej nie były ocenzurowane i aprobowane przez władzę duchowną, która za to żadnej opłaty żądać nie może (Conc. trid. ses. 4 decr. de edit. et usu scrip.) Rozporządzenia soboru trydenckiego i laterańskiego, wyżej przywiedzione, przyjęte zostały i rozwinięte w „przepisach o książkach zakazanych,“ które przedstawiła sodorowi wybrana przez ojców komisja, a zatwierdził Pius IV i dodał, że rękopis dzieł przeznaczonych do druku, ręką autora podpisany, powinien być cenzorowi złożony; że ci, coby w obieg puszczali egzemplarze książek zakazanych, będą ulegali karom takim, jak i drukarze; że w drukarniach, księgarniach i czytelniach mają być zawsze kompletne katalogi dzieł, z nazwiskami autorów, do dyspozycji wizytatorów biskupich; że przy spadkach i sprzedaży książek będą tymże wizytatorom przedstawiane takież katalogi, pierwej nim spadkobiercy używać poczną książek, pożyczać ich, lub ich innym odstępować (Conncil. trid. Append. reg. X de libris prohib. reg. 10). W następstwie tych prawodawczych rozporządzeń Papież Pius V (1566) ustanowił w Rzymie, jako najwyższy dla całego Kościoła trybunał cenzury, kongregację Indeksu (*Coegregqtio Indicis;* ob. Kongregacje kardynalskie), którą Sykstus V ostatecznie uorganizował. Tak więc obowiązek autorów poddawania cenzurze kościelnej książek, mających związek z wiarą, moralnością, liturgją i karnością Kościoła, *quo sve libros de rebus sacris*, według wyrażenia soboru tryd., jako też obowiązek władz duchownych zbadania jak najrychlej

i bezpłatnie, oraz zaaprobowania, albo oddania *ad emendandum*, spoczywają nietylko na ogólnych zasadach Kościoła, ale i na szczegółowych prawach przez Kościół postanowionych, od których żaden biskup i żaden katolik uchylić się nie może. Biskupi jednak dzisiaj nie mogą skutecznie tego obowiązku spełniać i zapobiegać książkom bezbożnym, niemoralnym i niebezpiecznym, jeżeli ich w tém władza świecka nie wspiera. U nas książki o religijnych przedmiotach traktujące, przed poddaniem cenzurze rządowej, winny uzyskać aprobację władzy duchownej. Toż samo w Austrji przepisuje prawo z r. 1814. W Bawarji konkordat z r. 1817 zastrzegł, że na przedstawienie biskupów rząd wstrzymywać będzie obieg książek nieaprobowanych. We Francji prawa, organicznemi zwane, i stanowiące rządowy dodatek do konkordatu z r. 1801, uznają cenzurę kościelną względem książek kościelnych, modlitw i katechizmów. Gdzie prawa świeckie nie przychodzą biskupom w pomoc, tam oni ponawianiem ostrzeżeń zobowiązują sumienia wiernych do tego, aby nie kupowali, nie trzymali u siebie i nie czytali książek i dzienników, przez biskupa uznanych za szkodliwe wierze i moralności katolickiej.

(*Permaneder*). *X. A. S.*

Cenzury kościelne. Pod nązwą *cenzura* spotykamy dwa pojęcia w prawie kościelném. Jedno oznacza wskazanie, czy nauka jaka zgodna jest lub niezgodna z podawanemi przez Kościół prawdami i zasadami, zkąd wypływa cenzurowanie pism i książek publicznie ogłaszanych (ob. art poprzedni). W drugiém pojęciu cenzurą nazywa się kara kościelna, duchowna, mająca na celu poprawę duszy, wymierzana na chrześcjan upornych, przez władzę kościelną, za znaczne przekroczenie, i pozbawiająca ich używania niektórych dóbr duchownych Kościoła; i o takich cenzurach tutaj jest mowa. § I. Początek; nazwa; przyczyny. Władza związywania i rozwiązywania, czyli władza kluczów, jaką Kościół od J. Chrystusa otrzymał, zawiera w sobie konieczne prawo wyrzekania cenzur, bo gdy Kościół jest społeczeństwem duchowném, potrzebuje koniecznie, dla utrzymania u siebie dobrego porządku, karać własnemi karami (t. j. odpowiedniemi naturze swojej, a więc duchownemi) tych z pomiędzy swoich członków, którzy spokojność jego zakłócają i społeczność osłabiają. To też sam Zbawiciel zalecił używanie tego środka karnego, jaki cenzurami zowiemy, wtedy gdy wyrzekł: „Jeśliby Kościoła nie usłuchał, niech ci będzie jako poganin i celnik (Mat. 18, 17)," a Apostołowie zlecenie to w wykonanie wprowadzili (jak św. Paweł, który i sam cenzurami karał i karać nakazywał (I, Cor. 5, 9. II Thess. 3, 14). Kościół zaś za tak potrzebne dla siebie i pożyteczne cenzury uważa, że sobór trydencki nazwał je *nervus ecclesiasticae disciplinae* (Conc. Trid. ses. 25 c. 3 de ref.). Innocenty III mówi, że władza Kościoła byłaby niedoskonałą, gdyby karami znaglać nie mogła do zachowywania praw swoich (C. *Pastoralis* 28 de Off. jud. deleg. X. lib. 1 tit. 29). Nazwę cenzury przyjął Kościół ze świeckiej organizacji państwa Rzymskiego, gdzie urzędnicy, cenzorami zwani, przestrzegali moralności i poprawy obyczajów. Kara przez nich dotykająca obywateli zwała się cenzurą, a zależała na pozbawieniu godności, lub niektórych praw stanu. Dla uwydatnienia cenzury, prawo kanoniczne nazywa ją jeszcze: *canonica districtio: districta ultio, canonica poena, gladius spiritualis, felix mucro, poena medicinalis, ferrum putridas carnes separans.* Ponieważ cenzury pozbawiają chrześcjan używa-

nia niektórych dóbr duchownych, i dotykają albo indywidualnie tylko, odejmując korzystanie z dóbr wspólnych wszystkim, lub z praw urzędu duchownego, albo też ogólnie wraz z innymi pozbawiają całą część społeczeństwa kościelnego, używania pewnych praw i korzyści duchownych, przeto rozróżniają się i dzielą na trzy gatunki, mianowicie na: 1) *klątwę* czyli ekskomunikę, która indywidualnie dotykać może każdego wiernego, duchownego i zakonnika; 2) *suspensę*, która tylko kapłanów i zakonników, jako urzędy duchowne posiadających, dotyka, i 3) *interdykt*, którym karana jest część społeczeństwa kościelnego, a skutkiem tego obejmuje nietylko wszystkie osoby, t. j. wiernych, duchownych i zakonników, ale i miejsca. Ob. Klątwa, Suspensa, Interdykt. Że pojęcie ogólne cenzury zawiera w sobie wszystkie te trzy szczegółowe kary, orzekł Innocenty III Pap. w tych słowach: *Quaerenti quid per censuram ecclesiasticam debeat intelligi, cum hujusmodi clausulam in nostris litteris apponimus, respondemus, quod per eam non solum interdicti, sed et suspensionis et excommunicationis sententia valeat intelligi* (Cap. *Quaerenti*, 20 de Verbor. signif. X 5, 40). Oprócz rozróżnienia powyższego cenzur pomiędzy sobą, różnią się one jeszcze od innych kar kościelnych tém, że cenzury, jako kary czysto duchowne, ubocznie tylko mogą doczesne skutki wywierać, t. j. że wprost pozbawiają dóbr duchownych, a dopiero skutkiem tego materjalną szkodę lub przykrość przynoszą; np. kapłan zasuspendowany od ołtarza traci stydendjum mszalne; tymczasem inne kary kościelne, jak *złożenie*, *degradacja* i t. p. pozbawiają urzędów i godności, a więc i przywiązanych do nich dochodów czyli beneficjów. Nadto, druga bardzo ważna różnica na tém zależy, że gdy cenzury są karami leczącemi, *poena medicinalis*, czyli mającemi na celu poprawę tylko błądzącego (Innocen. IV C. *Cum medicinalis* 1 de Senten. excom. in6-o, 5, 11), inne kary nie poprawczy, ale czysto karny mają charakter, i dla tego nazywają się *poenae vindicativae*. Ztąd cenzurami dotykają się ci tylko, o których poprawie jest jeszcze nadzieja, na zupełnie zaś niepoprawnych wymierzają się one tylko wyjątkowo; ztąd także nie wolno jest cenzurą karać, bez poprzedniego upomnienia winnego, aby się poprawił, co przy wymierzaniu kar innych nie jest potrzebne. Ponieważ cenzura jest pozbawieniem niektórych dóbr duchownych, przeto rozciągać się może tylko do osób podległych Kościołowi, t. j. do wiernych; niewiernych bowiem i nieochrzczonych nie może pozbawiać dóbr duchownych, skoro ich oni nie posiadają. Że zaś cenzury zaliczają się do kar najcięższych, bo pozbawiają chrześcjanina najdroższych dla jego duszy rzeczy, przeto wymierzane być mogą tylko za przekroczenie ważne i ciężkie, spełnione zewnętrznie i dokonane w połączeniu z uporczywością. Dla tego czyny jakkolwiek prawu przeciwne, ale nie będące grzechem ciężkim, nie mogą być karane cenzurami; owszem, to co od grzechu wymawia, osłania też i od cenzur (C. *Sacris* 5 *de His quae vi.* X 1, 40); za małe przekroczenie nie wolno cenzur wymierzać (C. *Nullus* 42, C. *Nemo* 41, cs. 11, q 3; *Conc. Trid.* ses. 25 c. 3 *de ref*). Przewinienie śmiertelne, ale myślą tylko lub pragnieniem, nie zaś zewnętrznym uczynkiem, także cenzurą karane być nie może (C. 20 *Contulisti* cs. 2 q 5; C. *Tua nos* 34 de Simonia X 5, 3). Sam tylko ten wpada w cenzurę, kto osobiście występku ciężkiego dokonał (arg. C. *Perpetuo* 1 de Elect. in 6-o, 1, 6; C. *Pro humani* 1 de Homicid. in 6-o, 5, 4), a więc ci, co nakazywali, ra-

dzili, pozwolili występku takiego dokonać, wolni są od cenzur, chybaby prawo i do nich wyraźnie rozciągnęło te kary; a w takim razie ulegaliby tym karom, chociażby ich rozkazy, rady i pozwolenia skutku nie osiągnęły. Jednakże od prawa, rozciągającego cenzury tylko na samych sprawców występku, wyjmują się wypadki, w których kara interdyktu ma zastosowanie, o czém ob. Interdykt. Ponieważ cenzury są karami poprawczemi i wymagają poprzedniego upomnienia, przeto ci tylko na nie skazywani być mogą, na których upomnienie nie skutkowało, którzy trwają w złem i są uporni, (*contumax.*) Wreszcie, gdy cenzury są karami ciężkiemi, wymierzać ich nie można na tych, co tylko są podejrzani o ciężki występek, lecz potrzeba, aby byli przekonani należytemi dowodami lub oczywistością (*notorietas*) czynu.—§ **2** Podział. Oprócz wymienionych wyżej gatunków cenzur, t. j. klątwy, suspensy i interdyktu, dzielą się jeszcze cenzury według sposobu, w jaki wymierzane bywają, na cenzury *a jure* i *ab homine*, tudzież na cenzury *latae sententiae* i *ferendae sententiae*. *A jure* nazywają się te cenzury, jakie prawo postanowiło, czyli jakie oznaczone zostały kanonami i konstytucjami papiezkiemi, jako stała kara pewnych określonych występków; *ab homine* zaś są te cenzury, jakie sędzia sam wymierza na winnego, gdy prawo albo nie oznaczyło kary, albo jej określenie sędziemu pozostawiło. Tak jedne jak i drugie mogą być albo *latae sententiae*, nazwane także *ipso facto* dla tego, że prawo lub sędzia chce, aby w nie popadał winny przez sam czyn spełnienia występku, tak że od chwili, w której występku dokonał, jest i powinien się uważać za obciążonego cenzurą, nie czekając żadnego wyroku, któryby ją wymierzał; albo też mogą być *wyrokowe* (*ferendae sententiae*), inaczej zwane *pogróżkowe*, (*comminatoriae*), gdyż poczynają obowiązywać dopiero od zapadnięcia wyroku, jaki je wymierza, a nie od chwili spełnienia występku. Czy zaś jaka cenzura w danym razie jest *latae*, czy *ferendae sententiae*, poznaje się z wyrażenia prawa. Jest *latae sententiae*, gdy prawodawca wyraża się w czasie przeszłym lub teraźniejszym, np. *excommunicavimus*, *interdicitur;* gdy dodaje wyrażenia *ipso jure*, *ipso facto*; lub gdy używa sposobu mówienia rozkazującego, np. *maneat interdictus;* jest zaś *ferendae sententiae*, gdy prawodawca używa czasu przyszłego, np. *excommunicabitur*; gdy wyraża życzenie, np. *excommunicetur*; lub groźbę, np. *sub poena excommunicationis*. Dzielą się jeszcze cenzury na ważne i nieważne (*validae et invalidae)*, słuszne i niesłuszne, czyli nieprawne (*justae et injustae*, *seu illicitae*), które to nazwy same z siebie są dosyć jasne; oraz na rezerwowane i nierezerwowane (*reservatae et non reservatae*), t. j. takie, od których zwolnienie przełożony sam sobie zostawił i zastrzegł, i takie, które mogą być przez jego podwładnych znoszone i usuwane.—§ **3** Przełożony, wymierzający karę cenzur, powinien posiadać odpowiednią władzę duchowną, gdyż prawo karania cenzurami jest wypływem władzy kluczów Piotrowych. Ztąd żaden człowiek świecki (*laicus)* nie może cenzurami karać, i prawo to wyłącznie służy ministrom Kościoła, jako juryzdykcję duchowną posiadającym. W całym Kościele tylko Papież i działające w jego imieniu kongregacje kardynałów, oraz sobory powszechne mają prawo wymierzania cenzur. Inni przełożeni duchowni mają je tylko w zakresie miejsc, nad któremi się rozciąga ich władza. Legaci apostolscy i nuncjusze mogą karać cenzurami w tych krajach, względem których spełniają obowiązki swego urzędu (C. *Novit*

7 de Off. legati X 1, 30). Patrjarchowie i arcybiskupi, oprócz prawa, jakie im służy względem djecezji, których są biskupami, mogą jeszcze w czasie wizytowania swych metropolji i patrjarchatów, oraz w drodze apelacji karać cenzurami podwładnych sufraganów swoich (C. *Venerabilibus* 7 de Sent. excomm. in VI 5, 11). Biskupi w djecezjach swoich, nawet niekonsekrowani, ale już przez Papieża zatwierdzeni (C. *Transmissum* 15 de Elect. X 1, 6), wikarjusze jeneralni względem podwładnych swojego biskupa (Comm. ex cap. *Romanam* 3 de appell. in VI 2, 15, et C. *Non putamus* 2 de Consuet. in VI, 1, 4), generałowie, prowincjałowie i miejscowi przełożeni klasztorów, względem swych podwładnych (C. *Quum in ecclesiis* 10 de Majorit. et obed. X 1, 33) mają prawo wymierzania kary cenzur kościelnych. Służy to prawo także kongregacjom zakonnym, synodom prowincjonalnym, kapitułom prowincjonalnym niektórych zakonów, kapitułom katedralnym, podczas wakującej stolicy biskupiej, dopóki wikarjusza nie wybiorą, a następnie samemu wikarjuszowi kapitularnemu (administratorowi; C. *Quum olim* II de Majorit. et obed. X 1, 33) i wreszcie wszystkim, którym ono szczególnym przywilejem nadane zostało. Proboszczowie wcale nie mają prawa karać cenzurami, gdyż juryzdykcji zewnętrznej (*fori externi*) nie posiadają. Ci zaś przełożeni, którym przysługuje zewnętrzna, czyli sądowa juryzdykcja, mogą cenzury wymierzać tylko na swoich podwładnych. Dla tego biskup kapłana obcej djecezji cenzurą karać nie może, wyjąwszy tylko, gdyby występek popełnił w jego djecezji (C. *Licet* 10 *de Foro compet*. X 2, 2). Biskup może delegować władzę karania cenzurami, ale delegowany winien ściśle się trzymać granic delegacji i przestąpić jej skutecznie nie może; ustaje zaś ona wraz ze śmiercią delegującego, lub z ustąpieniem jego z urzędu.— § 4 Forma. Stosownie do rodzaju cenzur zmieniają się formalności używane, przy ich wyrzekaniu obowiązujące, a z tych jedne należą do samej istoty rzeczy, i pominięcie ich sprowadza nieważność cenzur, drugie zaś są dodatkowe, bez których nie wolno wprawdzie cenzury wymierzać, ale gdy już wymierzoną zostanie, będzie ważną. Formalności zaś te, albo się odnoszą do upomnienia kanonicznego, które winno cenzurę poprzedzać, albo do wyroku cenzury. Co do pierwszego, ob. Upomnienie kanoniczne; co zaś do drugiego, t. j. do samego wyroku cenzury, jest on albo na cenzurę *skazujący* (*sententia condemnatoria*), albo cenzurę *oznajmujący* (*sent. declaratoria*). Wydaje sędzia wyrok *skazujący* w cenzurach *a jure latae sententiae* i w cenzurach *ab homine*, to jest karze cenzurą dla tego, albo że prawo już oznaczyło na jakieś przewinienie karę cenzury, na którą trzeba skazać winnego, albo że kary wcale nie oznaczyło, pozostawiając ją uznaniu sędziego. W obydwóch tych razach wyrok cenzury aby był ważnym, powinien być albo napisany, albo słowami wypowiedziany w ten sposób, iżby w nim wymienioną została osoba, występek i cenzura: inaczej ważnym nie będzie (Wyjątek stanowi suspensa *ex informata conscientia*, ob. Wyrok). Aby zaś był prawnie wydany, potrzeba zachować formalności przez Innocentego IV (c. *Quum medicinalis* 1 de Sentent. excom. in VI 5, 11) zastrzeżone, a mianowicie: wyrok ma być na piśmie, przyczyna cenzury ma być wyraźnie określona, w ciągu miesiąca egzemplarz tak spisanego wyroku doręczony być ma skazanemu, jeśli tego zażąda, o tém protokół spisany i pieczęcią opatrzony

być winien. Odstępujący od tych formalności sędzia, zasuspendowany jest *ipso facto* od wchodzenia do kościoła i pełnienia obowiązków kapłańskich *(divina officia)* przez miesiąc; skazany zaś na cenzurę, natychmiast winien być zwolniony. Gdyby sędzia wpadłszy w tę karę, na nią nie uważał i suspensy nie przestrzegał, staje się *irregularis*. Jednakże nie ulega żadnej karze sędzia, opuszczający te formalności z przyczyny naglącej. Biskupi także jej nie ulegają, bo o nich prawo karne wymaga szczegółowej wzmianki, której cit. C. *Medicinalis* nie zawiera (C. Quia periculosum 4 de Sentent. excom. in VI 5, 11). Nadto, przyczyna cenzury ma być nie ogólnie, ale w szczególności wyrażona, a wyrok podpisem sędziego, albo kogo innego w jego imieniu, oraz pieczęcią opatrzony; nawet w samém wyrokowaniu biskup może się kim innym zastąpić. Jeżeli cenzura jest *latae sententiae*, czyli *ipso facto incurrenda*, popadający w nią powinien jej na sumieniu, czyli *in foro interno* ulegać od chwili popełnienia przestępstwa; *in foro* zaś *externo* sędzia powinien wydać wyrok *oznajmiający* o wpadnięciu w cenzurę *(sent. declaratoria)*, nie wprzód jednak, aż winnego przed siebie zapozwie do objaśnienia, czy nie zachodzą okoliczności uwalniające go od cenzury. Jeżeli zaś cenzura jest *ferendae sententiae*, sędzia powinien przed wydaniem wyroku zapozwać winnego: jeżeli nie stanie, uznać go upornym, czyli na kontumację skazać i dowody przeciw niemu przekonywające zebrać; jeśli się zaś stawi, wysłuchać go, czy przyznawać czy zapierać będzie, i w miarę tego instrukcję sprawy przeprowadzić. Wyjątek tu stanowi *notorietas facti*, t. j. gdy przekroczenie jest jawne, w oczach sędziego spełnione.—§ **5** Nieważność. Nie ulegają cenzurze grzeszący z niewiadomości, lub braku rozwagi od grzechu uwalniających; albo też nie wiedzący, iż do takiego przekroczenia cenzura jest przywiązana; w takim bowiem razie nie ma uporu, więc nie może być i cenzury, która jest karą na upornych (C. *Apostolicae* 9 de Cleri. excom. X 5, 27). Bojaźń wielkiego złego lub nagląca i wielka konieczność wymawiają od cenzury, bo prawo kościelne nie obowiązuje z ciężką szkodą. Cenzura nieważnie wyrzeczona, żadnego skutku i znaczenia nie ma, jako nie istniejąca (Clem. 2 *de Senten. excom. et re judic.*; S. C. C. 15 Sept. 1800 et 24 Mart. 1753). Nieważną zaś jest cenzura wyrzeczona przez tego, kto władzy nie posiada, skutkiem albo pewnego jej przez prawo ograniczenia, albo zawieszenia przez wpadnięcie w cenzury, albo przez apelację ze strony winnego zaniesioną, przed wyrzeczeniem na niego cenzury, albo przez wymierzenie jej na niepodległego sobie. Nieważne także są cenzury, wyrzeczone z opuszczeniem istotnych form procesu, jak np. cytacji czyli przypozwania, jeżeli występek nie był notoryczny; lub niedopuszczenia winnego do obrony. Wreszcie, nieważne są cenzury dla braku przyczyny, jeśli np. żadna wina nie zachodziła; jeżeli sądownie wyrzeczono cenzurę wtedy, kiedy wina sądownie dowiedzioną nie została. Cenzura nieważna w ogóle nie obowiązuje *in foro interno*, to jest na sumieniu, a nawet *in foro externo*, jeżeli przyczyna nieważności jest publiczna, wyjąwszy wypadek, gdy formalnie cenzura przez właściwego sędziego wyrzeczoną została, ale bez dostatecznego udowodnienia winy; wtedy bowiem skazany powinien się *in foro externo* zachować jako ulegający cenzurze (C. *Sententia* 1, C. Cui est 46, ca. 11 q 3; C. *Venerabilibus* 7 de Sententia excommunicationis in VI 5, 11).

§ 6 Pogwałcenie cenzur ważnych sprowadza na gwałcących je, przez wykonywanie obowiązków kapłańskich, karę zwaną irregularitas (ob). Prócz tego, jeżeli nie uważający na cenzury i upomnieni gwałcić ich nie przestają, mogą być karani złożeniem z urzędu i utratą beneficjów (C. *Clerici* 3, C. *Latores* 4 de Cler. excom. X, 5, 27). Jeżeli zaś pogwałcona cenzura jest klątwa większa, i pogwałcenie nastąpiło przez odprawienie Mszy św., to winny *ipso jure* pozbawiony zostaje swego beneficjum, chociaż nie ma obowiązku opuszczać go przed wyrokiem oznajmującym, *sententia declaratoria* (C *Fraternitatis* 6 de Cler. excom. I *5, 27). Kary za pogwałcenie innym sposobem cenzur, t. j. nie przez sprawowanie obowiązków kapłańskich, wymienione są przy artt. o każdej z osobna cenzurze traktujących.—§ 7 Ustanie i zwolnienie. Cenzury wymierzone nie w charakterze poprawczym, ale czysto karnym, ustać mogą z upływem czasu, na jaki wymierzone zostały; lecz właściwie nazwane cenzury, t. j. poprawcze (*medicinales*), nie ustają ani skutkiem poprawy winnego (C. *Quum desideras* 15 C. *Quamvis* 58 de Sent. excom. X 5, 39), ani przez śmierć winnego, bo według C. *A nobis* 28 i c. *Sacris* 38 de Sent. excom. X (5, 39), zmarły w cenzurach, bez zwolnienia od nich, pozbawiony jest kościelnego pogrzebu; ani przez śmierć cenzurą karzącego, (C. *Pastoralis* 11 de Off. jud. ord. § *Praeterea* X 1, 31), ani przez ustanie prawa, lub rozporządzenia cenzurę naznaczającego. bo ono skutkuje tylko na wypadki przyszłe, ale wstecz nie działa, t. j. że na przyszłość ci, którzy takie przekroczenie popełnią, w cenzury nie wpadną. Jedyny przeto środek zniesienia cenzury, w charakterze poprawczym wyrzeczonej, jest *uwolnienie* (*absolutio*) przez przełożonego, t. j. tego, kto ją wymierzył, lub jego zwierzchnika, następcę, albo delegowanego. W szczególności zaś cenzury nierezerwowane, wyrzeczone przez samo prawo *ipso jure latae sententiae*, albo *ab homine*, ale ogólnym wyrokiem lub rozporządzeniem, nie wymieniającém nikogo, jeżeli o wpadnięciu w nie publicznie lub sądownie jeszcze nie wiadomo, czyli, jak kanoniści mówią: *nisi deductae sint ad forum contentiosum*, mogą być zwolnione *in foro interno*, przez każdego spowiednika, a to zwolnienie będzie miało i znaczenie zewnętrzne, t. j. *in foro externo*. Od jawnych tego rodzaju cenzur zwalnia *in foro externo* tylko właściwy sędzia, juryzdykcję posiadający. Lecz cenzury, szczegółowo wyrzeczone na pewną osobę, nie mogą być zwolnione, tylko przez tego, kto je wyrzekł, lub jego zwierzchnika, albo następcę, lub delegowanego (C. *Venerabilibus* 7 § *Sane* de Sent. excom. in VI 5, 11; C. *Prudentiam* 21 § *Caeterum* de Off. jud. deleg. X 1, 29; C. *Ad reprimendam* 8 de Off. jud. ord. X 1, 31; C. *Nuper* 29, C. *Sacro* 48 de Sent. excom. X 5, 39). Co do cenzur rezerwowanych, ob. Rezerwaty kościelne. Sposób zwolnienia od cenzur zależy tak od natury cenzury, jako też i od natury samego zwolnienia. Ogólnie biorąc, nie potrzeba udzielać go wyraźnemi słowy, dosyć jest okazać jakimbądź aktem, że się zwalnia; np. Papież zwalnia od klątwy tém samém, że wyklętemu daje beneficjum kościelne (S. C. C. 26 Apr. 1749). Formę uwolnienia czyli absolucji *in foro externo* zwyczaj i miejscowe przepisy każdego biskupstwa wskazują; *in foro* zaś *interno* absolucja ogólna jest przepisana w wyrazach, *ego te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis et interdicti in quantum possum et tu indiges*, do

której, przy szczegółowém z wiadomej jakiej cenzury uwolnieniu, dodaje się zwykle absolucja w wyrazach: *ego te absolvo a vinculo* np. *excommunicationis, quam incurristi propter* (wymienia się przyczyna) *et restituo te sacramentis Ecclesiae et communioni fidelium* (lub jeżeli była suspensa), *executioni tuorum ordinum et officiorum. In nomine Patris* etc. Ale przy uroczystém i publiczném zwalnianiu od cenzur, zachowaną być winna forma w Rytuale rzymskim przepisana. Oprócz wypadków, w których od rzeczywiście zaciągnionych cenzur dawaném bywa uwolnienie, udziela się ono niekiedy przez ostrożność tym, o których nie wiadomo, czy zostają w cenzurach; takie uwolnienie nazywa się *absolutio ad cautelam*, i zwykle daje je Stolica Apostolska w reskryptach swych na początku, zaczém przystąpi do wymienienia łask lub władzy, jakie reskryptem udziela, a otrzymaniu których mogłyby stać na przeszkodzie cenzury, jeżeli reskrypt, łaskę lub władzę otrzymujący, w takowychby się znajdował. Jest także uwolnienie od cenzur, zwane *ad reincidentiam*, zwalnia ono od cenzury wymierzonej za przekroczenia, ale pod tym warunkiem, że jeżeli uwolniony powtórnie toż samo wykroczenie popełni, lub warunku wskazanego nie zachowa, bez żadnego nowego wyroku znowu w tęż samą cenzurę popadnie. *X. A. S.*

Cenzury teologiczne. Przez cenzurę w teologji dogmatycznej rozumie się sąd o moralnej nieprzypuszczalności, czyli naganności jakiego zdania. Sąd ten od czysto naukowego, czyli raczej czysto logicznego oceniania nieprzypuszczalności jakiego zdania, tém się różni, iż cenzura teologiczna nietylko to wyraża, że bystry i znający rzecz swą myśliciel na zdanie godzić się nie może, lecz że nadto obstawanie za cenzurowaném zdaniem obraża wysokie i święte interesy, i że dla tego uważać to zdanie należy za wykroczenie przeciwko porządkowi moralnemu. Nie jest przeto cenzura teologiczna wyrazem tylko świadomości nieprawdy, ale nadto wyrazem sumienia (dictamen conscientiae). Rozumie się, że moralna naganność jakiego zdania presuponuje i naukową jego naganność, bo zdanie dostatecznie uzasadnione, dopóki ma za sobą tytuł prawdy przedmiotowej, nie może być samo w sobie uważane za naganne, skoro proste wyrzenie prawdy przedmiotowej samo w sobie zawsze jest czemś dobrem, bez względu czy przedmiot zdania dobry jest, czy zły. Pomimo tego jednak oba rodzaje naganności, co do formy różnią się zawsze pomiędzy sobą, nawet wówczas, kiedy, jak to ma miejsce w cenzurach *herezji* i *błędu*, pobudki jednej i drugiej naganności zdają się z sobą spływać w jedno. Bo jakkolwiek naganność może się znajdować w mniej lub więcej wyraźnej sprzeczności zdania jakiego z zasadami poznania, wszelako cenzura ma na uwadze nietylko logiczną tych zasad wartość, ale nadto tkwiącą w nich świętą i nietykalną ich godność. Jeżeli tedy wypowiada kto zdanie heretyckie, tedy w myśli cenzury zdanie to jest naganne nietylko dla tego, że wyraża coś niezawodnie fałszywego, ale przedewstkiém dla tego, że zadaje kłam powadze Boga i Kościoła. Ztąd objaśnia się, dla czego inne nauki, prócz teologji, nie znają cenzury. Ta wyłączna teologji w tym względzie właściwość ztąd wynika, że teologia jest właściwym i jedynie skutecznym sędzią życia moralnego; że ona tylko ma powołanie regulowania całego wyższego duchowego życia ludzkiego, tak w sferze jego my-

śli, jak i jego działalności; że ona jedynie ma dostateczne środki i prawidła do przeprowadzenia takiego regulowania z zupełną pewnością; i wreszcie, że ona zajmuje się nauczaniem i opieką prawd najświętszych i najważniejszych, tak ze względu na ich źródło, jak i na ich cel. Cenzury tedy swoje teologja wydaje ze względu na sprawę czci Bożej i zbawienia dusz; ponieważ jednak dla teologji i dla Kościoła w własnym ich interesie nie może być obojętną sfera także czysto rozumowa, przeto cenzuruje Kościół i nie takie tylko błędy, które przeciwią się słowu Bożemu, ale nadto i przeciwne rozumowi i prawu natury. Ażeby taki sąd, taka cenzura, miała swą moc obowiązującą dla drugich, powinna być w właściwy sposób wydana. Kompetencja zaś jest tu dwojaka: znającego się na rzeczy teologa i urzędowego sędziego. Pierwszą ma każdy teolog, w miarę swojej bystrości i nauki; drugą ma tylko nauczycielski urząd w Kościele. Cenzura przez teologów wydana, nazywa się naukową (doctrinalis); przez urząd kościelny wydana, autentyczną czyli sądową (authentica, judicialis). Naukowa cenzura nie ma wprawdzie znaczenia prawnego, nie mniej przeto w pewnych okolicznościach, ze względu na siłę argumentów i powagę teologa, może obowiązywać do odrzucenia cenzurowanej nauki. Ponieważ jednak taki sąd wydawać można na tej zasadzie, że cenzurujący przekonany jest, iż w sądzie swoim wypowiada myśl Kościoła, dostatecznie jasno wyrażoną i powszechnie uznaną, tedy taka cenzura naukowa nie będzie miała żadnego znaczenia, jeżeli można lub należy powątpiewać, czy Kościół ten sam miałby sąd, gdyby o kwestjonowanej doktrynie chciał orzekać. Cenzura teologów ważna jest zawsze jako przestroga, ściśle jednak rzecz biorąc, jest raczej dopiero kwalifikowaniem do cenzury autentycznej czyli sądowej nauczającego urzędu kościelnego. Cenzura przez najwyższy ten urząd w Kościele wyrzeczona, obowiązuje ściśle każdego wiernego do jej przyjęcia. Cenzura bowiem, w tym ostatnim razie, wyraża tu nietylko naganność jakiego zdania, ale jest jego autentyczną naganą i potępieniem (proscriptio, damnatio). Ztąd te cenzury, jako kategorycznie postawione, i bezwarunkowo pewne normy nietylko działania, lecz i myśli, nazywają się sądami dogmatycznemi (judicia dogmatica). Cenzury te odróżnić należy od zakazu głoszenia zdań jakich, ze względów dobra publicznego; zakaz taki bowiem nie jest właściwie sądem, ponieważ nic nie mówi o treści i formie zdania; nie jest też sądem dogmatycznym, ponieważ nie jest żadną normą dla myśli, ale tylko dla zachowania się zewnętrznego. Różni się też sąd dogmatyczny od definicji dogmatycznej, tak ze względu formy, jak i materji: def. dogmatyczna bowiem podaje jakie zdanie do wierzenia i nakazuje jego przyjęcie jako prawdę objawioną; sąd zaś dogmatyczny nakazuje tylko odrzucenie jakiego zdania. Wprawdzie każda definicja dogmatyczna zawiera w sobie pewną cenzurę (t. j. pewien *sąd dogmatyczny*), a mianowicie cenzurę *herezji* przeciwnego zdefinjowanemu zdania; i odwrotnie, cenzura *herezji* zawiera w sobie dogmatyczną definicję przeciwnego potępionemu zdania objawionego, jest nawet najsilniejszą formą definicji dogmatycznej; ponieważ jednak cenzura (sąd dogmatyczny) ma na względzie moralną naganność jakiego zdania, a ztąd do swej nagany może mieć inne pobudki, prócz bezpośredniego przeciwieństwa tego zdania z objawieniem, przeto poję-

cie jej rozciąga się jeszcze do wielu innych sądów (tak zwane *cenzury mniejsze*, censurae minores), które bynajmniej w sobie żadnej definicji dogmatycznej nie zawierają. Z definicją dogmatyczną to mają wszakże wspólnego cenzury, że rownież myśl ludzką regulują i ochraniają czystość wiary i jej panowania w życiu. W tém znaczeniu cenzury nazywają się *określeniami*, *wnioskami* i *dekretami wiary* (determinationes, conclusiones et decreta in materia fidei; tak nazywa Marcin V w bulli *Inter cunctas* cenzury na zdanie Wiklefa), a nawet *regułą wiary* (regula fidei; tak bulla *Unigenitus* w epist. episc. Galliae z 1728); bo jakkolwiek nie zawsze określają one wiarę bezpośrednio, lecz prostują nasze przekonania ze względu wiary. Cenzura autentyczna piętnuje zdanie ocenzurowane, jako *błędne* (propositio vitiosa), *przewrotne* (prava v. perversa), *niebezpieczne* (non tuta), *niezdrowe* (non sana), *niekatolickie* (non catholica), a zarazem objawia, że przyjęcie takiego zdania nie godzi się normalnym rozumem i zdrowém duchowém życiem wiernego. Niekiedy ogólne te cenzury nie są bliżej określone (jak w encyklice *Quanta cura* Piusa IV), albo też, choć są bliżej określone, nie do każdego pojedyńczego zdania w swém bliższém określeniu stosowane (jak w bulli *Unigenitus* Klemensa XI). Określone bliżej cenzury, tak zwane *notae*, objaśniają sposób, w jaki zdanie jakie jest przewrotne i niezdrowe, podają przeto formalną przyczynę, dla której zdanie jest naganne, a jego uznawanie niemoralne i grzeszne. Noty te podzielić się dają na dwie grupy: I) wprost i formalnie tyczących się myśli wypowiedzianej w zdaniu stanowczo i jasno; II) wprost tyczących się formy i sposobu wyrażenia zdania. Noty pierwszej grupy rozdzielają się znowu na trzy klasy, odpowiednio do przyczyny, dla jakiej zdanie jest uznane za naganne; przyczyną zaś tą może być: *A*) lekceważenie środków i reguł teologicznego poznania; *B)* lekceważenie dotkniętych w zdaniu świętych i szanownych przedmiotów; *C*) lekceważenie złych następstw i niebezpieczeństw, jakie dla własnego lub ogólnego szczęścia wynikają z uznania takiego zdania. Co do *A*), w uwagę wchodzi pewność nauki i źródło, z jakiego wypływa nauka w zdaniu cenzurowaném zaprzeczana (bezpośrednie i formalne objawienie zdania; wywód ze zdania objawionego za pomocą oczywistości rozumowej; nareszcie w ogóle jasne dowody, także z samej oczywistości rozumowej), jeżeli prawda niezawodnie jest *katolicką* (veritas catholica), cenzury zdań jej przeciwnych będą: *a*) *herezja* (haeresis), gdy przeciwne potępionemu zdanie jest wyraźnie prawdą objawioną (veritas catholica *divina*); *b*) *błąd* (error theologicus, czyli jak chce mieć zwyczaj mówienia, error in fide), o ile przeciwne potępionemu zdanie jest powszechnie uznanym wnioskiem z prawdy objawionej (veritas catholica *theologica*); *c*) *zdanie fałszywe* (propositio falsa), t. j. zaprzeczenie powszechnie przyjętej prawdy (veritas *pure catholica*). Przy mniejszej, ale w praktyce nader poważnej pewności o prawdzie religijnej, cenzury zdań jej przeciwnych będą: *a*) *zdanie bliskie herezji* (haeresi proxima), jeżeli moralnie pewném jest, że zdanie potępionemu przeciwne jest prawdą objawioną; *b*) *zdanie bliskie błędu* (pr. errori proxima), jeżeli moralnie pewną jest konieczność, z jaką zdanie potępionemu przeciwne, wypływa z prawdy objawionej; *c*) *lekkomyślna* (temeraria), gdy przewrotność zdania polega na lekceważeniu powag, podających prawdę dostatecznie ugruntowaną na nauce

Kościoła powszechnego. W ustach Kościoła potępiającego jakie zdanie, przez notę lekkomyślności rozumieć należy *lekkomyślność pozytywną* (temerarium positivum), t. j. przewrotną zaczepkę nauki dostatecznie uzasadnionej (teologowie definjują tę lekkomyślność, jako contradicens communi ss. Patrum doctrinae, aut constanti theologorum sententiae absque gravi rationis, vel auctoritatis fundamento). *Lekkomyślne negacyjnie zdanie* (tem. negativum) jest czysto lekkomyślne tylko twierdzenie, które samo w sobie (jeżeli z innemi nie łączy się niedostatkami) nie wywołuje odparcia ze strony Kościoła, ani też za ciężki grzech się uważa. Do noty *temeraria* zbliżone są noty: *zdanie nowe* (prop. nova) i *pobożne uszy obrażające* (piarum aurium offensiva), jakkolwiek niekiedy więcej te noty mają na względzie wyrażenie samo, niż sens. Ostatnia nota może się także odnosić do zdania przeczącego tylko *zdanie pobożne* (sent. pia t. j. apud pios et secundum spiritum pietatis probabilis), ale tylko wówczas, gdy przeczenie to szydzi z ducha tchnącego w tém zdaniu, lub z wzmiankowanych w niém przedmiotów świętych. Właściwie jednak nota piarum aur. off. oznacza brak należnego poszanowania względem rzeczy świętych, i dla tego należy do klassy *B*, w której noty cenzurowe odpowiadają przedmiotom, jakich Kościół swemi cenzurami broni przeciwko lekceważeniu. Przedmiotami temi są: głównie Bóg, dalej święci i Kościół, a także pojedyńcze stany, lub instytucje kościelne i władza świecka. Ogólnie charakteryzują się tu zdania cenzurowane wyrażeniem: *zdanie krzywdzące* (prop. injuriosa), lub łagodniej: *z l. obrażające pobożne uszy* (piar. aur. off.) Główniejsze zaś szczegółowe tej klasy noty są: w odniesieniu do Boga: *zd. bluźniercze*, *bezbożne*, *ubliżające czci Bożej* (blasphema, impia. divinae pietati derogans); w odniesieniu do Kościoła: *krzywdzące Kościół*, lub *praktyce i zwyczajowi Kościoła przeciwne*, lub *karności kościelnej ubliżające*, *juryzdykcji kościelnej szkodliwe* (injuriosa ecclesiae, v. praxi et usui eccl., v. disciplinae ecclesiasticae derogans, jurisdictionis eccl. laesiva). Tu też mogą zaliczać się cenzury: *schismatica* i *seditiosa*, chociaż wyrażają one więcej skutek, jaki owe zdania mogą wywołać, nie zaś samą tylko pogardę kościelnej lub politycznej władzy. Co do *C*, ogólną formą tej klasy jest *zd. niebezpieczne* (pr. periculosa), lub silniej jeszcze *zd. zgubne* (perniciosa), t. j. niechybnie wielką szkodę sprowadzające. Szczegółowe noty są tu: *zd. niebezpieczne*, lub *niepewne w wierze* (peric. v. non tuta in fide), silniejsza *zd. wywracające wiarę* (subversiva fidei), lżejsza zaś, *zd. nie bezpieczne* (non tuta); *zd. niebezpieczne w moralności* (per. in moribus), lub *gorszące*, (scandalosa), *w praktyce zgubne* (in praxi pernic). Jeżeli niebezpieczeństwo zagraża nietylko życiu moralnemu jednostek, ale i publicznemu porządkowi, cenzura wówczas przybiera noty: *zd. odszczepieńcze* (schismatica), *prowadzące do odszcz.* (inducens in sch.), lub *wywracające porządek hierarchiczny* (eversiva ordinis hierarchici), *zd. zwalniające karność kościelną* (relaxativum disciplinae eccl.), *buntownicze* (seditiosa), *wywracające porządek publiczny* (eversiva ordinis publ.) Druga grupa cenzur (II) za ogólną formę ma *zd. źle brzmiące* (prop. male sonans). Ogólna ta nota używaną bywa także jako szczegółowa, gdy zdanie przez odstąpienie od kościelnego sposobu wyrażania się zaciemnia prawdę, lub błąd nasuwa. Ze względu na sposób uwodzenia, nazywa się *zd. pod-*

chwytliwe (pr. captiosa), gdy w niém umyślna jest dwuznaczność; *zd. oszukujące prostaczków* (simplicium seductiva), gdy pod pozorem dobra błąd nasuwa. Ze względu na naturę błędu w zdaniu ukrytego, nazywa się *zd. tchnące herezją*, lub *błędem* (haeresim *v.* errorem sapiens), jeżeli herezja lub błąd już niejako ze zdania przegląda; nazywa się zaś *zd. podejrzane o herezję*, lub *o błąd* (de haeresi *v.* de errore suspecta), jeśli zamierzona w zdaniu herezja, lub błąd, jest więcej tylko domniemywane. Ze względu na rażący sposób wyrażenia, nazywa się *zd. obrażające pobożne uszy*, lub *gorszące*, w znaczeniu, że bezecne wyrażenie właśnie z powodu złego ztąd przykładu, jaki z niego wypływa, jest naganione. W dawniejszych teologach XVI i XVII w. znaczenie tych not cenzurowych nie było jeszcze tak ustalone, jak je tu podaliśmy, a jak wyrobiło się dopiero z czasem; ale i dziś jeszcze z natury rzeczy niektóre z tych not zachodzą jedna na drugą. Co do kolei, ze względu na ich ciężkość, idą one po sobie w tym porządku (podług konstytucji Auctorem fidei): falsa, captiosa.., temeraria, scandalosa, perniciosa, injuriosa in ecclesiam, in Deum, impia, erronea, haeretica. Dla dokładniejszego zbadania tego przedmiotu należy udać się do dawniejszej literatury teologicznej, która, od czasu potępienia Bajusa, ma dosyć o tém prac obszernych. Główném tu dziełem jest Scrutinium doctrinarum *Antoniego de Panormo* (wyd. w Rzymie, w końcu XVII w.). Scholastycy, jak Bannez, Salmanticenses, Canus, Suaréz, Lugo, Ripalda, Viva, rozbierają naukę o cenzurach w traktacie *de fide*, opierając się w niej na św. Tomaszu (Summa, 2. 2 q. 19 a. 2). *Montagne*, De censuris seu notis theologicis (in Appendice do *Tournely* Cursus Theol., przedruk. w Migne'a Curs. theol. t. 1), i *Gautier* (jezuita koloński XVIII w.), Prodromus ad theol. dogm. (przedr. w *Zaccaria*, Thesaurus theol. t. 1), tém się zalecają, że w tej materji spożytkowali dobrze wszystkie prace poprzedników i dyskusje uczonych, prowadzone z powodu sporów jansenistowskich. Cf. *Scheeben*, Die theol. Censuren, w Katoliku moguntckim r. 1869. z. Marc. i Kwietn. *N.*

Ceolfrid, opat z Weremouth-Jarrow, ur. r. 643, pochodził z szlacheckiego rodu anglo-saksońskiego, krewny Benneta Biskopa (ob.), oddał wielkie usługi kościołowi angielskiemu. Przebywał jakiś czas w klasztorze Canterbury, potém odbył pielgrzymkę do Rzymu pod duchowném przewodnictwem Benneta, którego był wiernym współpracownikiem od pierwszych chwil założenia opactwa Weremouth. Bennet mianował go opatem opactwa Jarrow, które sam założył, a na krótki czas przed swoją śmiercią (690 r.) powierzył mu zarząd klasztoru Weremouth; tym sposobem C. został przełożonym nad obu klasztorami; w gorliwości i poświęceniu naśladował swego mistrza. Zakupił posiadłości dla swoich klasztorów, które w chwili jego śmierci liczyły 600 zakonników, pobudował kaplicę, posprawiał święte naczynia, pomnożył bibljoteki, podtrzymywał pomiędzy braćmi zamiłowanie do pracy ręcznej i smak do sztuk, czego dowodem, że Naitan, król Piktów, brał od niego robotników do budowania kościoła. Staraniem swoim skłonił wielu duchownych bretońskich do przyjęcia rachunku rzymskiego w oznaczeniu Wielkanocy (ob. Anglosaksonowie), w czém wielką pomocą był mu pobożny i uczony opat Adamnan z klasztoru Hey (ob. II 94 not.). Pomiędzy r. 714 i 715 Naitan, król Piktów, chcąc przyjąć także obyczaj rzymski, wyprawił poselstwo do Ceol-

frida, prosząc go o objaśnienie co do uroczystości wielkanocnej i tonsury. List Ceolfrida, z tego powodu napisany, jedyne jego pozostałe pismo, zachował jego wychowaniec Beda w swej Historji kościelnej. List ten, dający dokładne objaśnienie w żądanych przedmiotach, świadczący o wielkiej erudycji biblijnej i świeckiej, oraz słodyczy i dojrzałości sądu autora, tak silnie podziałał na króla, że ten w pobożném uniesieniu ukląkł w obec dygnitarzy swego państwa i rozkazał obchodzić wielkanoc w swojém królestwie podług zwyczaju rzymskiego. C. pragnął zakończyć dni swoje przy grobie śś. Apostołów w Rzymie. Wybrał się w podróż w 74 roku życia, lecz zachorował w Langres i tam um. 25 Września 716 roku. Cf. Żywoty pierwszych opatów klasztoru Weremouth przez Bedę, ap. *Mabillon.* Acta O. S. B. saec. II p. 1001; *Beda*, Hist. Angl. V 22, *Bolland.* ad 25 Sept.; *Schrödl*, Erstes Jahrhundert der engl. Kirche. (*Schrödl*). *X. W. M.*

Ceparanus (v. de Ceparano) Tomasz, zak. św. Franciszka, ok. r. 1245 otrzymawszy od Krescencjusza, ówczesnego jenerała franciszkanów, polecenie napisania żywotu ś. Franciszka z Assyżu, z opowiadania braci ułożył księgę p. t. *Legenda aurea* (v. *antiqua*) *s. Francisci.* Zamierzył on w niej zebrać słowa i czyny św. Franciszka, odnoszące się do objaśnienia reguły. Legendę tę wydał Filip Bosquierius (p. t. *Speculum vitae s. Francisci et sociorum ejus*, Coloniae 1623); Bernard (v. Bernardyn) de Bessa skrócił, a św. Bonawentura wygładził. Cf. *s. Antonini* Summa historialis, tit. 24 c. 9 n. 4. *X. W. K.*

Cepari Wirgiljusz, włoch, jezuita, ur. 1564 r. w Panicale, blizko jeziora Perugia; wykładał język hebr. w kolegjum rzym., teologję na uniw. w Padwie i Parmie, kazywał po główniejszych miastach włoskich, zarządzał kolegjami we Florencji i Rzymie. † w Rzymie 1631 r. Będąc prokuratorem o kanonizację śś. Ignacego Loj., Franciszka Borg., Magdaleny de Pazzis, bł. Aloizego Gonz., Stanisława Kost., wwiel. Józefa Anchiety, Rodulfa Aquavivy i kard. Bellarmina, ułożył *Directorium canonizationis sanctorum* w 10 księgach; powołuje się na to dzieło Benedykt XIV (De servor. Dei beatif. l. 2 c. 2 et 40) i pewną mu powagę przyznaje. Będąc jeszcze studentem teologji w Rzymie, począł pisać żywot swego kolegi Aloizego Gonzagi (ap. *Bolland.* 21 Jun.), wydany pierwszy raz w Rzymie 1606 r. (*Vita del B. Luigi Gonzaga)*, na pol. przełożył ks. Szymon Wysocki (Żywot bł. Aloizego albo Ludwika Gonzagi Soc. J., Kraków 1609, 8-o str. 511); znacznie potém przerobiony r. 1630 (wyd. w Piacenza t. r.). Najlepsze wydanie przez O. Boero (*Della vita di San Luigi G.*, Roma 1862), który miał pod ręką egzemplarz z r. 1630, opatrzony dopiskami autora. Boero dodał jeszcze uwagi z dzieła Andrzeja Budrioli, † po r. 1756 (*Delle grazie di S. Luigi G. approvate per miracolese*, Padova 1756), pisma ś. Aloizego i inne dokumenty. C. pisał jeszcze żywoty: ś. Stanisława Kostki, przechowany podobno tylko w przekładzie francuzkim (*Vie de S. Stanislas K. trad de l'ital. par M. Calpin, expenitencier du Pape*, nouv. ed. Paris 1816); *Jana Berchmanns*, jezuity, flamandczyka (Roma 1627 wyd. Boero, ibid. 1865); Franciszka Borgii (Roma 1624); ś. Franciszki rzymianki (Roma 1641 4-o, także po łac. ap. *Bolland.* Acta SS. 9 Mart.); ś. Marji Magdaleny de Pazzis (Roma 1669 4-o, po łac. ap. *Bolland.* op. c. 25 Mai). Ks. Prau (P***), wikarjusz jeneralny z Evreux, przełożył z Bollandystów na franc.

Cepari'ego dwa ostatnie żywoty (Vie de Ste Française Romaine... avec son *Traité de l'Enfer*, Clermont-Ferrand 1841; 2 v. Vie de St. Marie Magd. de Pazzi, ib. 1846 2 v., 1854, 1860, 1861, 1862). Cf. *Bolland.* 21 Jun. i 25 Maii.

Cerasies, hebr. *szfifon* (Gen 49, 17), u późniejszych pisarzy *cefa* (Isai 14, 29), częściej *cifeoni* (Prov. 23, 32. Isai 11, 8. 59, 5); Wulgata raz tylko (w *Gen.* l. c.) tłumaczy *cerastes*, w innych miejscach *regulus.*; 70 opuścili ten wyraz w Gen. l. c., a zamiast: *coluber in via, cerastes in semita*, przełożyli: *wąż na drodze, zaczajony na ścieżce;* zresztą tłumaczą przez ἀσπίς (Isai 11, 8. 14, 29), βασιλίσκος (Isai. 59, 5) i κεράστης (Prov. 23, 32. W przekładzie Wujka: *Prov.* l. c. *żmija*, w *Gen.* l. c. tak samo, a we wszystkich miejscach Izajasza: *bazyliszek).* Według powszechnego rozumienia ma to być żmija rogata (*Coluber cornutus*, v. *Coluber cerastes)*, znana pod nazwą *bazyliszka* (βασιλίσκος, *regulus*) u Greków i Rzymian, o której bajecznie mniemano, że samém spojrzeniem zabija swoją ofiarę. Żmija ta ma się jeszcze znajdować w Egipcie i na Synaickim półwyspie: jest koloru brunatno-żółtego z wierzchu, od grzbietu do końca ogona nacentkowana brunatnemi plamami. Na spłaszczonym łbie nie ma żadnych plam, pod spodem jest pięknego koloru perłowego, ogon wpada w kolor żółty. Nad każdą z górnych powiek wznosi się sztywny rożek, przy osadzie obwiedziony podobnym do korony pierścieniem z łuski. Z powodu zapewne tego pierścienia nazwaną została ta żmija królewską (basiliskos). Ze szczęki górnej wystają dwa zęby z pęcherzykami jad zawierającemi, a że dolna szczęka jest węższą od górnej, przeto zęby wspomniane pozostają bez żadnej osłony. W Egipcie mają tego bazyliszka za bardzo niebezpiecznego: od ukąszenia bowiem jego podobno człowiek, a nawet wielbłąd, w godzinę umiera. Długość jego dochodzi do półtory stopy, grubość na cal blizko. Na ofiarę swoją zaczaja się w jamach i na ścieżkach. W Palestynie i Syrji są podobnego nieco koloru węże (el-bachah), t. j. dmuchające, syczące, z ciemnobrunatnemi centkami na łbie, długie 3—3½ stóp, cienkie jak mały palec, lecz nie kąsają, tylko wypluwają swój jad na nadchodzącego nieprzyjaciela. Ob. *Furrer* w Bibel-Lexicon, wyd. D. Daniel Schenkel. *X. W. K.*

Cerceau Jan Antoni du, znakomity poeta, ur. w Paryżu 12 Listopada 1670; nauki odbywał u jezuitów i do nich wstąpił 1688 r., zdolny pedagog. Był guwernerem młodego Ludwika Franc. Bourbon, księcia Conti. Rodzice długo nie pozwalali młodzieńcowi brać broni do ręki, a gdy dostał w końcu od nich pożądaną strzelbę, bawiąc się nieostrożnie, zabił swego guwernera 1730 r. C. w poezjach łacińskich naśladował Wirgiljusza i Terencjusza. Pisał po franc. i łac. Do piękniejszych łacińskich należą: *Balthasar, paraphrasis poetica in cap. V Danielis* (Rotomagi 1695); parafraza pieśni *Dies irae*, psalmów niektórych; *Filius prodigus*; *Omnia vanitas praeter amare Deum* etc. w jego *Carmina* (Paris 1705, 12-o). O poezjach jego franc. i innych pismach, ob. *De Backer*, Biblioth. d. écriv. d. l. comp. d. J. 2-e ed. I 1165. *X. W. K.*

Cerda de la. **I.** Jan Ludwik, filolog, jezuita, ur. w Toledo ok. r. 1560, † w Madrycie 1643. Wydał i komentarzem objaśnił *P. Virgilii Maronis* Bucolica et Georgica (Madriti 1608), *Aeneidos ll. VI* (ib. 1613), lib. VII—XII (Lugduni 1617 f.) i *Q. Septimii Florentis Tertulliani* Opera (Paris 1624—30 2 v. f.). *Grammaticae Institutiones* ułożone

przez Antoniego Nebrisseńskiego i pod jego imieniem wciąż wychodzące, de la Cerda poprawił do niepoznania i r. 1613 otrzymał przywilej, aby we wszystkich szkołach hiszpańskich tej Gramatyki się trzymano. Opracował także nowe wydanie *Ambrosii Calepini* Dictionarium, Lugduni 1647 2 v. f.—**2.** Melchior, filolog i jezuita, † 1615, przez 41 lat był profesorem w Kordubie i Sewilli. Wydał: *Apparatus latini sermonis* (Hispali 1598); *Campus eloquentiae, in causis, enumeratione partium, genere* etc., Lugd. 1614.—**3.** Józef, benedyktyn, wykładał *Summ.* ś. Tomasza w Salamance; bp almeryjski 1637 r., potém (od 1640) przeniesiony do Beja (Pace v. Pax Julia, w Alentejo, w Portugalji), † 1645; autor dzieł: *De Maria et Verbo Incarnato, ubi et de S. Josepho ac de utroque Joanne*, Almeriae 1640 f.; *Maria effigies et revelatio Trinitatis et attributor. Dei*, Matriti 1640, Lugduni 1662 f.; *In Judith historiam commentarius literalis et moralis*, 1641 f. 2 v.—**4.** Tomasz, jezuita, ur. 22 Gr. 1715 roku w Tarragonie, wysłany do Marsylji dla kształcenia się w matematyce pod o. Pezenas, po powrocie wykładał ten przedmiot w szkole wojskowej w Barcelonie. Wygnany wraz z innymi z kraju, † w Forli, w Marcu 1791 r. Wydał: *Jesuiticae philosophiae theses, contentiosam et experimentalem philosophandi methodum complectentes*, Cervariae Lacetanor 1753, i po hiszpańsku zasady arytmetyki, jeometrji, algebry, artylerji.

Cerdo, nauczyciel Marcjona (ob.), ur. w Syrji, żył za czasów Antonina Pobożnego, do Rzymu przybył za pontyfikatu Hygina Papieża († 142). Jakkolwiek zamiarem jego było wprowadzić do Rzymu gnostycyzm, umiał jednak pokrywać się maską prawowierności. Skoro wykryto jego błędne pojęcia, wyrzekł się ich i pokutował, lecz nie na długo, bo znowu do nich powrócił. Uprzedzając wyrok władzy kościelnej, sam się wyłączył ze społeczności wiernych (*Irenaeus*, l. 3 c. 4, adv. Haeres. *Theodoretus*, Fab. Haeret. l. 1 c. 24). Co się tyczy treści jego nauki, według jednozgodnego świadectwa św. Ireneusza (l. I c. 27) i Teodoreta (l. c.), rozróżniał on Boga dobrego od Boga sprawiedliwego. Pierwszy, podług niego, był ojcem Chrystusa, nie znano go wcale aż do przyjścia Zbawiciela; drugi, t. j. sprawiedliwy, stworzył świat widzialny, dał prawo przez Mojżesza i objawił się ludowi izraelskiemu przez proroków Starego Zakonu. Św. Epifanjusz (Haeres 41) i Tertuljan (C. 51 de praescript. haeret.) inaczej przedstawiają tę naukę, bo nadają demiurgowi Cerdona charakter istoty złośliwej, srogiej (πονηρός, saevus), ale pochodzi to ztąd, że biorą za jedno zasady ucznia (Marcjona) z zasadami nauczyciela (Cerdona); gdy przeciwnie w pismach ś. Ireneusza i Teodoreta pokazuje się jasno znajomość tak podobieństwa jak i różnicy obu systematów. Jeden i drugi twierdzą wyraźnie, że Marcjon posunął bezbożność swego systematu do ostateczności: gdy bowiem C. jeszcze uznaje w Stwórcy sprawiedliwość, tamten wystawia go jako istotę złą, jako nieprzyjaciela pokoju i zmiennego w postępowaniu. Że C. oprócz Boga dobrego przypuszczał jeszcze innego Boga sprawiedliwego, który był początkiem wszech rzeczy, dowodzi tego nazwa Boga, jaką nadaje demiurgowi, według świadectwa ś. Ireneusza. Nadto, ś. Epifanjusz i Tertuljan (op. cit.) mówią wyraźnie, że uznawał dwa początki wszech rzeczy (initia duo, id est duos Deos), t. j. Boga dobrego i demiurga. Na co naprowadzają również słowa Teodoreta (c. 24): „Marcjon, posuwając

dalej bezbożność swego mistrza, przypuszcza cztery substancje niestworzone, mianowicie: Boga dobrego, demiurga, materję i zło, pod którego władzą zostaje materja." Nie wiemy, jaki według C. był stosunek między materją i demiurgiem. Nie może on uważać jej jako twór demiurga, bo gnostycyzm odpychał ideę stworzenia. Zapewne więc uważał materję albo za emanację substancji Stwórcy, albo, co prawdopodobniejsza, Twórcę świata pojmował jako ducha ożywiającego materję, jako pierwiastek jej formy i ruchu, jako jej miarę i prawo. W tém przypuszczeniu pokazuje się też ścisły związek metafizyki Cerdona z jego etyką. Aby być konsekwentnym, musiał ten gnostyk nadać demiurgowi w dziedzinie moralnej stanowisko czynnika, rządzącego skłonnościami i namiętnościami człowieka, jako mającemi swe źródło w materji; lecz ponieważ dobro nie należy do natury sprawcy świata, a tém mniej może być dziełem człowieka, przeto w świecie istnieje tylko pozór dobra, sprawiedliwość tylko zewnętrzna, powierzchowna, pewne miarkowanie żądz cielesnych, o ile mianowicie tego potrzeba do utrzymania związku społecznego. Ale i do tego potrzeba także pomocy zewnętrznej, groźby i kary, obietnic i nagród. W takiém to właśnie rozumieniu rzeczy C. przypisuję demiurgowi prawo Mojżesza i posłannictwo proroków St. Testamentu. Dla usprawiedliwienia swojego dualizmu (Boga dobrego i sprawiedliwego), odwoływał się C. do sprzeczności, jaka według niego zachodzi między Ewangelją i prawem Mojżesza, i dwa na to stawiał dowody: prawo odwetu, uświęcone przez Mojżesza, i prawo Ewangelji, nakazujące znosić cierpliwie nawet wyrządzoną sobie niesprawiedliwość; nienawiść ku nieprzyjaciołom głoszoną w starém prawie i miłość nieprzyjaciół zaleconą przez Ewangelję. Na tej to myśli oparł później swój systemat Marcjon. C. dał również Marcjonowi myśl jego nauki o Chrystusie. C. jak świadczą Epifanjusz i Teodoret, uczył, iż Bóg najwyższy posłał swego syna Chrystusa do królestwa demiurga; ale misja ta byłaby bezzasadną, gdyby gnostyk ten nie rozumiał jej tak jak rozumiał ją jego uczeń, a mianowicie, że Bóg miłości posłał syna swego do ludzi jęczących pod prawami różnego rodzaju, by ich życie według nowej urządzić zasady i ułatwić im urzeczywistnienie prawdziwego dobra. Ponieważ zaś świat demiurga obcym był dla Chrystusa i sprzecznym ze światem dobra, przeto Chrystus nie przybiera natury ludzkiej, a okazuje się tylko w postaci człowieka. Tak więc, według Epifanjusza i Teodoreta, C. był docetą (ob. Doceci). Rozumie się, że panowanie demiurga zmniejsza się, w miarę jak wyższe siły z Chrystusa przechodzą na łączących się z nim ludzi. Takie jest znaczenie słów Cerdona u Epifanjusza: „Chrystus zstąpił z łona Ojca na to, aby zniweczyć tyrańskie panowanie sprawcy świata na ziemi." Cf. *Baur*, Die christliche Gnosis, p. 101 i 278; *Massuet*, Dissertationes praeviae in Irenaei libros IX (*Werner*).

Ceremonjał, *Caeremoniale Episcoporum*, księga obrzędów świętych, sprawowanych w kościołach katedralnych i kolegjatach zwłaszcza przez biskupów i ich asystę. Powstała ona z innej księgi, zwanej *Ordo Romanus* (ob.), a wydana najprzód poprawnie z rozkazu Klemensa VIII r. 1600, potém Innocentego X, Benedykta XIII; nareszcie Benedykt XIV naznaczył czterech kardynałów do ostatecznej poprawy tego Ceremoniału, którą też uskuteczniono pomiędzy r. 1741 a 1752. Obecnie zamyka ta księga w sobie, w porządku i właściwej kolei, przepisy, ceremonje dla bi-

skupów, od dnia ich wyboru i naznaczenia przez Papieża aż do chwili śmierci, wreszcie dodatki podręczne, tyczące się obejścia z dygnitarzami świeckimi i duchownymi. Księga ta jest pierwotném źrodłem rubryk, a obowiązuje biskupów i ich ministrów, w rzeczach wyłącznie ich się tyczących; obowiązuje też i zwyczajnych kapłanów po parafjach w tém, co dla nich we Mszale, Brewjarzu lub Rytuale nie jest inaczej przepisane. *X. S. J.*

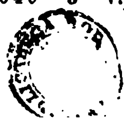
Ceremonjarz, z łacińskiego *ceremoniarius*, albo *magister caeremoniarum*. Wedle przepisów *Caeremoniale Episcopor.* (l. I c. V.), biskup powinien wybrać jednego przynajmniej z grona swych *kapłanów*, przystojnego ciałem, a bardziej jeszcze nauką i obyczajami, biegłego w prawie kanoniczném, teologji, a zwłaszcza w liturgice, i znawcę sztuk pięknych, i takiego to właśnie ceremonjarzem w swym katedralnym kościele postanowić. Do niego należy doglądać, aby ceremonje szły należycie, pouczać i wprawiać kler niższy do spełniania czynności swoich dokładnie, dopilnować, aby ołtarze przyzwoicie były ustrojone, na większe zwłaszcza uroczystości, a szaty i sprzęty kościelne zawsze czyste i całe. Jeśli potrzeba, ma nietylko kleryków, ale i celebransa samego pouczyć, szczególnie w obrzędach rzadko się praktykujących, aby bez błędu, pewno i z powagą wszyscy powierzone sobie zajęcia spełniali. Każdy też podczas celebry na jego rozkazy zważać i słuchać ich winien. Przy czynnościach swoich komżą czystą przyodziany, idzie z zakrystji pierwszy, innych za sobą prowadząc. Na procesjach dogląda porządku: nawet nad chórem, gdzie kler zasiada, i nad kościołem, gdzie lud zebrany, czujność się jego rozciąga. W mniej uroczystych, czyli nie biskupich celebrach, najczęściej jednemu ze starszych kleryków urząd ten powierzany bywa. O ceremoniarzu szczegółowe wiadomości obejmuje Ceremonjał biskupi w miejscu cytowaném, a jeszcze dokładniej SRC. w różnych dekretach, które znaleść można w Indeksie Gardelliniego, edyc. 3 t. IV 322, mianowicie zaś dekr. pod n. 4023 i 4028. W kościele greckim obowiązek ceremoniarza spełniał akolita, zwany *deputatus;* później djakon z nawą *rememoratorius*—przypominający, *suggestor*—podpowiadający, lub *Admonitor*, upominający. *X. S. J.*

Ceremonje, z łacińskiego *caerimonia*, albo *ceremonia* (od dawnego wyrazu *cerus*—sanctus; inni wywodzą ten wyraz od *car—kor*, serce i *moneo*, upominam, jakoby napomnienie, wezwanie serca; inni od *Caereris munia*—ofiary Cerery, którym towarzyszyły wspaniałe obrzędy; inni od miasta Tusków *Caerae*, gdzie w czasie napadu Gallów schroniły się rzymskie westalki, spełniając swobodnie swoje obrzędy religijne, na pamiątkę czego Rzymianie mieli nazwać ceremonjami wielkie czynności kultu religijnego; inni jeszcze wywodzą nazwę od tegoż miasta, ale z czasów dawniejszych, gdy w początkach swoich Rzym wysłał tam 10 synów patrycjuszowskich rodzin, dla wyuczenia się rzeczy świętych, nazywanych ztąd *chaere, caeremoniae*), obrząd uroczysty, zewnętrzne czynności czci religijnej. Człowiek złożony z duszy i ciała, duszą i ciałem czcić Boga powinien. Następstwém tej potrzeby są ceremonje, t. j. oznaki zewnętrzne winnej czci Bogu wewnętrznej. Bez tych oznak zewnętrznych, bez ceremonji, nie masz religji. To też Bóg sam, podając żydom zakon przez Mojżesza, przepisał wyraźnie pewne ceremonje, przez które od ludu domagał się czci sobie należnej; a gdy się spełniły czasy, sama Mądrość Przedwieczna,

J. Chrystus, na miejsce tamtych figurycznych wprowadził rzeczywiste, inne zaś swoim zastępcom na ziemi wprowadzić polecił. Były więc ceremonje od samych zawiązków Kościoła: ztąd sprawiedliwie synod trydencki mówi (sess. 22. r. 5.) we mszy: „Caeremonias adhiberi, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes aliaque id genus multa, quae *ex Apostolica disciplina et traditione* derivant." Kościół je w następstwie czasów skracał, albo przedłużał, na mocy danej sobie mądrości i władzy, i tak aż do dziś: ceremonje zatém są dawne, ważne, potrzebne. Wiele w tej materji zdań pięknych i budujących znajduje się w bulli 74 Sykstusa V, *Immensa aeterni Dei* (z d. 22 St. r. 1588.), mianowicie w paragrafie *de Congregatione quinta, pro sacris Ritibus et Caeremoniis*. Synod trydencki (sess. 22. r. 8.) zaleca dusz pasterzom, ażeby często obrzędy Mszy św. wykładali ludowi częściowo; indziej nazywa je podporami (*adminicula*), po których do rozmyślania rzeczy niebieskich umysł nasz podnosić się winien. I w rzeczy samej, ceremonje i obrzędy katolickiego Kościoła są jakby obrazy a szaty religji, za pomocą których i wykształceni i prostaczkowie zwłaszcza, łatwiej jej prawdy mogą wyrozumieć i zapamiętać, łatwiej ją odróżnić od fałszu. Znaczenie ich przedziwne podają liturgiści po różnych dziełach, (o czem ob. wyraz *Liturgika i liturgiści)*. Jakie warunki potrzebne, ażeby ceremonja jaka była w praktyce prawną, ob. wyraz Rubryka; o różnicy między wyrazem *ceremonja* a *ritus*, ob. Ritus. Ceremoniał biskupi, Mszał, Brewjarz, Rytuał i Pontyfikał są dotąd najprzedniejszemj źródłami, z których się uczymy ceremonji; dekrety S. K. Obrzędów, Instructio Clementina, Memoriale Rituum Benedykta XIV, stanowią drugie źródło, liturgiści trzecie. Oprócz dzieł przywiedzionych II 406, wymieniamy jeszcze *Staudenmaier*, Geist des Christenthums, Mainz 1835 (i wiele wydań późniejszych). *X. S. J.*

Cereostata, *cerostata*, *cereofala*, *cercophala*, lichtarze do wielkich świec woskowych, noszone przed kapłanami w czasie nabożeństwa przez akolitów, którzy ztąd zwali się też *cereostatarii* i *ceroferarii*. Canthara cereostata miały kształt stolika, na którym mogło być postawionych wiele świec. Takie *C. c.* umieszczały się już to obok ołtarza, już na około cyborjum. Cf. *Binterim*, Denkw. IV cz. 1 p. 128.

Cerisiers (czyt. *Sérizje*) Réné de, ur. w Nantes 1603; do jezuitów wstąpił 1622 r., złożył 4 śluby, lecz potém opuścił zakon, został jałmużnikiem księcia Orleańskiego, następnie Ludwika XIV. Um. r. 1662. Napisał: popularny żywot św. Genowefy brabanckiej, hrabiny Palatynatu (*L'Innocence reconnue, ou Vie de Ste Geneviève de Brabant*. Paris 1634, 1865); *L'Image de Notre-Dame de Liesse, ou son histoire authéntique*, 1-e part. Reims 1622, 1-e et 2-e part. ib. 1632; *Les heureux commencements de la France chret. sous l'apotre de nos rois, S. Remy*, Reims 1633 (Szczęśliwe początki Francji chrześc. pod apostołem królów fr., św. Remigjuszem); Uwagi chrześcjańsko-polityczne o życiu królów franc. Faramunda, Klodjona Merowcusza, Chilperyka, Henryka W., Ludwika Sprawiedl. (*Reflexions chrétiennes et polit. sur la vie des rois de Fr.*, Paris 1641—42 2 t., bywają dodawane jako tom II dzieła Ceris.: *Tacite français, avec des reflex.* etc., Paris 1648 2 v.); Trzy stany niewinności: utrapionej w Joannie d'Arc, uznanej w Genowefie z Brabantu, uwieńczonej w Hirlandzie księżn. bretońskiej (*Les trois états de l'Innocense*, Paris 1640 3 v.); przełożył Boecjusza *De*



consolatione philosophiae; św. Augustyna *Confessiones*, *De civitate Dei*, *Soliloquia*, *Meditationes*, i Tomasza a Kempis *De imitat. Chr.* na franc. Inne dzieła ob. *De Backer*, Biblioth. *X. W. K.*

Cerqueira Ludwik, portugalczyk, wstąpił do jezuitów w Evora w r. 1566, mając lat 14; wykładał teologję na tamecznym uniwers. R. 1594 na żądanie Filipa II wyświęcony na bpa dla Japonji, udał się na wschód; lecz prześladowanie przez Taikosamę wzniecone, zatrzymało go w Makao; dopiero w Sierp. 1598 udał się do Nangasaki i zarządzał swą djecezją aż do † 15 Lut. 1614 r. Zostawił opis męczeństwa, poniesionego przez 6 chrześcjan japońskich, 25 Stycz. r. 1604 (na łac. przełożony p. t. *De morte gloriosa 6 martyrum* etc., Roma 1607; na pol. *Nowiny z Japonu*, Krak. 1608), i relacje o stanie misji, w języku portug. Wydał *Manuale ad Sacramenta Ecclesiae ministranda... ad usum cleri ordinatum*, w drukarni kolegjum jezuickiego w Nangasaki, 1605.

Cerularjusz Michał, sprawca zerwania Kościoła greckiego z rzymskim, wstąpił 1043 r. na stolicę patrjarszą w Konstantynopolu. Będąc jeszcze świeckim, należał do spisku przeciwko cesarzowi Michałowi Paflagończykowi; skazany na wygnanie do pewnego klasztoru, umiał tam zjednać sobie opinję pobożnego człowieka, otrzymał święcenia kapłańskie i stopniowo doszedł do godności patrjarszej. W 10 lat po swém wyniesieniu, zmówiwszy się z Leonem, metropolitą Achrydy w Bulgarji, wydał okólnik do biskupa Jana z Trani w Apulji, w którym wznawia dawne focjuszowe, a już zapomniane przeciw łacinnikom zarzuty, mianowicie: że używają chleba przaśnego do ofiary, że poszczą soboty, nie śpiewają *Alleluja* w czasie wielkiego postu, jedzą krew i mięso zwierząt duszonych. Jan z Trani, wezwany przez C. do puszczenia w obieg tego okólnika, posłał go kardynałowi Humbertowi; ten zaś złożył go Papieżowi w tłumaczeniu łacińskiém. Leon IX wydał niebawem dwa pisma, gdzie zbijając zarzuty C-a, wyrzuca mu dążenie do zagarnienia patrjarchów aleksandryjskiego i antjocheńskiego pod swoją władzę, oraz nietolerancję posuniętą aż do tego, że pozamykał kościoły i klasztory kapłanom i mnichom łacińskim, gdy tymczasem kościoły i klasztory greckie w Rzymie i całych Włoszech zupełnej używały swobody obrządku. Z listami swemi wysłał Papież 1053 r., jako legatów swoich do Konstpla, kardynała wice kanclerza Fryderyka i kardynałów biskupów Humberta i Piotra. Cesarz Konstantyn Monomach, potrzebując pomocy Zachodu, dla obrony swych posiadłości włoskich przeciwko napadom Normandów, przyjął życzliwie legatów, kazał nawet przetłumaczyć na grecki i ogłosić polemiczny traktat kardynała Humberta, napisany już w Konstantynopolu, karcący surowo różne miejscowe nadużycia. Przeciw pismu Humberta wystąpił uczony mnich Nicetas Pectoratus: zagrożony jednak ekskomuniką, odwołał publicznie swoje zdania i został przyjacielem legata. Ale C. odmawiał wszelkiego porozumienia się z legatami, w skutek czego ci uroczyście, w obec cesarza, ogłosili ekskomunikę przeciwko niemu i jego zwolennikom, i złożywszy akt takowéj na wielkim ołtarzu w bazylice św. Zofji, opuścili Konstan. pod silną eskortą, która ich odprowadziła do okrętu i zabezpieczyła od napadu stronników C-a. C. oburzony na cesarza, oskarżał go przed ludem, że zdradza Kościół. Zgroma-

dził biskupów, na których mógł rachować, i przedstawiwszy im swoją z legatami sprawę, rzucił na nich anatemat za to, jak powiadał, że udawali się za wysłańców papiezkich i podrobili bulle. Tegoż r. (1054) cesarz umarł bezdzietnie. Teodora Porfirogenita, po dwóch latach energicznego panowania, przekazała berło Michałowi Stratonikowi, który w rok potém, w skutek intryg C-a, musiał ustąpić tronu Izaakowi Komnenowi. Wyniosłość C-a nie znała odtąd granic, tak, iż Izaak widział się zmuszonym skazać go na wygnanie do Prokonezu, gdzie i um. 1059 r. *(Permaneder).*

Cerutti Józef Antoni Joachim, jezuita, ur. w Turynie 13 Czerw. 1738 r.; był nauczycielem w kolegjum lyońskiém. Oprócz kilku rozpraw, nagradzanych przez akademje, i drobniejszych pism treści politycznej lub socjalnej, pisał: *Apologie générale de l'Institut et de la doctrine de jésuites* (Lausanne (Nancy) 1762 2 v.), przeciw zarzutom parlamentów franc. C. chciał osobiście stawać w obronie swego zakonu, lecz żądanie jego odrzucono i samego podobno za granicę franc. odesłano. Przy końcu życia C. wystąpił jako gorliwy propagator rewolucji, wydawał pismo tygodniowe: *La feuille villageoise*, został sekretarzem przy Mirabeau, dostarczał mu materjałów do mów jego parlamentarnych, miał mowę przy jego pogrzebie, r. 1791 wszedł do ciała prawodawczego, um. w Lutym 1792 r.

Cerynt i Ceryntjanie. Cerinthus, pierwszy znany gnostyk, żył w Azji Mniejszej współcześnie ze św. Janem Ap., który, jak twierdzi św. Ireneusz (Adv. haer. l. 1 c. 26) za świadectwem św. Polikarpa, tak dalece brzydził się tym heretykiem, iż spotkawszy go raz w łaźni publicznej, natychmiast ztamtąd wyszedł, aby razem z nim nie uledz karze Bożej. Według Teodoreta (Haer. Fab. l. 2 c. 3), C. przed przybyciem swojém do Azji Mniejszej, był czas jakiś w Egipcie, zajmując się tam filozofją. W istocie, wpływ idei judeo-aleksandryjskich (Filona) jest widocznym w systemacie C-a, są też w nim ślady chrystjanizmu pomięszanego z judaizmem. C. z urodzenia bez wątpienia był żydem, i ztąd objaśnia się to jego przekonanie o wiecznej trwałości prawa Mojżeszowego, tudzież o przeznaczeniu ludu izraelskiego do panowania nad światem, przekonanie tak silne, że go nic osłabił w nim ani chrystjanizm, ani filozofja, której się oddawał. Lubo św. Ireneusz nie wspomina o judaizmie Cerynta, nie osłabia to jednak wyraźnego w tym względzie twierdzenia św. Epifanjusza (Haeres. 28 c. 1), choćby bezzasadne były dalsze jego podania: o występowaniu tego gnostyka w Jerozolimie, na czele opozycji przeciwko św. Piotrowi, z powodu przyjęcia Korneljusza na łono Kościoła; o wzbudzonych przezeń w Antjochji zatargach, w kwestji przestrzegania zakonu przez chrześcjan z pogaństwa nawróconych; o podburzeniu Galatów przeciwko św. Pawłowi. Był też C., podług świadectwa Kajusza kapłana rzymskiego (u *Euzeb.* Hist. III 28) i Teodoreta, chiljastą. Punktem wyjścia dla Cerynta nie było przeciwieństwo dobrego i złego, lecz przeciwieństwo pierwiastku czynnego, życiodawczego, jakim jest Bóg, z pierwiastkiem biernym, t. j. z bezwładną materją. Pierwiastek bierny jest niedoskonałym, gdyż do swego bytu potrzebuje pierwiastku czynnego, bo sam w sobie i przez się jest martwym; gdy tymczasem tamten pierwiastek jest doskonały, bo sam w sobie czynny, nie potrzebuje obcego współ-

udziału. Bóstwo, t. j. byt samodzielny, nie może mieć żadnej styczności z materją, która zostaje z nim w zupełnej sprzeczności, i wszelka siła wypływająca z Bóstwa, im bliższą jest swego źródła, tém dalszą jest od materji; w skutek czego utworzenie świata przypisać należy ostatnim systematom sił, jako najwięcej zbliżonym do materji. W takiém to znaczeniu C. mówił: *Factum esse mundum a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa.* Te wyrazy, przywiedzione przez św. Ireneusza, nie sprzeciwiają się wcale twierdzeniu św. Epifanjusza, że według C-a, świat został uformowany przez aniołów; owszem, dwa te zdania godzą się najzupełniej, jeżeli zgodzimy się na to, że C. przypisuje dzieło utworzenia świata w jego całości pierwszemu z ostatniej klasy duchów; aniołom zaś podrzędnym wykonanie tegoż dzieła w szczegółach. Również niejasno św. Epifanjusz wspomina najprzód o aniołach, którzy, według C-a, mieli być autorami prawa mojżeszowego; a dopiero w następnem zdaniu mówi wyraźnie, że dawcą zakonu miał być jeden z aniołów-twórców świata. Trudniej pogodzić relację św. Ireneusza i Teodoreta, według której, podług C-a, siła czy siły, jakim świat miał swój byt zawdzięczać, nie znały Boga najwyższego,—z relacją św. Epifanjusza, że C. chciał, aby zakon stary był zachowywanym nawet po przyjściu Chrystusa. Lecz i ta trudność łatwo się da rozwiązać przypuszczeniem, że w myśl C-a, znajomość najwyższego Boga, w jakiej zostawał architekt świata, nie pochodziła z jego upadku moralnego, lecz tylko z wielkiego oddalenia fizycznego między nim a Bogiem, i że nadto ten architekt, jakkolwiek należący do ostatniej sfery eonów, miał jednakże w sobie jeszcze istotę Bożą, a ztąd, choć nieświadomie, Bożą tylko mógł urzeczywistniać myśl i wolę, tak w stworzeniu człowieka, jak w prawodawstwie. Na tej to zasadzie mógł C. uważać prawo nietylko za dobre, ale i za obowiązuujące w wyższej epoce objawienia, tém bardziej, że równie jak już esseńczycy, a bardziej jeszcze ebiońscy gnostycy, rozróżniał on judaizm na prawdziwy i fałszywy, a z przepisów Pięcioksięgu przyjmował tylko niektóre, mianowicie obrzezanie, jak czytamy u św. Epifanjusza (Haer. 28 § 1 i 2). Potrzebę więc wyższego objawienia nie mógł na czém inném opierać, jak tylko na ludzkiej nieznajomości Boga najwyższego, panującej w czasie przedchrystusowym. W istocie C., w którego przekonaniu Jezus był tylko synem Józefa i Marji, zrodzonym w sposób naturalny, sprawiedliwym wszakże, mądrym, t. j. znającym prawo i cnotliwym, dowodzi, że dopiero przy chrzcie w Jordanie połączył się z Jezusem eon, którego nazywa Chrystusem i ma go za jedno z Duchem św. (według *św. Epifan.*). Przez to połączenie Jezus miał otrzymać znajomość Boga najwyższego i władzę czynienia cudów, w celu przywiedzenia ludzi do poznania tego Boga dotąd nieznajomego (*Ireneusz*, Adv. Haer. l. 1 c. 26; *Theodoret*, Haer. Fab. l. 2 c. 3). Cel ten wymagał przebywania w Jezusie owego eona tylko do chwili ukrzyżowania. Śmieć Jezusa nie miała żadnego znaczenia w ceryntowskiém dziele Mesjasza. Twierdzenie, że Chrystus odstąpił Jezusa przed ukrzyżowaniem, było wynikiem tak żydowskich, jak gnostyckich pojęć C-a. Uznawał wszakże zmartwychwstanie, ponieważ mogło ono służyć za najwymowniejszy dowód prawdziwości nowej nauki. Nie wiadomo, jaki współudział w tém wszystkiém przyznawał C. architektowi świata;

prawdopodobnie taki sam, jak Walentyn później przyznawał swojemu demiurgowi. Architekt świata wypełniał odtąd z wiedzą, jak dotąd bezwiednie, wolę najwyższego Boga. ludzie też byli mu posłusznymi, nie jako najwyższemu Panu, lecz jako potędze, przez którą jedynie mogli zawiązać stosunki z wyższemi rzędami duchów, a przez nie z Bogiem najwyższym. Mniemanie takie znajdujemy już między błędami Kolosseńczyków (ad Colos. II 14—23): odpowiada ono najlepiej duchowi nauki C-a. Co się tyczy chiljazmu C-a, Kajusz (u *Euzebjusza*, Hist. Eccl. l. III c. 28), równie jak Teodoret (l. II c. 3.) mówią, iż Cerynt w „Objawieniu“ swojém, jakie sam ułożył, podsuwając je pod imię jednego z Apostołów, przepowiada o królestwie w Jerozolimie, gdzie ludzie mają przepędzić lat tysiąc wśród godowych rozkoszy i ofiar radosnych. Podług Ireneusza, miał św. Jan swoją Ewangelję napisać przeciwko heretykom, między którymi był i C. Zwolennicy tego heretyka nazywali się ceryntjanami, a także i meryntjanami. Według św. Epifanjusza, mieli oni swoją Ewangielję, odpowiadającą naszej Ewangelji św. Mateusza, w której jednak brakowało pierwszych rozdziałów. Było to zapewne *Evangelium secundum Hebraeos*, tak przynajmniej twierdzi Philastrius (Libr. de Haer. c. 36). Odrzucali ci heretycy Listy św. Pawła, dla tego że był przeciwnym obrzezaniu; sami zaś uważali je za niezbędne, opierając się między innemi na przykładzie Chrystusa. Cf. *Massuet*, Dissertationes praeviae, VI; *Hilger*, Kritische Darstellung der Häresien, 1 t. 1 cz.; *Schmidt*, Cerinth, der judaisirende Gnostiker, w jego Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. 1, 18. (*Werner*).

Cesari Antoni, ur. 1760 w Weronie, filipin, znakomity badacz językowy, członek prawie wszystkich europejskich akademji, um. r. 1828 w Rawennie. Oprócz włoskiego słownika *della Crusca*, Ver. 1806, 6 t., pisał wiele dzieł lingwistycznych i wydał dzieła wielu dawniejszych pisarzy. Życiorysy jego pisali: Manuzzi (Floren. 1829), Bonfanti (Verona 1832) i Azzochi (Rzym 1836).

Cesaris Anioł Gabrjel de, jezuita włoski, astronom, ur. 30 Paźdz. 1749 r., pracował w kolegjach prowincji medjolańskiej. Po zniesieniu jezuitów, był dyrektorem obserwatorjum medjolańskiego; wydawał *Ephemerides astronomicas* od r. 1775—1802; pracował nad mapą Lombardji; † 18 Kwiet. 1832 r.

Cetti Franciszek, naturalista, ur. w Como 9 Sierp. 1726, wstąpił do jezuitów 1742 r. Na żądanie króla sardyńskiego udał się do Sardynji; był profesorem filozofji i historji naturalnej. Um. w Sassari po r. 1777. Pozostawił kilka pism w języku włoskim, odnoszących się do historji naturalnej wyspy Sardynji. Cf. *De Backer*, Biblioth. *X. W. K.*

Ceva. 1. Tomasz, poeta i matematyk, ur. w Medjolanie 20 Gr. 1648, jezuita od r. 1663; † 3 Lut. 1737. Wynalazł narzędzie do dzielenia kąta na równe części. Wynalazek ten ogłosił 1695 r. (w *Instrumentum pro sectione cujuscumque anguli rectilinei in partes quotcunque aequales*, Mediolani 4-o). Lhopital ogłosił je także w *Traité analytique des sections coniques*, Paris 1707, nie wymieniwszy pierwszego wynalazcy; co jednak jest winą wydawców, którzy już po śmierci Lhopitala wydawali jego *Traité anal.* Bardzo jest ceniony poemat jego *Jesus Puer* (Me-

diolani 1690) wielokrotnie wydawany (jak Berolini 1797, 1815, Dilingae 1842, Augustae Vindel. 1844); na niemiec. przełożył go protestancki pastor J. D. Müller (Jesus in seiner Jugend, Magdeburg 1822); inne poezje Cevy razem wydane p. t. *Carmina Th. Cevae*, Med. 1704. Rozprawy swe matematyczne (*Opuscula mathemat.*) wydał w Med. 1699. Oprócz tych dzieł i wielu panegiryków, wierszem lub prozą po włosku pisanych, wydał jeszcze po włosku żywoty: św. Jana Bożego (Milano 1691, Ven. 1835), Ludwika Ruzzini bpa Bergamo (Milano 1706), cesarzowej Elonory Magdaleny Teresy (ib. 1721).; dodał objaśnienia do Plinjusza *Panegyricus* (Venet 1727.) Szczegóły o C. ob. w przedm. do *Puer Jesus*, wyd. Gratz'a 1844 r.— **2.** Krysztof, brat poprzedniego, także jezuita, poeta, łacińskiemi heksametrami przełożył *Tassa* Jerozolimę wyzwoloną.

Cezarea, łac. Caesarea, gr. Καισάρεια. **I.** *C. Philippi*, Κ. ἡ Φιλίππου (Mat. 16, 13. Mar. 8, 27), miasto palestyńskie, lubo Ptolemeusz (Geogr. V 15 s. 139) zalicza je do Fenicji. Odległe od Sydonu o jeden dzień drogi, leżało u stóp Libanu, blizko źródeł Jordanu, (*Joseph Fl.* Antiq. V 3, 1); od Damaszku o $1/2$ dnia drogi. Właściwie nazywało się *Paneas*, v. *Paneas Philippi*, bo je rozszerzył Filip, tetrarcha Galilei, a na cześć cesarza Tyberjusza przezwał Cezareą (*Joseph. F.* Ant. XVIII 2, 1; De Bel. Jud. II 9, 1: ob. tej Enc. I 571. Cf. Lais. Dan); dla odróżnienia od następnej C. zwano je C. Filipową. Nazwa *Panias* pochodzi od sąsiedniej góry *Panius* (Πάνιον v. Πανεῖον), gdzie była grota poświęcona czci bożka *Pana* (Cf. *Philostorg.* Hist. VII 3). Z tego miasta miała pochodzić owa niewiasta, cudownie uleczona przez P. Jezusa (Mat. 9, 20...). Euzebjusz powtarza to podanie (w *Hist. eccl.* l. 7 c. 18) i dodaje, że przy domku, który podawano za dom tejże niewiasty, sam widział miedzianą podstawę, na niej z tegoż metalu dwa posągi: jeden niewiasty na kolanach, z rękoma rozłożonemi, jakby do modlitwy; drugi mężczyzny, stojącego w płaszczu (diploide indutus) i rękę podającego owej niewieście; u stóp zaś podstawy wyrastała nieznana jakaś roślina, dosięgająca brzegu płaszcza na posągu i mająca cudowną moc leczenia wszelkich chorób. *Hanc statuam*, mówi Euzebjusz, *Jesu Christi speciem referre aiebant*, i objaśnia, że mogła była być wystawioną przez pogan, na pamiątkę odebranych od P. Jezusa łask. Sozomen (Hist. Eccl. l. 5 c. 21) dodaje, że za Juljana Apostaty poganie potłukli posąg Chrystusa; lecz chrześcijanie odszukali szczątki i złożyli później w tamecznym kościele. Według podania (ap. *Fabricium* Salut. lux Evang. s. 115), pierwszym biskupem Paneady, miał być Erastus, uczeń Apostołów. Na soborach nicejskim I i chalcedońskim byli obecnymi biskupi Paneady, jako sufraganowie metropolity *Fenicji I*, rezydującego w Tyrze (*Le Quien*, Oriens Chr. II 830). Później biskupstwo upadło; wskrzesili je dopiero podczas krucjat łacinnicy, lecz nie trwało zdaje się dłużej, jak od 1132—1173 r. Dziś na miejscu dawnej Paneady jest wioska Bania, zamieszkana przez Turków, Greków i Druzów. Obok niej dawna grota bożka Pana, z której napisy ob. w *Das heilige Land*, Köln zes. 4 r. 1872.—**2.** *C. Palestyńska*, C. Palaestinae, lub tylko Caesarea, miasto portowe nad brzegiem morza Śródziemnego, o jeden dzień drogi (Act. 21, 8), czyli 36 mil rzym. odległe od Ptolemaidy (*Abulfeda*, Tabula Syriae), jedno z najważniejszych

miast Palestyny w apostolskim wieku (*Joseph. Fl.* De bel. jud. III 9, 1) *Judeae caput* (*Tacit.* Hist. II 79), rezydencja prokuratora Judei (Act. 23, 23. 24, 27. 25, 1). Dawniej był tu tylko zamek zwany *wieżą Stratona*. Herod W. zbudował miasto, twierdzę opatrzył przystanią i na cześć Augusta nazwał C. Augustową (K. Σεβαστή; *Jos: Fl.* Antiq. XVI 5, 1). Miasto było po większej części zamieszkane przez pogan, liczyło kilka tysięcy żydów (ib. XX. 8, 7. De bel. jud. II 18, 1. Vita c. 11). W tém mieście Ewangelję opowiadał i miał swój dom św. Filip djakon (Act. 8, 40. 21, 8); tutaj Korneljusz, pierwszy poganin przyjęty został do Kościoła (Act. 10, 1); tu także przebywał Paweł św. raz w przejeździe do Antjochji (Act. 18, 22), drugi raz z Łukaszem św. mieszkał kilka dni w domu Filipa (ib. 21, 8—16); trzeci raz przez 2 lata pod strażą (ib. 23, 23—34. 24, 27. 25, 1—4). Chrześcjanizm zatém był od początku swego zaszczepiony w Cezarei. *Konstytucje Apostolskie* (l. 7 c. 27) jako pierwszego bpa tutejszego wymieniają Zacheusza, ustanowionego przez św. Piotra; według innych podań, pierwszym był Apollo (ob. I 337). Po zburzeniu Jerozolimy, C. była metropolją dla chrześcjan w tych stronach (*Le Quien*, Oriens Chr. III 531), jednak bp jerolimski był w większém poważaniu (*Wiltsch*, Hdbuch d. Kirchl. Geogr. I 204). Od w. V, C. była metropolją prowincji *Palaestina I* (ob.), zależną od patrjachy jerozolimskiego. Na soborze chalcedońskim (451 r.) miał metropolita cezarejski 9 bpów ze sobą. W C. odbyły się synody: r. 198 (ap. *Mansi* Concil. I 709) i 334 (ib. II 709); kwitnęła szkoła wyższa chrześcjańska za czasów Orygenesa (ob.), z której wyszli: św. Grzegorz Naz. i św. Bazyli W. (ob. *Keuffel*, Hist. scholar. ap. christian. § 6). Ostatnim metropolitą cez. znany jest Jan II, od r. 558. Po nim przerwa aż do r. 1101, kiedy krzyżowcy zdobyli to miasto i ustanowili metropolitą bpa *Balduina* († 1107 r.). Baldwin miał tylko jednego sufragana, biskupa Sebasty (dawniej Samarji). Ok. r. 1266 biskupstwo cezarejskie zupełnie upadło. Dziś nazywa się to miasto Kaisarieh.—**3.** C. w Tessalji, należała do jurysdykcji metropolity Larissy, djecezji *Illyriku wschodniego*. Biskupstwo było tu tylko od r. 431—531.—**4.** Biskupstwo w prowincji *Bithynia I*, podległe metropolicie Nikomedji; biskupów tutejszych od r. 325—879 i późniejszych od r. 1300—1449 wylicza Le Quien (op. c. II 591 III 1017). Cezarea ta leżała między rz. Rhyndacus i górą Olympus.—**5.** *Caesarea Ponti*, miasto przy górze *Argaeus*, metropolja prowincji Kapadocji I, dawniej nazywało się *Mazaca*, dziś *Kaisarieh*. Metropolitów greckich miała od II w. aż do początków XVIII w. Pierwotnie metropolita cezarejski miał zwierzchnictwo prawie nad całą Kapadocją, nad Armenją większa i mniejszą, lecz między r. 372—379 odłączoną została od niego prowincja Kapadocji II, potém (ok. r. 536) Kapodocji III. Od r. 1166 rezydował w C. metropolita jakobitów, zależący od patrjarch. antjocheńskiego. Podczas krucjat, osiedliła się tu pewna część łaciników; dla nich ustanowiony został arcybiskup ok. r. 1365; po nim jeszcze trzech wylicza Le Quien (III 877—i 1411); ostatni (Henryk Kalteisen, zak. św. Dominika) rezydował już w Europie; był ustanowiony arcybiskupem drontheimskim w Norwegji i um. w Koblencji 1465 r. Synodu cezarejskiego z r. 371 akta ma Mansi (*Concil.* III 453). Dziś w tej C. rezyduje biskup ormjański unicki od

r. 1850 (*Gams*, Ser. ep. s. 456).—**6**. Z aktów synodu kartagińskiego r. 410 (ap. *Mansi* IV 435) widać, że była Caesarea, biskupstwo w prowincji Numidji, i **7**. inne w *Mauritania Caesariensis*. Cf. *Wiltsch* op. c. *X. W. K.*

Cezaropapizm znaczy wykonywanie najwyższej władzy w kościele przez władcę świeckiego.

Cezary św. (1 Listop.), djakon i męczennik, z Terracyny, w Kampanji, nie chciał ofiarować bogom w świątyni Apollina, którego posąg, jak mówią, runął na modlitwę świętego, za co go włożono w wór i wrzucono w morze r. 160. Ciało jego, według podania, zostało wydobyte z wody przez aniołów i pogrzebane blisko Terracyny przez chrześcjanina Euzebjusza.

Cezary, łac. Caesarius, franc. Césaire, święty (27 Sierp.), arcybp w Arles, *Caesarius Arelatensis;* ur. ok. r. 470, w okolicach miasta Châlons nad r. Saône, † 542 r. W dziecinnych jeszcze latach odznaczał się szczególném miłosierdziem ku biednym; zdarzało się, że rozdawszy ubogim odzież swoją, prawie nagi wracał do domu. W 18 roku życia od św. Sylwestra, bpa z Chalons, otrzymał tonsurę, poczém wkrótce udał się do słynnego klasztoru w Lerins, gdzie opat Porcarius zrobił go nadzorcą zapasów zakonnych. Uwolniony po niejakiem czasie od tych obowiązków, oddał się wyłącznie modlitwie i czytaniu ksiąg św., z czém łączył dziwną wstrzemięźliwość od jadła, używając na zaspokojenie głodu w ciągu tygodnia jednej tylko porcji, podawanej zakonnikom w niedzielę. Tak wielka surowość życia nadwerężyła siły C. i opat wysłał go dla poprawienia zdrowia do Arles, gdzie bp, św. Eonjusz wyświęcił C. na djakona i prezbytera, a następnie powierzył jego pieczy jeden z pobliskich klasztorów. W 3 lata potém umarł bp Eonjusz, polecając Cezarego na swego następcę duchowieństwu i mieszkańcom Arelatu, oraz królowi wizygockiemu, od którego wówczas prowincja ta zależała. Pomimo oporu, C. wyniesiony został na biskupstwo Arelatu (502) i w tym charakterze rozwinął prawdziwie apostolską gorliwość, nie porzucając poprzednich praktyk ascetycznych. Za jeden z pierwszych obowiązków biskupich uważał C. tłumaczenie słowa Bożego. Dla tém lepszego więc spełniania powinności pasterskiej, jak niemniej dla własnego umocnienia w wierze, z całą gorliwością oddał się czytaniu Pisma św. i Ojców. W każdą niedzielę i święta miewał nauki, niekiedy i w dni powszednie; jeżeli zaszła jakaś pod tym względem przeszkoda, zastępowali go kapłani lub djakoni, albo przynajmniej czytano ludowi Ewangelję i homilje. C. zwykle upominał słuchaczów swoich, aby tém, czego się dowiedzieli w kościele, dzielili się z pozostałymi w domu, chorymi lub kalekami; niekiedy po skończonej nauce zadawał obecnym pytania, dla dowiedzenia się, jaki odnieśli pożytek; toż samo czynił z duchownymi po czytaniu, które zawsze po obiedzie miało miejsce. Rozdawał swoje nauki do odczytywania w domu; wielką ich ilość posyłał innym biskupom Gallji, Włoch i Hiszpanji. Gorliwie wspierał ubogich, zakładał dla nich przytułki, krzewił życie zakonne: wystawił dwa żeńskie klasztory. Dla chorych założył ogromny szpital i kościół, zaopatrzył ich we wszystkie potrzeby. Ze szczególném zamiłowaniem pracował nad wyzwalaniem jeńców i w tym celu wszelkich wygód sobie odmawiał, a nawet, w razie konieczności, nie szczędził ozdób i naczyń kościelnych: „przecież Zbawiciel, mawiał Cezary, ostatnią ucztę odbył nie

przy kosztownych naczyniach, i siebie samego, jako wykup rodzaju ludzkiego, ofiarował; obawiać się niekiedy należy, aby wykupiony przez Chrystusa człowiek razem z wolnością wiary nie utracił." Ganiącym jego postępowanie zwykł był odpowiadać: „chciałbym wiedzieć, czy oni, gdyby się przypadkiem do niewoli dostali, wzięliby mi za złe, gdybym ich w podobny sposób na wolność wydobył." Wiele jednakże musiał wycierpieć od Wizygotów, w skutek poduszczeń nieprzyjaznych sobie ludzi. Najpierw król Alaryk kazał go wypędzić do Bordeaux, na podszepty dworaków, podejrzywających Cezarego o zamiar oddania Arelatu Burgundom; po wykazaniu się wszakże niewinności, wrócić mu pozwolił. W czasie oblężenia miasta Arles przez Franków i Burgundów, od arjanów i żydów miejscowych w więzieniu był trzymany. Kiedy Arelat przeszedł pod panowanie Ostrogotów, C. oskarżony przez nieprzyjaciół, stawiony został w Rawennie przed królem Teodorykiem, na którym sam widok świątobliwego biskupa tak silne wywarł wrażenie, że bez wszelkich dalszych objaśnień natychmiast go uwolnił. Wtedy korzystając ze sposobności, udał się C. do Rzymu, gdzie od Papieża Symmacha otrzymał paljusz, a zarazem zatwierdzenie rozdziału prowincji arelateńskiej i wienneńskiej. Później nadał mu Papież wikarjat apostolski. Cezary um. 542 r. Nauką i świątobliwością zjednał sobie wielki wpływ między współczesnymi biskupami, a wpływu tego używał na przywrócenie karności kościelnej i utrzymanie wiary. Widać to z synodów prowincjonalnych, na których albo prezydował sam, lub jako zaproszony uczestniczył. Pierwszym z nich był synod w Agde r. 506 (*concilium agathense;* akta ob. ap. *Mansi* Concil. t. VII s. 323. *Hardouin*, Concil. t. II s. 997); drugi w Arles r. 524 (akta ap. *Mansi* VIII 626. *Hardouin* II); oba pod prezydencją św. C. odbyte. Kanony obu tych synodów, o karności kościelnej, wielkiej używały powagi i weszły do zbiorów Gracjana (ob.) i Burcharda (ob.). Cf. *Hefele*, Conciliengeschichte § 222, 237). Prezydował na synodzie w Carpentras (*Carpentoracte*, w Gallji narbonneńskiej) r. 527, gdzie postanowiono, aby dochody parafjalne w całości zostawały przy duchowieństwie na parafjach się znajdującém, i żeby biskup nic sobie z nich nie zatrzymywał, jeśli jest dostatecznie uposażonym (porówn. tej Encykl. II 161). Na synodzie prowincji wienneńskiej w Valence (*Valencia*) r. 529, św. Cezary wiele się przyczynił do potępienia błędów semipelagjańskich. Dla słabości nie mógł być tam wprawdzie obecnym; posłał jednak kilku biskupów w zastępstwie i djakona swego Cyprjana. Akta tego synodu zaginęły. Przed tym synodem odprawił (3 Lipca 529 r.) swej prowincji synod w Orange (*Arausio; syn. arausicana II;* akta ap. *Mansi* VIII 712), gdzie także ułożone zostały kanony dogmatyczne przeciw semipelagjanom, potwierdzone później przez Pap. Bonifacego II. Z kanonów tych ułożono *Capitula 19 s. Augustini*, wyświetlające naukę o wolnej woli i łasce (*Hefele* op. c. § 242). W 4 miesiące po synodzie w Valence, znów św. C. zebrał biskupów swej prowincji na synod w biskupiém mieście Vaison (*vicus vasensis*) r. 529, gdzie z nimi uchwalił kilka postanowień: o wychowaniu duchowieństwa, o nauczaniu wiernych, o zjednoczeniu z Głową Kościoła i o dodawaniu w doksologji (ob.) tych słów: *Sicut erat in principio* i t. d. (akta ap. *Mansi* VIII 725. *Hardouin*, II 1015. Cf. *Hefele* op. c. § 243). Z dzieł św. C. mamy: 1) *Homiliae XIV* i *Opuscula* w *Biblioth. max. Patrum* t. VIII; w *Gallandii* Biblioth. t. XI; 2) *Sermones* w *Opera s. Augustini*, ed. Bene-

dictin. t. V; 3) *Epistolae*; 4) *Regula ad monachos* i *ad virgines*, i *Exhortationes*, wydał Holstenius (tej Encykl. II 145). Zaginęło pismo *De gratia et libero arbitrio*, przeciw Faustowi, w obronie nauki św. Augustyna pisane (*Gennadius*, De scriptorib. eccl. § 86). Razem dzieła wszystkie ap. *Migne*, Patrol. lat. t. 67. Wspomniany już Cyprjan, djakon, później bp w Toulon, opisał żywot św. Cezarego, wspólnie z Firminem i Wiwencjuszem, biskupami, z kapłanem Messjanem i djakonem Stefanem ok. r. 549. Żywot ten (*Vita s. Caesarii*) ob. ap. *Barralis*, Chronologia Lirinen., Lugd. Bat. 1613; ap. *Mabillon*, Acta ss. ord. s. Ben. saec. I append.; ap. *Bolland*. Acta SS. August. t. VI. Cf. *Trichaud*, Hist. de s. Césaire, Arles 1853; *Oudin*, Comment. de scriptorib. ecl. t. I p. 1339.—**2.** C. Piotr, cysters z klasztoru Heisterbach (*Caes. Heisterbacensis*), w djecezji kolońskiej, gdzie żył ok. r. 1199; był magistrem nowicjuszów i przeorem, † r. 1240. Napisał *De miraculis et visionibus sui temporis*, seu *Dialogi miraculorum* (ap. *Tissier*, Biblioth. Cisterc. t. II; ostat. wyd. ed. I. Strange, Coloniae 1850—51 2 v. Index in Caesarii Heisterbac. Dialogum, ed. Strange, Confluentiae 1857), gdzie opisał cuda swego czasu; jest to jeden z najbogatszych zbiorów ówczesnych legend i faktów życia mistycznego; lecz że C. nawet w opisywaniu naturalnych rzeczy wiele przesadził, z tego powodu i w opisie cudów nie zawsze na wiarę zasługuje. Daje wybornie poznać wewnętrzny stan klasztorów w XII w. i w ogóle życie ówczesnego społeczeństwa w okolicach Renu. On pierwszy zmyślił bajkę, jakoby przy oblężeniu miasta Béziers (1209), podczas wojny z albigensami w południowej Francji, Arnauld (v. Amalryk) z Villeneuve, opat cystersów, legat papiezki i dowódca wyprawy, wyrzekł te słowa do oblegających: *Caedite eos, novit enim Dominus qui ejus sunt* (Djalog. mirac. dist. V c. 21). Oudin (ob. Comm. de script. eccl.) ze złośliwością apostaty, taki o nim sąd wydaje: Quam simplex fuerit C. in credendo, quam facilis in fabulis scripto consignandis, nullus negabit, qui ejusmodi monachalem farraginem legerit; nullus leget qui non impense ad tantas fabulas riserit. Podobnież inni (ap. *Tamizey de Larroque*, w Revue des quest. histor. 1866 I 179). C. zebrał także spis biskupów kolońskich, od r. 94 do 1230, z krótkiemi o nich notatkami (*Catalogus arhieppor. Coloniensium*; ap. *Boehmer*, Fontes rer. German. II 271..); opracował *Vitam s. Engelberti archiep. Colonien.* (1204—1225 libri III, wyd. Gelenius, p. t. Vindex libertatis eccles. s. Engelbertus. Colon. Agrip. 1633; *Boehmer*, op. c. wydał tylko księgę I i II); *Vitam s. Elisabeth* († 1231) *uxoris Ludovici Pii, landgravii Hessiae* (wydane tylko fragmenty ap. *Montalembert*, Leben. d. heil. Elisab., a. d. franz. übers. von *I. Ph. Städtler*, 2 wyd. Aachen 1845); *De abbatibus prumiensibus* (w rękopiśmie). Cf. *M. Kaufmann*, C. v. H. Ein Beitrag zur Kulturgesch. des 12 u. 13 Jahrh., Cöln 1850; *Pertz*, w *Abhdlungen d. berlin. Akad.* 1855. *X. W. K.*

Cezarynowie (partja pomiędzy franciszkanami). Wkrótce po śmierci swego założyciela, zakon św. Franciszka musiał walczyć z niebezpiecznymi wrogami życia zakonnego. Św. Franciszek naznaczył był ojca Eljasza z Kortony swym następcą, jako ministra jeneralnego. Eljasz, światowemi napojony zasadami, zwolennik wystawności, mało dbający o zachowanie reguły, stanął na czele zakonu w czasie, kiedy szczęściem duch założyciela ożywiał jeszcze większość jego dzieci. To też zmiany i nowo-

ści, zaprowadzane przez ojca Eljasza, wywołały niebawem reakcję: głośne zażalenia św. Antoniego padewskiego i Adama z Murisco doszły do Rzymu, w skutek czego, na rozkaz Papieża Grzegorza IX, Eljasz ustąpił przełożeństwa Janowi Parent, sam zaś zamknął się w celce kortońskiej, zbudowanej przez św. Franciszka, i, udając nawróconego, prowadził życie tak ostre, iż go poczęto uważać za świętość prześladowaną; pomimo to jednak utrzymywał swoją partję, złożoną z zakonników nienawidzących ubóstwa. Za staraniem tego stronnictwa odzyskał Eljasz 1236 godność jenerała, a Papież potwierdzając go mniemał, że słuszną daje nagrodę nawróceniu tak budującemu. Ale Eljasz się nie odmienił i ztąd zakon św. Franciszka rozdzielił się na partje. Na czele gorliwych zakonników stanął Cezary ze Spiry (Spirensis), od którego poszła nazwa cezarynów. Słuszne ich żądania Eljasz odrzucił, udał się do Papieża ze skargą na malkontentów, obwiniając ich o szerzenie rozdwojenia, i otrzymał upoważnienie do zreformowania mniemanych burzycieli, z użyciem nawet surowych środków w razie potrzeby. Za powrotem do swego konwentu w Asyżu, Eljasz prawdziwie po tyrańsku zaczął ciemiężyć cezarynów: jednych wypędził z zakonu, drugich porozrzucał po różnych prowincjach, Cezarego wtrącił do więzienia, gdzie ten pobożny zakonnik przez dwa przebył lata i życie swoje w smutny zakończył sposób na początku 1239. Stróż więzienia przez zapomnienie zostawił drzwi otwarte: Cezary chcąc ciało ograzć na słońcu, którego dawno nie widział, wyszedł z więzienia. Widząc to dozorca i sądząc, że Cezary wymknął się z pod klucza, uderzył go tak silnie kijem w głowę, że ten padł na ziemię i Bogu ducha oddał, z modlitwą na ustach za swego mordercę i swoich prześladowców. Okrucieństwa, jakich sprawcą był Eljasz, wywołały rozkaz papiezki złożenia go z godności (15 Maja 1239). Cezaryni, jakkolwiek oddaleni jedni od drugich, trwali jednomyślnie w uczuciach gorliwości o regułę; używali pokoju przez czas jeneralstwa Alberta z Pizy, Halmont'a z Feversham. Za Krescencjusza z Jesi, którego nadużyciom stawili opór, znowu byli prześladowani. Gdy został wreszcie jenerałem św. Bonawentura, przywrócił powszechny porządek i karność w zakonie, ustały powody do opozycji, znikły stronnictwa i nazwa cezarynów poszła w zapomnienie. Cf. *Wadding*, Annal. minor. t. I. (*Fehr*).

Chablet (czyt. *Szable*) Jan Józef, ur. 23 List. 1801 w Mittelbronn, w depart. Meurthe; będąc już księdzem, wstąpił 1828 do jezuitów w Montrouge, pracował w Metz i w Strasburgu jako kaznodzieja pko propagandzie protestanckiej. Do Paryża przybył po rewolucji lutowej 1848 r., zajął się ewangelizowaniem przebywających tam, opuszczonych moralnie i nawpół zdziczałych Niemców. D. 8 Gr. 1850 r., poświęcił pierwszą dla nich kaplicę, która niebawém okazała się za małą; zbudował więc kościół, założył szkoły, oddał je siostrom miłosierdzia i braciom szkół chrześć., i wystawił dom *misji niemieckiej* dla 6 księży. Trudem i umartwieniami wyczerpany, um. 11 Kw. 1859. Dzieło jego prowadzi dalej o. Modest z równą gorliwością.

Chabot Franciszek, ur. 1759 w St. Geniez, w Rouergue, syn kucharza z kolegjum w Rhodez, ukończywszy nauki w tém kolegjum, wstąpił do kapucynów, był gwardjanem. Czytanie dzieł filozofów swego czasu tak mu zawróciło głowę, iż stracił wiarę i począł prowadzić życie gorszące. W czasie rewolucji francuzkiej złożył przysięgę na konstytucję

cywilną duchowieństwa, został oficjałem głośnego Gregoire'a, bpa w Blois, i, jako zwolennik doktryn rewolucyjnych, wybrany był r. 1791 na deputowanego do zgromadzenia prawodawczego. Odznaczał się tu swemi denuncjacjami, głosował za śmiercią Ludwika XVI natychmiastową i bez apelacji, wysłał wielu pod gilotynę, proponował konfiskatę własności tych wszystkich posiadaczy, co nie mają nagniotków na ręku, i podział jej pomiędzy sankiulotów; wniósł prawo zamieniające katedrę paryzką na świątynię rozumu; wymyślił nazwę *montaniarдów* dla siebie i swoich kolegów, zasiadających na lewicy parlamentarnej; ożenił się z morawianką Leopoldyną Frey, którą sprzedali mu jej bracia, dwaj podupadli baronowie, spekulujący na rewolucyjnej burzy. Zawiść Robespierre'a zgubiła Chabota: uwięziony, oskarżony o różne fałszerstwa, mające na celu zbogacenie się, gdy nie mógł wzruszyć litości Rebespierre'a wyliczeniem swoich zasług dla rewolucji, straciwszy nadzieję, zażył truciznę, podaną mu przez żonę. Trucizna takie sprawiła boleści, że apostata straszliwe wydawał krzyki, wzywając pomocy. Jeden z więźniów, dr. Saiffert, podał mu antydot, który o tyle zachował mu życie, że w 3 dni potém mógł wstąpić na szafot (5 Kwiet. 1794); dwaj szwagrowie poprzedzili go tam kilku dniami. Cf. *Feller*, Dict. biogr. *N.*

Chaise Franciszek d'Aix de la (czyt. d-e de la Szez), jezuita francuzki, ur. 25 Sierp. 1624 r., nauczyciel i rektor kolegjum lyońskiego, spowiednik Ludwika XIV od r. 1675 aż do † 20 Stycz. 1709 r. Oprócz teologji, był biegłym w archeologji, szczególniej w starożytnej numizmatyce i epigrafice (Ob. *Vaillanta* przedmowę w dziele *Seleucidarum imperium*. Cf. Correspondance entre le p. Lachaise et Jacob Spon, antiquaire et medecin, Paris). Od niego ma nazwę cmentarz paryzki, dawniej zwany Mont-Louis. Szczegóły bjograficzne o nim, ob. *Chantelauze*, Le père de la Chaise, Etudes d'hist. relig., Paris 1859; bibljograficzne w *De Backer*, Biblioth. Życiorys jego, wydany w Kolonji 1696 (Hist. particuliere du p. de la Ch. 2 v.), jest raczej satyrą niż historją, napisaną przez któregoś z jansenistów; nie więcej wart skrócony z tego dziełka życiorys (Vie etc. 1710). Nawet Saint-Simon, nieprzyjaciel jezuitów, chwali (w swoich Pamiętnikach) księdza Ch. *X. W. K.*

Chalcedon, miasto (ob. II 393) nad Bosforem, naprzeciw Konstantynopola. Tychicus, uczeń św. Pawła (Act. 20, 4. Eph. 6, 21. Colos. 4, 7. II Tim. 4, 12. Tit. 3, 12), miał być tu pierwszym biskupem (*Fabricii* Salutar. lux Evang. s. 117. Cf. *Bolland.* Acta ss. 29 April.), lecz dopiero od czasów Djoklecjana pewniejszą jest serja biskupów chalcedońskich (*Le Quien*, Oriens Christian. I 583, 599). Cesarz Marcjan, na pamiątkę odbytego tu soboru (ob. niżej), nadał miastu tytuł „metropolji" bez naruszenia jednak prawa metropolity nikomedyjskiego (*Conc. chalcedon.* actio IV d. 25 Octobr. 451 a.). Od r. więc 451 zaczęli bpi ch. nosić tytuł „metropolitów." Lubo pod panowaniem Turków Chalcedon znacznie podupadł, jednak metropolitów chalc. (greckiego wyzn.) znajdujemy jeszcze r. 1564 (*Le Quien.* I 609..). Dziś na miejscu dawnego Ch. wznosi się wioska *Kadikoi*. W Ch. odbył się **sobór chalcedoński** (powszechny IV), którego akta i inne dokumenty ob. ap. *Mansi*, Concil. t. V, VI i VII; *Hardouin*, Concil. t. II; Leonis M. Opera. et Epistolae ed. *Ballerini* t. I. Głównym celem jego było położenie końca eutychjanizmowi, czyli sekcie monofizytów (ob. Eutyches). Papież Leon W., lubo poprzednio bardzo

gorąco pragnął zwołania soboru, teraz jednak nie bardzo był za tem. Widział, że większa część stronników Eutychesa przyjmuje już jego *Epistolam dogmaticam* i listy św. Cyrylla, że wielu się z Kościołem pojednało, i mu o pojednanie gorąco upraszało; obawiał się tedy słusznie, żeby, gdy już potrzebny nowy sobór na wschodzie odbywany, nie był znowu zwichnięty, jak się to stało na „rozboju efezkim" (ob.); przewidywał, że nestorjanie, widząc potępienie Eutychesa przez sobór, będą w tem upatrywać potwierdzenie swej doktryny; że wreszcie Anatoljusz (ob. Anatol konstantynopolski) będzie chciał przeprowadzić swoje roszczenia do patrjarchatu, a na będzie mu się nikt mógł oprzeć, bo bpi zachodni, z powodu najazdu Hunnów (ob. Attyla), jechać na wschód nie mogli. Nie uchylał się Papież od soboru, pragnął tylko (*epist.* 83) odłożyć go na później, ażeby się uspokoiły rzeczy na zachodzie i żeby sobór mógł się odbyć w Italji (ep. 89, 90), gdzie nie byłoby miejsca ani od nestorjanów, ani od eutychjanów. Jednakże ulegając zaproszeniu cesarza Marcjana, wysłał od siebie posłów do prezydowania (*epist.* 93). Posłami tymi byli legaci: Lucencjusz biskup i Bazyli prezbyter, wysłani do Konstantynopola dawniej; do nich dodał papież Paschazyna bpa z Lilybaeum (Marsala w Sycylji) i Bonifacego prezbytera (*epist.* 89); lecz przed tymi wszystkimi prezydować miał Julian bp z Coo (wyspa morza Egejskiego): *praedictum fratrem et coepiscopum meum vice mea convenit praesidere* (ib. cf. *epist.* 92). Ces. Marcjan rozesłał 23 Maja 451 r. zaproszenia do wszystkich metropolitów, aby na 1 Wrześ. t. r. przybyli do Nicei. Bpi przybyli; zdaje się, że zwolennicy Eutychesa przyprowadzili z sobą mnóstwo mnichów i duchownych, nie mających prawa zasiadania na soborze, bo jest list Pulcherji (*Mansi* VI 551), w którym też cesarzowa poleca rządcy Bitynji, aby wspomnianych duchownych z Nicei odprawił. Aby ułatwić cesarzowi możność znajdowania się osobiście na soborze (bez czego i legaci papiescy nie chcieli się na nim znajdować), biskupi przed rozpoczęciem obrad, przenieśli się do Chalcedonu. Trwał ten sobór od 8 Paźdz. do 1 Listop. 451 r. Według listu synodalnego do Papieża (w *S. Leonis* epist. 98), miało być obecnych biskupów 520; Leon zaś (ep. 102) liczy ich 600; prawdopodobniej jednak wraz z archimandrytami, z delegatami od bpów nieobecnych znajdowało się tam do 630 osób. Sesji odprawiono 21; administracyjne czynności prowadzili deputowani cesarza. Na pierwszej zaraz sesji (actio I) legaci papiescy zażądali wykluczenia Djoskura, głównego przywódzcy na „rozboju efezkim." Proces przeciw niemu, czytanie aktów poprzednich soborów, składów wiary: nicejskiego i konstantynopolitańskiego, i listów św. Cyrylla Alex. i *dogmatycznego listu* Leona Pap. zajęło dwie pierwsze sesje. Na trzeciej sesji, gdy jeszcze mnóstwo nowych zaskarżeń przeciw Djoskurowi przybyło, legaci wydali na niego wyrok depozycji z biskupstwa; potępiono następnie innych zwolenników Eutychesa, a pomocników Djoskura; innych znów, którzy błąd odwołali, przyjęto do jedności z Kościołem i na dawne stolice przywrócono. Co do określenia w sporze będącego dogmatu, Anatoljusz przedstawił (act. V) formułę wiary, którą wielu chciało podpisać. Nie określała ona dostatecznie dogmatu, jaki już w listach św. Cyrylla i w *Epistola dogmatica* Leona P. był podany, dla tego legaci podpisać jej nie chcieli. Gdy zaś wielu bpów za nią obstawało, legaci rzekli: „Djoskur potępił wyrażenie: *w Chrystusie są 2 natury*, a potwierdził takie: *Chrystus jest* (utworzony) *z 2 natur*. Papież zaś Leon mówi przeciwnie: *w Chry-*

stasie są 2 natury połączone (w jednej osobie). Któreż więc przyjmujecie? Najśw. Leona, czy Djoskura?" Odpowiedzieli bpi: Wierzymy jak Leon, a nie jak Djoskur; ktokolwiek tak nie wierzy, jest eutychjanin.—Wyznaczono potém komisję z bpów: ci zredagowali szczegółowy skład wiary, na który wszyscy przystali (*Mansi* VII 118) i w którym tytuł N. Marji P. Θεότοκος (Bogarodzica) został potwierdzony. Oprócz kwestji dogmatycznej, załagodzono niektóre spory juryzdykcyjne: bpowi tyryjskiemu przyznano zwierzchność metropolitalną nad prowincją zwaną *Phaenicia I*; pomiędzy zaś patrjarchami antjocheńskim i jerozolimskim stanęła umowa, potwierdzona przez sobór, że do juryzdykcji pierwszego, oprócz dawniejszych prowincji, mają jeszcze należeć: Fenicja I, II i Arabja; do drugiego zaś Palestyna I, II i III. Nadto, ułożony został kanon 28-y (na ses. 15-ej w nieobecności legatów), którym bpowi konstantynopolitańskiemu przyznano prawa patrjarchalne przed innymi patrjarchami, a drugie miejsce po Rzymie, i juryzdykcji jego poddano metropolitów w „djecezjach" Pontu, Azji prokonsularnej, Tracji i w zajętych przez barbarzyńców. Legaci zaprotestowali przeciw temu zaraz następnego dnia (1 Listop. 451 r. *Mansi* VII 423, 454), bo Papież, w danej im instrukcji (*epist.* 104), polecił nie dopuszczać tej materji pod decyzję. Dla tego to postanowienie w wielu kollekcjach kanonów bywa wypuszczane. Anatol jednak potrafił korzystać ze sprzyjających okoliczności: wakowały bowiem podówczas stolice patrjarsze aleksandryjska i efezka; Maksym antjocheński był kreaturą Anatola; Juwenalis jerozolimski jemu zawdzięczał przyznanie sobie trzech prowincji kościelnych pelestyńskich; prymasa Tracji reprezentował na soborze bp, przyjaciel Anatola; pozostali zaś biskupi i metropolici zbyt byli słabymi, żeby mogli się oprzeć Anatolowi, jak to widać z postępowania biskupów Pontu i Azji prokonsularnej, którzy, chociaż nie podpisali tego kanonu (jak Thalassius z Cezarei), jednakże na sesji 16-ej tłumaczyli się tak, jakby przyznawali bpowi konstantynopolitańskiemu w mowie będące prawa. Po ukończeniu obrad i odjeździe legatów z aktami synodu (*Ballerini* I 1123 not. 4), Anatol i ces. Marcjan wysłali bardzo uprzejmie listy (18 Grud. 451 r.) do Papieża, w imieniu soboru, prosząc o potwierdzenie wszystkiego (ib. *epist.* n. 101; *Mansi* VI 171). W odpowiedzi swej Leon (*epist.* 104, 105), pochwaliwszy gorliwość obudwóch o sprawę wiary, przeciw 28 kanonowi dowiódł, że on jest ze szkodą jedności kościelnej i z krzywdą innych patrjarchów. Akta tego soboru doszły nas w całości, jednak są pewne w kodeksach różnice co do ich układu. Jedne kodeksy podają, że było 6 sesji, inne, że 7 i w ostatniej sesji mieszczą dekrety dyscyplinarne, nie jednakowo. Rusticus (o którym niżej) przyjął 16 sesji. Prawdopodobniejszém jest jednak, że było ich 21, jak to wykazuje Hefele (Conciliengeschichte § 186). Na zachodzie był oddawna przekład aktów soboru ch., pochodzący (niektórzy się domyślają) od Djonizjusza Małego, *versio antiqua*. Wprawdzie Leon polecił (*epist.* 113) Juljanowi z Cos przetłumaczyć akta na język łaciński, lecz niewiadomo czy on przełożył. Djakon rzymski *Rusticus*, będąc ze swym stryjem Wirgiljuszem Pap. w K-polu r. 549 i 550, *versionem antiquam* porównał z greckiemi kodeksami, z czego pokazało się, że między pierwszą i drugiemi, oprócz znacznych warjantów, jest jeszcze różnica w porządku. Poprawioną przez Rustyka *versionem ant.* wydali: Crabbe, Surius, Nicolini i Binius w ed. 1606 r. (ob. Soborów literatura). R. 1608 w rzymskiej

kollekcji soborów tekst Rustyka poprawiony został według greckiego, a ztąd przedruk w *Concilior. collectio regia*. Różnice między *versio antiqua*, poprawkami Rustyka i tekstu z rzymskiej kolekcji soborów, wynotował Baluzius (*Nova conc. coll.*), a rezultaty tego porównania wydał Hardouin (op. c.), mniej ściśle Mansi. Do akt tegoż soboru należy tak zwany *Codex encyclicus*, zbiór 41 listów, od synodów prowincjonalnych wschodnich do Marcjana ces., w obronie soboru chalc., przeciw eutychjanom. Za wstęp do tegoż *Cod. enc.* służą 2 listy Marcjana, 1 Pulcherji ces. i 1 Juwenalisa patr. jeroz. Szczegółową historję tego soboru ob. *Hefele* op. c. § 181—208 i dzieła przez tegoż przywiedzione w § 186. *X. W. K.*

Chaldejczycy (*Chaldaei*). Chaldejczykami nazywają grupę ludów aramejskich (syryjskich), osiadłych na wschód Eufratu, w Babilonji, Mezopotamji i Asyrji. Nazywają się z tego powodu *Syryjczykami wschodnimi*, w stosunku do Aramejczyków (ob. Aram.), zamieszkałych z tej strony Eufratu; także *Assyryjczykami*, może dla tego, że cała ta ziemia na wschód Eufratu stanowiła monarchję Assyryjską (ob.); albo tylko *Syryjczykami*, a ich sąsiedzi na zachód Eufratu Aramejczykami; przez tych zaś ostatnich Chaldejczycy nazywani są *wschodnimi* [1]). Pliniusz (Hist. nat. VI 30) nazywa Babilon *chaldaicarum gentium caput*; a Ptolemeusz (*Geogr.* V 20) i Strabo (*Rer. geogr.* XVI s. 739, 767) Chaldeę mieszczą w północno-zachodniej stronie Arabji, t. j. tam, gdzie Babilonja (ob.). Ksenofont zna Karduchów, Chalybów i Chaldejczyków (Καρδοῦχοι, Χάλυβες, Χαλδαῖοι): jedni z nich mieszkali w górach karduchskich, w sąsiedztwie Armenji, za Tygrem, więc obok Asyrji (ob.) ściśle wziętej; drudzy [2]) w Poncie około Trebizondy. Może tam były ich pierwotne siedziby, a prędzej osady późniejsze. Chaldejczycy bowiem, którzy rabowali trzody Joba (1, 17), mieszkańca Arabji, nie mogli być inaczej jego sąsiadami, tylko gdy mieszkali w Babilonji (północno-wschod. stronie od Arabji). Również, gdy Abraham opuszczał Chaldejczyków (ob. Ur), mieszkał z tej strony Tygru, nie w Poncie. Można zatém twierdzić, że Babilonja była najdawniejszém siedliskiem Chaldejczyków. W Biblji Chaldejczycy nazywają się Kasdim, a na pomnikach klinopismiennych znajdują się Kaldim. Że zaś litery *l* i *s* w assyryjskiej mowie często się używają jedna za drugą, z tego powodu *Kaldim* i *Kasdim* są jedno i to samo. Nie wiadomo z pewnością, co przez Kaldim oznaczają rzeczone pomniki: prawdopodobnie jednak mieszkańców Babilonji, bo Kaldi znaczy tam krainę rozciągającą się „do morza“ (odnogi Perskiej), jaką właśnie była Babilonja w monarchji Asyryjskiej. Ob. *Schrader*, Die Keilinschr. s. 43. Chaldejczycy Ksenofonta byli ludem

---

[1]) Sozomen (Hist. eccl. VI 33 et pass.) kładzie Syryjczyków obok Persów (*Persas Syris finitimos*), więc przez Syryjczyków rozumie Asyryjczyków, Partów i Babilończyków. Podobnież św. Hieronim (*Comment.* in Isai. 20): *quos veteres Assyrios, nunc vocamus Syros;* Ś. Justyn (*Apolog I*): *qui a barbaris Assyrii, a Graecis Syri appellantur.* Tak samo mówi Herodot (Historiar. l. 7 c. 63). Hyginus (Fab. 275) o Semiramidzie rozpowiada, że in Syria *Babylonem condidit.* Tacjana (ob.), który siebie nazywa assyryjczykiem, inni pisarze nazywają syryjczykiem; i t. d. Ob. *Khayyath*, Syri orientales seu Chaldaei, Romae 1870 s. 140.

[2]) Ci nazywali się Chalybes, lecz Strabo (l. 12 s. 549. cf. l. 16 s. 739, 767) mówi: *qui nunc Chaldaei, olim Chalybes vocabantur.*

walecznym, zaciągali się do wojsk Cyrusa i indyjskich. Cf. Habac. 1, 6. Waleczności ich i szybkości w boju dowodzą wyprawy Nabuchodonozora. Izajasz (43, 14) mówi o flocie chaldejskiej, która zapewne pływała po odnodze Perskiej, albo też Eufratem dochodziła pod Babilon. Uprawiali także nauki, zwłaszcza kasta chaldejskich kapłanów w Babilonji; ztąd słynęli z astrologji i magji, tak, iż nazwa chaldejczyka była synonimem mędrca, astrologa, wieszczbiarza (Cf. Dan. 2, 2. 10. 4, 4) nietylko na wschodzie, ale nawet w Rzymie (*Cicero*, De divinatione l. 1). Ponieważ Chaldea (jako Babilonja) wchodziła w skład monarchji niegdyś Asyryjskiej i miewała osobnych królów w Babilonie, przeto jej dzieje z owej epoki ob. Assyrja i Babilon. Tu tylko wypada nam wspomnieć o monarchji Chaldejsko-babilońskiej, której stolicą był Babilon, a królowie chaldejczycy. Początek tej monarchji dał Nabopolasar, wódz chaldejski, który wspólnie z Cyaksaresem medyjskim zburzył Niniwę ok. r. 625 przed Chr. i został niezależnym królem; lecz największą swoją świetność winna ona Nabuchodonozorowi (od r. 604). Świetny ten stan trwał około lat 70 (604—538), według przepowiedni Jeremjasza (25, 11. cf. 27, 7). R. 562 v. 561, po Nabuch. nastąpił Ewilmerodach, we dwa lata zamordowany przez swego szwagra Neriliglissara (*Euseb.* Praepar. ev. 9, 40). O Ewilmerodachu wiemy z Biblji tylko tyle, że nastał po uprowadzeniu Jojachina v. Jechonjasza (r. 598) w 37 lat, zatém w r. 561 v. 562, i wypuścił go z więzienia (IV Reg. 25, 27. Jer. 52, 31). Historycy dawniejsi nazywają Ewilmerodacha: *Ilvarudamus* (Canon Ptolem.), Ἐυειλμαράδουχος (*Berozus* ap. *Jos. Flav.* contra Apion. I 20), Ἐυιλμαλουρούχος (Megasthenes i Abydenus ap. *Eusebium*. Chron. armen. s. 28), Ἀβιλαμαρώδαχος (*Jos. Fl.* Antiq. X 11, 2). Aleksander Polyhistor (in *Euseb.* Chron. armen. s. 21) naznacza mu lat 12, Flawjusz zaś (cont. Ap. l. c.) 18, co może się rozumieć o latach rejencji za życia ojca (ob. *S. Hieronym.* in Isai. 14, 19). O następcach jego aż do Baltazara, a właściwie Nabunita, ob. I 621. Na ostatnim się kończą dzieje monarchji Chaldejsko-babilońskiej: jej miejsce zajęła Perska. Ob. Darjusz, Cyrus. O Chaldejczykach chrześcjanach i języku chaldejskim, ob. Syrja, Mezopotamja, Nestorjanizm. *X. W. K.*

Challes, v. Chales (czyt. *Szall*, *Szal*) Klaudjusz Franciszek Milliet de (v. *Dechales*), matematyk, ur. w Chamberi 1621 r., w 14 r. życia wstąpił do jezuitów, w szkołach ich wykładał humaniora i retorykę; był przez pewien czas na misjach w Turcji, po powrocie ztamtąd, Ludwik XIV mianował go profesorem hydrografji w Marsylji; później w Lyonie w kolegjum Trójcy Św. uczył filozofji, nauk matematycznych, w końcu teologji; został rektorem kolegjum w Chamberi; † w Turynie 28 Marca 1678. On pierwszy podał myśl, że łamanie się promieni światła jest przyczyną rozmaitości kolorów w tęczy, w szkłach etc., myśl, która posłużyła Newtonowi za podstawę jego teorji kolorów. Teleskop też Newtona zdaje się już być opisanym w katoptryce tego jezuity (ks. 3 prop. 54); on także pierwszy odgadł prawdziwy kształt ziemi, dowiedziony później przez Newtona. Dzieła jego, z różnych gałęzi nauk matematycznych, wylicza *De Backer*, Biblioth. *X. W. K.*

Challoner (czyt. *Czaloner*) Ryszard, ur. w Lewes, w Sussex, 29 Wrz. 1691, ukończywszy nauki w Douay, był, po wyświęceniu na kapłana, nauczycielem w témże kolegjum. R. 1730 wysłany do Anglji, jako wikarjusz apostolski, wyświęcony był na biskupa Debra. Całe życie po-

lemizował przeciwko protestantyzmowi. Um. 1781 r. Główniejsze jego dzieła są: 1) *Britania sancta*, 2 t. in 4-o 1745; 2) Katolik objaśniony o sakramentach, ofiarze i ceremonjach Kościoła (*The catholic christian instructed in the sacraments etc.*), jest to odpowiedź na głośne dzieło Congersa Middleton'a p. t. Zgodność pomiędzy papizmem a poganizmem (*Conformity between popery and paganism*); 3) Historję osób, które od 1577 do 1688 cierpiały w Anglji za wiarę (*Memoirs of missionary priests and others who suffered on account of their religion*); 4) Papista źle przedstawiony i przedstawiony jak należy (*Papist misrepresented and represented*).

Chalons (czyt. *Szalą*). **1.** nad Saoną, łac. *Cabillo*, v. *Cabillonum* v. *Cabillodunum*, m. w Burgundji (departament *Saône et Loire*). Biskup (pierwszy ok. r. 346 v. 470) był sufraganem metropolity lugduńskiego. W wiekach średnich odbyło się tu wiele synodów: r. 579 (*Mansi*, Concil. 9, 919), r. 603 (*ib.* 10, 493), r. 650 (*ib.* 1189), 813 (*ib.* 14, 191), 839 (*ib.* 767), 873 (*ib.* 17, 275), 875 (*ib.* 299), 886 (*ib.* 18, 49), 887 (*ib.* 51), 894 (*ib.* 127), 915 (*ib.* 325), 1056 (*ib.* 19, 843), 1063 (*ib.* 1025), 1072 (*ib.* 20, 47), 1073 (*ib.* 391). Najsłynniejszym był synod z r. 813 (d. 10 Maja), na którym postanowiono kilkanaście kanonów dla reformy duchowieństwa i świeckich urzędników cesarskich. Ob. *Hefele*, Conciliengesch. § 414. Djecezja ta w skutek konkordatu z r. 1801 zniesioną została, a terytorjum jej wcielone do djecezji sąsiednich. Ostatni bp Jan Chrz. de Chilleau (konsekrowany 30 Grud. 1781) zrzygnował r. 1801 i † w Tours 26 Listop. 1824. *Gams*, Series ep. s. 532 cf. 477.—**2.** nad Marną, łac. *Catalaunum*, w hrabstwie Szampanji (dep. *Marne*). Pierwszym bpem był tu Memmius, którego wyświęcenie jedni przypisują ś. Piotrowi, inni go mieszczą ok. r. 290. Bp katalauński był sufraganem metropolity reimskiego. Historję tej djecezji opisał *Ed. de Barthelémy*, Diocése ancienne de Ch. sur M., Chaumont 1861 2 v. Cf. *Gams* s. 534.

Chamard Franciszek, benedyktyn, ur. w Cholet, djec. Anjou, d. 16 Kwiet. 1828; profesję zakonną wykonał 15 Sierp. 1856 r. w opactwie ś. Marcina w Liguge (Locogiacum). Opisał żywoty świątobliwych Andegaweńczyków (Les saints personnages de l'Anjou, Angers 1863 3 t.) i *Hist. du diocèse du Poitiers* (ma wyjść dopiero). Album Benedictinum ed. *Ed. Hipelius* 1869. X. W. K.

Chamillart, v. Chamillard (czyt. *Szamillar*) Stefan, jezuita, gorliwy kaznodzieja, archeolog, ur. w Bourges 1656, † w Paryżu 1730 r. Oprócz rozpraw z numizmatyki, wydał i komentarzem objaśnił *Aurelii Prudentii Clementis Opera*, Paris 1687 4-o. Dzieło to wchodzi do składu klasyków wydanych *ad usum delphini*. X. W. K.

Chamos, hebr. Kemosz, v. *Kamos*. Na odkrytym r. 1869 pomniku Mezy (ob.), Chamos występuje jako naczelne bóstwo Moabitów. Meza wystawił mu ołtarz na podziękowanie za zwycięztwo nad królem izraelskim i „dla uweselenia oczu Chamosa i Moaba zabił wszystko (co było) wewnątrz murów“ zdobytego przezeń miasta izraels. Również i Biblja wystawia Chamosa jako głównego bożka Moabitów, a tych ostatnich nazywa „ludem Chamosa.“ Num. 21, 29. Jerem. 48, 46. Cf. Jud. 11, 24. Salomon wystawił ołtarz Ch. „na górze, która jest przeciw Jerozolimie po prawej (wschodniej) stronie“ (III Reg. 11, 7. Cf. 23, 13), t. j. na górze Oliwnej, która z tego powodu nazywała się „górą obrażenia.“ Że zaś Balak, król moabicki, idących do Palestyny Izraelitów, za radą Balaama (ob.) starał

się pociągnąć do czci Beelfegora (ob. I 570), przeto wnosić można, że Beelfegor jest jedno z Chamosem, czyli, że to ostatnie jest imieniem własném bożka, gdy pierwsze było nazwą miejscowości, w której tenże bożek był czczony. Co jeżeli tak jest, cześć Ch. zasadzała się na bezwstydnym nierządzie. Wiadomo zaś z IV Reg. 3, 27. że wspomniany Meza własnego syna swego zabił na ofiarę, zapewne także Chamosowi. Cf. *Hackmann*, Diss. de Chemoscho, Bremae 1730, i w *Oelrichs'a* Opuscula histor-philol.—theol. I 1, 19. *Rosenmüller*, Scholia ad Num. 1. *X. W. K.*

Champagny Franciszek Józef Marja Teresa Nompére hr. de, jeden z najznakomitszych historyków w naszych czasach, członek akademji franc. (przyjęty 10 Mar. 1870), ur. 1804 r. w Wiedniu, syn Jana Chrz. de Ch. księcia de Cadore. Pisze się zwykle na dziełach swoich: Franz de Champagny. Znakomite są jego studja historyczne: 1) *Les Césars, Tableau du monde romain sous les premiers empéreurs* (Cezarowie. Obraz świata rzym. za pierwszych cesarzy), Paris 1841—43 4 v., 2e wyd. 1853 2 v. i 3e pomnożone w 3 v. 2) *Rome et la Judée au temps de la chute de Néron, a. 66—72 apres J. C.* (Rzym i Judea podczas upadku Nerona), Paris 1858 1 v., 2e wyd. ib. 1865 2 v. i 3e wyd. t. r. 3) *Les Antonins, ans de J. C. 69—180, Suite des „Césars“ et de „Rome et la Judée“* (uzupełnienie dwóch poprzednich dzieł), Paris 1863 3 v. 4) *La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Eglise* (Miłosierdzie chrześcjańskie w pierwszych 3-ch wiekach Kościoła), Paris 1854. 5) *Le Césars du III siecle* (Cezarowie III w.), Paris 1869 4 v. Dzieło to kończy serję trzydziestoletnich głębokich jego studjów nad epoką Cezarów. *Le chemin de la verité* (Droga prawdy), 1872, dziełko szacowne dla tych, których przesąd i niewiadomość trzyma w oddaleniu od prawdy. Poprzednio jeszcze wydał: *Un mot d'un catholique sur quelques travaux protestants*, 1844; *Lettre d'un conservateur a M. Guizot sur la quest. d'enseignement* etc. Jest nadto współpracownikiem kilku pism perjodycznych francuzkich. *X. W. K.*

Champion (czyt: *Szampią*) Piotr, jezuita, ur. w Avranches, w Normandji, 19 Paźd. 1631; ostatnie 20 lat życia przebył w Nantes; † tamże 28 Cz. 1701 r. Napisał żywoty: Jana Rigoleuc, jezuity (*La vie du p. J. R. avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles*, Paris 1686), Ludwika Lallemant, jezuity (*La vie et doctrine spirituelle du p. L. L.*, ibid. 1694), Założycieli domów rekolekcyjnych (*La vie des fondateurs des maisons de retraite, Mr.* (Louis Eudes) de Kervilio, *le p.* Vincent Huby *de la comp.* de J. et *Mlle* (Catherine) de Francheville, Nantes 1698). Cf. a. Palafox. *X. W. K.*

Chanaan, v. Kanaan, hebr. *Kenaan.* **1.** Syn Chama, a wnuk Noego (Gen. 9, 18. 10, 6), protoplasta Chananejczyków.—**2.** „Ziemią Chanaan“ nazywa się część Palestyny, od Jordanu na zachód aż do wybrzeży morza Śródziemnego (Num. 35, 51. cf. Jos. 22, 11. Deut. 11, 30. Gen. 13, 9. 17, 8. a zwłaszcza 10, 19). Mówi się często w Biblji, że Izraelici podbili ziemię Chanaan, zkąd możnaby wnosić, że pod tą nazwą rozumieją się także posiadłości ich za Jordanem; jednakże w obietnicy danej Abrahamowi (Gen. 17, 8) nie zawierała się zajordańska ziemia (Deut. 2, 19. cf. tej Enc. I 200). Ziemia więc Chanaan w Gen. (10, 19. 11, 31. 12, 5. 13, 12. etc.) i indziej znaczy to samo, co Palestyna „przed Jordanem,“ np. Jos. 22, 9. Jud. 21, 12. Dla wyrażenia zaś okolicy zajordańskiej

służy nazwa Galaad [1]). Na pomnikach asyryjskich cała ziemia od Jordanu do morza Śródziemnego nazywa się *Mat-Aharri*, t. j. krajem zachodnim, w tyle (Asyrji) leżącym. Ludy zamieszkujące ziemię Ch., nawet niepodbite później przez Izraelitów, jak Filistyni, Sydończycy i inni nad brzegiem m. Śródziemnego, nazywali się w ogóle *chananejskiemi*, *Chananejczykami*, *Kanaanitami*, *Kananejczykami* (Wulg. *Chananaei*, hebr. *Kenaani*, 70 Χαναναῖοι. Ob. Gen. 10, 15. 18. Abad. 10, Mat. 15, 22). Jednakże wyróżniano i osobno Chananejczykami nazywano tych, którzy mieszkali nad Jordanem i nad morzem Śródziemnem (Num. 13, 30), więc oddanych żegludze. Ci, których Grecy nazywali Φοίνικες (Fenicjanie, Phoenicii), a Rzymianie *Puni* (Kartagińczycy), byli częścią biblijnych Chananejczyków. Kartagińczycy w Afryce, gdy się ich pytano o pochodzenie, odpowiadali, że są *Chanani*, *id est Chananaei*, mówi ś. Augustyn (*Expos. in Rom. 13*); nawet na swych monetach nazywali siebie *Kenaan* (ap. *Eckhel*, Doctrina nummor. IV 409). Tak samo Fenicjan nazywa Sanchuniaton (ap. *Euseb.* Praepar. ev. I 10). Rzeczą jest naukowo dowiedzioną, że fenicki język (zatem chananejski) był jeśli nie ten sam, jakim mówili Żydzi, to przynajmniej do niego bardzo zbliżony (ob. Syryjski jęz.) Wywody szczegółowe ob. w *Gesenii* Scripturae linguaeque phaeniciae monumenta, Lipsiae 1837. Możemy to samo widzieć i w Biblji: ile razy tam jest mowa o zetknięciu się hebrajczyka z językiem obcym, choćby bardzo blizkim (jak syryjski), zawsze różnica jest nadmieniona (Gen. 41, 43. 45. 42, 43. 31, 47. Jerem. 5, 15. Isai. 33, 19. 28, 11. 36, 11. IV Reg. 18, 26... i in.), a nigdzie nie ma wzmianki, żeby Hebrajczycy potrzebowali tłumacza do porozumienia się z Chananejczykami. Abraham np. i jego potomkowie, później Jozue, miewają stosunki z Chananejczykami, a przecież nic nie wskazuje różności językowej. Owszem, sami Hebrajczycy nazywali swój język chananejskim (Isai. 19, 18). Zkąd widać, że języki hebrajski i chananejski były jakby jednym. Wspólność języka przemawia za wspólnością pochodzenia. I rzeczywiście, tak Hebrajczycy jak Chananejczycy z jednego prawie miejsca wywodzą swój początek. Co do Hebrajczyków wiadomo, że Abraham wyszedł z Ur (ob.) Chaldejczyków. Z tamtych także stron, z nad morza Erythrejskiego (odnogi Perskiej) wywodzili swe pochodzenie Tyryjczycy (ob. *Herodot.* Histor. I 7, 89. *Justini* Histor. 18, 3. 2. *Strabon.* Rer. geogr. l. 16. c. 3 § 4 s. 766). Między innemi na uwagę zasługuje to, co Strabo (l. c.) opowiada, że na témże morzu są insulae Tyrus et Aradus, quae templa phoeniciis similia habent; earum incolae affirmant, insulas et urbes, quas Phoenices eodem nomine habent, suas esse colonias. Możnaby wprawdzie mniemać, że to były osady później założone przez Fenicjan; lecz przeciw temu przypuszczeniu jednozgodnie mówią podania, że ztamtąd byli zmuszeni wyjść Chananejczycy (*Lenormant*, Manuel d'hist. de l'Orient, t. III r. 1). Pierwotnymi mieszkańcami ziemi Ch. były plemiona olbrzymów (ob. Refaici), których jeszcze szczątki były za Jozuego. Za Abrahama prowadziły one wojnę z Chodorlahomorem i jego sprzymierzeńcami, lecz zostali pobici (Gen. 14, 1.

---

[1]) Jos. 22, 32. Reversusque est (Phinees)... a filiis Ruben et Gad, de terra Galaad, finium Chanaan, ad filios Israel. *Hebr. zaś ma:* Reversusque... de terra Galaad, ad terram Chanaan, ad filios Israel.

5). Już pod owe czasy „Chananejczyk był na ziemi", po ktorej podróżował Abraham (Gen. 12, 6. 13, 7). Mamy więc z jednej strony epokę, w której Chananejczycy już byli mieszkańcami ziemi Chanaan. Z drugiej zaś strony raport o tejże ziemi z czasów Amenemha I, króla XII dynastji egipskiej, ok. 25 w. przed Chr. (ap. *Chabas*, Les papyrus hiératiques du musée de Berlin, Chalons 1866), pokazuje, że mieszkał tam podówczas lud semitycki *Sati*, ten sam, którego już tylko były szczątki za XVIII dynastji (podobnie jak Refaitów szczątki tylko za Jozuego). Więc osiedlenie się Chananejczyków wypadałoby między 2400—2300 r. przed nar. Chr. Wtedy bowiem chamickie ludy, osiadłe poprzednio nad zatoką Perską, wyrugowane zostały może przez jafetyckich Arjasów z Babilonji (*Lenormant* l. c.). Chananejczycy dzielili się na rozmaite pokolenia, które Gen. 10, 15... wylicza: Chanaan autem genuit *Sidonem* primogenitum suum, *Hethaeum* et *Jebusaeum* et *Amorrhaeum*, *Gergesaeum*, *Hevaeum* et *Aracaeum*, *Sinaeum* et *Aradium*, *Samaraeum* et *Amathaeum*, et post haec disseminati sunt populi Chananaeorum. Najpierwszymi więc byli Sydończycy (ob. Sydon) nadmorscy; Hetejczycy (ob.) bardzo liczni wewnątrz kraju; Jebuzejczycy mieszkali w Jerozolimie i jej okolicach i dopiero Dawid im to miasto odebrał; Amorejczycy (ob.) często brani za jedno z Chananejczykami w ogóle (Jos. 24, 8. 15. 18. II Reg. 21, 2; w tém ostatniém miejscu Gabaonici zaliczani są do Amorejczyków, chociaż byli Hewejczykami, Jos. 11, 19); Hewejczycy (ob.); Gergezejczykom naznaczają siedlisko około Gerazy (ob.); Aracejczycy (ob. I 407); obok Arcejczyków Sinejczycy około Libanu; Aradczycy (ob. I 361); imię Samarejczyków (v. Semarejczyków), zamieszkałych nad morzem Śródziemném, obok Sydończyków, przechowało się jeszcze za rzymskich czasów w nazwisku miasta Simyra; Amathejczy (ob. Emath); zaliczają tu wreszcie i Ferezejczyków (ob.). Ludy te, z wyjątkiem Hetejczyków, Sydończyków i niektórych amorejskich plemion za Jordanem, nie miały organizacji, któraby im jedność i siłę nadawała. Pospolicie w każdém mieście (fortecy) był osobny niezależny król: Jozue 32 takich królów pobił (Jos. 12, 8...), chociaż jeszcze nie całą zdobył ziemię Chanaan; Adonibezek (ob. II 264) 70ciu okrutnie zamordował. Pospolicie wojowali między sobą, jak widać już ze wspomnianego Adonibezeka, i tylko we wspólném niebezpieczeństwie zawierali między sobą krótkotrwałe umowy. Religja ich zasadzała się na bezwstydnym kulcie, jak widać ze czci oddawanej bożkowi Beelfegor (ob. I 570) i *Aszerze* (I 675). Z tego powodu (Deut. 9, 5) polecone było Izraelitom ich wypędzenie, lub (gdyby uchodzić nie chcieli) wytępienie i zniszczenie wszelkiego śladu ich bałwochwalstwa. Izraelici jednak nie zupełnie rozkaz ten wykonali, co stało się powodem ciągłego ich odpadania w to samo bałwochwalstwo i w niewolę ludów postronnych. Wypędzone ze swych siedzib pokolenia chananejskie, skupiły się w znacznej części nad brzegiem morza Śródziemnego i dały powód emigracji nadbrzeżnych Fenicjan w inne części świata. *Lenormant* op. c. roz. 1 §. 3. Cf. *Movers*, Die alten Chanaaniter, w *Bonner Zeitschrift*, rok VI z. 1. *X. W. K.*

Chantrel Józef, nadzwyczaj czynny literat franc., pisarz ściśle katolicki. Do ważniejszych jego prac należą: 1) Kontynuacja *Historji kościelnej* Rohrbacher'a, aż do r. 1860, p. t. *Annales ecclésiastiques 1846—1860* (Paris 1861), idem *1846—66* (ib. 1867), id. *1867—68* (ib. 1871).

2) Dodatek (t. 24-5) do *Encyklopedji kościelnej* (*Kirchen-Lexicon*) Wetzer'a i Welte'go, którą z niemieckiego przełożył Goschler. 3) Popularna historja Papieży (*Histoire populaire des Papes*, Paris 1860—62 24 v. in-18), z której kilka tomików było przelożonych na jęz. pol. w Poznaniu. 4) *Le curé d'Ars, notice biographique sur Jean B. Vianney, mort en odeur de sainteté le 4 août 1859*, Paris 1859 in-18. 5) *Histoire de France jusqu'à l'an 1789*, ib. 1864 2 v. in-12. 6) *Cours abrégé d'histoire universelle*. ib. 1865 in-12 3 v. 7) *Nouveau cours d'histoire universelle* (obszerniejszy kurs), ib. 1860—62 6 v. in-12; nowe wyd. ib. 1870. 8) *Histoire contemporaine*, ib. 1864 3 v. in-12; 4e wyd. 1869 r. jest uzupełnieniem do 3 poprzednich dzieł. 9) *Annuaire catholique, histoire religieuse, politique, philosophique, litteraire et scientifique de l'année 1862*, ib. 1864 in-8. 10) *Les fêtes de Rome, Histoire de la canonisation des SS. Martyrs du Japon et de S. Michel de Sanctis*, ib. 1862 in-12. 11) *Almanach du monde catholique 1873*. Przełożył także z angielskiego, lub oryginalnie napisał kilka dzieł beletrystycznych i okolicznościowych. Między temi ostatniemi są i takie, które mają stałą wartość, jak np. *La Royauté pontificale devant l'histoire et bonne foi*, Par. 1860 in-12. *La réponse de Rome à M. de La Gueronniere, documents divers*, ib. 1861 in-8, i in. Pod pseudonimem *Racine Aristophane* wydal dzieło: *La déconfiture de jésuites; tragi-comédie, suivie des notes explicatives et justificatives*, Par. 1844 in-8. *X. W. K.*

Chapia (czyt. Szapia) Karol, francuz, ur. r. 1807 w Belmont, w Wogezach, dawniej proboszcz w Damas, teraz w Vitel, członek korespondent instytutu historycznego, akademji Stanisława (Leszczyńskiego) w Nancy i in. Wydał dzieła: *Histoire du B. Pierre Fourier*, Nancy 1850 2 v. *Le Martyrs du Japon, suivis d'un appendice sur les canonisations*, Paris 1862. *Les Saints de chaque jour*, ib. 1856. *La vie d'une sainte pour chaque jour de l'année*, Bar-le-Duc 1864 2 v.

Chardon Karol, ur. w Ivoi-Carignan 1695, został benedyktynem 1712 (kongr. ś. Witona). Kapituła jeneralna w Toul odjęła mu 1730 r. profesorstwo, z powodu jego opozycji pko bulli *Unigenitus*. Um. w Metz 21 Paźdz. 1771. Znał języki grecki, hebr. i syryjski. Napisał historję sakramentów (*Histoire des sacrements*, Paris 1745 6 v.), dzieło wielkiej erudycji, odpierające błędy sakramentarzy, uzasadniające wiarę i praktykę Kościoła prostym wykładem faktów. Dzieło to, tłum. na język łaciński, wyszło w Brescii w 3 t. in 4.

Charenton (czyt. *Szarantą*). Zjazd kalwinistów w Charenton jest ważnym w historji protestantyzmu, gdyż tam po raz pierwszy probowano zjednoczyć luteranów z kalwinistami. Pewien kupiec luterski w Lyonie, pragnąc poślubić córkę kalwinisty, oświadczył, że jest gotów zostać członkiem kościoła reformowanego i przyjąć tam kommunję, byle nie wymagano odeń wyrzeczenia się wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystji. Było to za czasów wojny trzydziestoletniej, kiedy Gustaw Adolf świetne odnosił zwycięztwa, a protestanci głosili blizki upadek Kościoła katolickiego. Ta nadzieja wzbudziła w nich żywe pragnienie zlania w jedno wszystkich sekt protestanckich, by tém pozyskać sobie wielkiego króla Szwecji; kalwiniści też francuzcy uznawali za właściwe poczynić ustępstwa dla luteranów, tak sprzeczne z ich nieubłaganą dotąd nietolerancją. Pod wpływem tej myśli kaznodzieje kalwińscy francuzcy, którym przedstawiono życzenie kupca lyońskiego, zebrawszy się 1631 r. na synod

w Charenton, blizko Paryża, wydali słynną swą decyzję takiej treści: „Ponieważ wyznawcy augsburscy zgadzają się z innymi reformowanymi we wszystkich zasadniczych punktach prawdziwej religji i wolni są w swych obrzędach od wszelkiego bałwochwalstwa i zabobonu, przeto członkom rzeczonego wyznania, uczęszczającym na nasze święte zebrania, w duchu miłości i łagodności, i życzącym sobie wnijść w skład naszego kościoła, ma być, bez jakiegokolwiek poprzednio wyprzysięgania się, dozwoloném przystępować z nami do Stołu świętego, zawierać małżeństwa z naszymi współwyznawcami, trzymać do chrztu dzieci, w którym to ostatnim razie mają dać uroczyste zapewnienie, iż nie będą ani wprost, ani ubocznie wpajać w dzieci uprzedzeń przeciwko naszej nauce, lecz tylko z temi obznajmiać je artykułami wiary, które obustronnie są przyjęte“. Oczywiście, tak dziwna deklaracja nie mogła uniknąć różnorodnych krytyk. Katoliccy misjonarze przedewszystkiém chcieli z tego skorzystać i stawiali kalwinistom zarzut: „Luteranie wierzą, podobnie jak katolicy, w rzeczywistą obecność Pańską w Wieczerzy, jeżeli przeto wy, reformowani, możecie się łączyć w tym względzie z luteranami, czemuż z katolikami się nie połączycie? Jeśli nauka luterska o Eucharystji nie jest dla was zgorszeniem, dla czegóż odrzucacie naukę katolicką?“ Inni wytykali im, iż swoją decyzją synodalną przyznali się do złej wiary w potępianiu nauki katolickiej: mówili bowiem teraz, że nauka o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystji nie jest szkodliwą zbawieniu, a poprzednio ta sama nauka była u nich okrzyczana jako z a t r u t a, c i e l e s n a, z w i e r z ę c a, a r c y b a r b a r z y ń s k a. Z tego też punktu episkopat francuzki zaskarżył uchwałę szarentońską przed Ludwikiem XIII r. 1635. Dallaeus bronił synodu w swej *Apologia pro Ecclesiis reformatis*, Genevae 1677. Bossuet surowo krytykował decyzje tegoż synodu w swojej *Histoire des variations*, II ks. 14. Między protestantami nawet znaleźli się niechętni temu synodowi i wielu uczonych luterskich w Niemczech ułożyło propozycję przeciwną, mianowicie, że luteranin nie może z czystém sumieniem wchodzić w uczestnictwo religijne z kalwinistami, zwłaszcza co się tyczy nauki o Eucharystji. Tak uczył Tomasz Ittig (*Dissert. de synodi carentonensis indulgentia erga lutheranos*); Cf. *Aymon*, Tous les synodes nationaux des églises reformés en France, II 500, la Haye 1710. (*Hefele*).

Charkiewicz J u w e n a l i s, bernardyn, lektor teologji w Wilnie i Nieświeżu, później prowincjał litewski. Napisał: 1) *Przewodnik do ojczyzny niebieskiej, zawierający w sobie reguły trzeciego zakonu ojca św. Franciszka braci pokutujących*, Wilno 1772 in-4; 2) *Djarjusz podróży z Wilna do Walencji, później do Włoch i napowrót do Wilna* (druk. w Dziejach Dobroczyn., Wilno 1822 i 1823); 3) *Kazań* kilka umieszczonych w *Wyborze najprzedniejszych w metropolji wileńskiej kaznodziejów*, Wilno 1761.

Charlevoix (czyt. *Szarlwoa*) P i o t r F r a n c i s z e k-K s a w e r y de, jezuita, ur. w St-Quentin 1682, wykładał humaniora i filozofję; 1720—1722 był na misjach w Kanadzie, potém przez 20 lat współpracownikiem pisma *Mémoires de Trévoux*; † 1761 r. Zostawił kilka dzieł do historji Kościoła w krajach zamorskich, a mianowicie: w Japonji (*Hist. de l'établissement, des progrès et de la décadance du christ. dans l'emp. du Japon*, Rouen 1715 3 v., Liège 1855 2 v., i *Hist. et descript. générale du Japon*, Paris 1736 2 v. 4, ib. 1754 6 v. 12); na wyspie St-Domingo (*Hist. de l'isle Espagnole ou de S. D.*, Paris 1730—31 2 v. in-4, dzieło zebrane

z Pamiętników Jana Chrz. le Pers, jezuity, misjonarza na S. Domingo, i z innych dokumentów); w Nowej Francji (*Hist. et descript. générale de la Nouv. France*, Paris 1744 3 v. 4to; inna ed. tegoż r. 6 v. 12); w Paragwaju (*H. du Par.*, Paris 1756 8 v. 4, ib. 1757 6 v. 12); nadto napisał żywot założycielki urszulinek w Nowej Francji (*Vie d. l. mère Marie de l'Incarnation*, Paris 1724). Dzieła jego o Japonji, Nowej Francji i Paragwaju służyły za podstawę kilku opisom tych krajów, wydanych w naszych czasach. Ob. *De Backer*, Biblioth. *X. W. K.*

Chasluim (Vulg.), hebr. *Kasluhim*, *70:* Χασμωνιείμ (w edycjach drukowanych), lub Χοσλωνιείμ (w kodeksie *A*). Według Gen. 10, 14. Chasluim pochodzili od Egipcjan (Mesraim) i dali początek Filistynom i Kaftorytom (ob. Kaftor). Chasluici byli więc pokrewnymi Filistynom i Kaftorytom. Komentarowie przyjmują wykład Bocharta (*Phaleg.* IV 31), który przez Chasluitów rozumie Kolchidów; ci bowiem, według dawnych historyków, mieli pochodzić z Egiptu, podobnie jak Chasluim. Według innych, Chasluim mieszkali na wybrzeżu, rozciągającém się od delty egipskiej na wschód, aż do rzeki Egiptu (*torrens Aegypti*, u pisarzy grec. i łac. Rhinocolura *v.* Rinocorura, dziś Wadi-el-Arisz). W tém miejscu upatrywał ich Förster (Epistolae ad Michaël. Spicileg. geogr. hebr., Götting. 1722 s. 16), na co zgadzają się i nowsi egiptologowie. Do tego wniosku doprowadza nazwa tej prowincji, nadawana przez dawniejszych świeckich pisarzy: *mons Casios*, *arenae Casiae*, *Cassiotis*, podobne do dzisiejszej nazwy Ras-el-*Kasrun* (przylądek Kasrun), gdzie znaleziono szczątki dawnych murów i zasypane cysterny. W języku koptyckiem *ghäs*, v. *khäs* znaczy górę; *lokh* zaś, v. *rokh*—goreć; cała też prawie ta strona jest jakby spaloną od słońca; obfituje przeważnie w piaski i sól. Ob. *Ebers*, Aegypten u. d. Bücher Moses, Leipzig 1868 s. 120.. *X. W. K.*

Chassay Fryderyk Edward, kanonik w Bayeux, prof. Pisma św. w Sorbonie, napisał wiele dzieł częścią moralnych, jak: *Pureté du coeur* (1850), *Manuel d'une femme chrétienne* (1849), *La femme chrétienne dans ses rapports avec le monde* (1850, 1863; tłum. na język polski ks. Dziubacki, Warsz. 1852), *Les devoirs des femmes dans la famille* (1852), *Les difficultés de la vie de famille* (1853), *Les epreuves du mariage* (1853); częścią historyczno-egzegetycznych, jak: *Hist. de la Redemption* (1850), *Jesus lumière du monde*, *hist. de la predication de l'Evangile par Notre-Seigneur* (1855), *Jesus Sauveur du monde*, *hist. de la Passion* (1854), *Jesus vainqueur de la mort*, *hist. de la Resurrect.* (1854), *Les apotres praedicateurs de l'Evangile;* tudzież kontrowersyjne: *Defense du christianisme historique* (2e wyd. 1851 3 t. in-12), *Le mysticisme catholique* (1850), *Cathechisme historique des incroyants; Le Christ et l'Évangile*, hist. crit. des systémes rationalistes contemporains, sur les origines de la révélation chrétienne, 1—2 part. (1847). Migne, w *Démonstrations evangeliques* t. 18 wydał następujące pisma Ch-a: *Le docteur Straus*, *Histoire crit. du systeme mythique; Catalogue raisonné des apologistes chretiens* (od czasów tak zw. odrodzenia aż do restauracji); *Le protéstantisme; Le rationalisme; Le socialisme; Dissertation supplémentaires;* osobno: *Histoire du XIX siécle suivie de la chute primitive*, prouvée par les traditions et du dr. Strauss jugé par ses pairs (1853), i jako wstęp do Démonstr. évang.

Chastel (czyt. *Szatel*) Marja Anioł, francuz, ur. w Corseul, djec. St-Brieuc, 12 Lut. 1804 r., do jezuitów wstąpił 1827 r., pełnił różne

obowiązki w Chambery, Brugelette, Vannes, St-Acheul. Ostatnie lata przepędził w Paryżu, gdzie † 4 Lut. 1861 r. Zostawił kilka pism filozoficznych, w których zbijał system tradycjonalistów (ob. Tradycjonalizm): *Les rationalistes et le traditionalistes, ou les écoles philosophiques depuis 20 ans*, Paris 1850; *De l'autorité et du respect qui lui est du* (o powadze i o względzie, jaki się jej należy), Paris 1851; *L'Eglise et les systèmes de philosophie modernes* (Kościół i teraźniejsze systemy filozoficzne), ib. 1852; *De l'origine des connaissances humaines d'après l'Ecriture Sainte* (O początku ludzkiego poznania według Pisma św.), Paris 1852; *De la valeur de la raison humaine, ou ce que peut la raison par elle-même* (O sile rozumu ludzkiego, czyli do czego rozum sam z siebie jest zdolnym), Paris 1854. Pisał także artykuły do pism perjodycznych katolickich we Francji. Rozbiory i krytyki jego dzieł, ob. *L'Ami de la Religion* 1851 n. 5183; *Annales de philos. chrét.* III ser. t. 19 i 20, ser. IV t. 5; *Correspondant*, 1855 t. 36 s. 790. Cf. *Ladevi-Roche*, De l'origine du langage d'après MM. Bonald, Chasles etc., Bordeaux 1860. *X. W. K.*

Chateaubriand Franciszek August, wice hrabia, słynny autor dzieła p. t. *Génie du christianisme* (Duch chrystjanizmu) i mąż stanu, ur. 4 Wrześ. 1769 w zamku Combourg, w Bretanii (w okolicy miasta Fougères, w teraźn. depart. Ille-et-Vilaine). Jego ojciec, małomówny i ponury szlachcic, ciągle był zajęty myślą podźwignięcia niezbyt bogatej rodziny, matka zaś odznaczała się dobrocią charakteru i pobożnością serca. Franciszek był najmłodszym z 10 braci i sióstr, z których sześcioro tylko przy życiu pozostało. Opuściwszy rodzinną strzechę, sposobił się w Brest na marynarza, następnie w Dinan na księdza, lecz kiedy jedno i drugie nie odpowiadało jego skłonnościom, wstąpił jako podoficer do pułku Nawarra, stojącego w Dieppe, z zapałem uczył się sztuki wojennej i pisał wiersze, a następnie przeniósł się do Paryża, gdzie poznał Ludwika XVI i Malesherba. Był świadkiem rewolucji, której zasady nawet popierał, miewał stosunki z koryfeuszami strasznego przewrotu, lecz, pomimo fantastyczności charakteru, wrodzona uczciwość i szlachetność nie pozwoliły mu pogodzić się z rewolucyjną anarchją i rozprzężeniem moralném. W 1790 wystąpił z pułku i 1791, idąc za radą Malesherba, wsiadł na okręt, z zamiarem zwiedzenia Ameryki. W Ameryce poznał się z Waszyngtonem, a celem przysłużenia się ojczyznie swojej nowemi odkryciami, przebiegł w różnych kierunkach lasy i puszcze Ameryki północnej, gdzie niejednokrotnie w samotnej chacie osadnika, lub przy ognisku indyjskiej zagrody, marzycielska jego dusza szukała pokoju w poetyczném natchnieniu i poważnych rozmyślaniach. W tym też czasie Ch. napisłał pierwszy prozą poemat: *Les Natchez*, który wszakże dopiero 1826 ukazał się w druku. Z gazety dowiedział się o ucieczce Ludwika XVI do Varennes, o mającej wybuchnąć wojnie i o gromadzeniu się wiernych tronowi oficerów około książąt rodziny królewskiej. W Lipcu 1792 r. Ch. już był z powrotem we Francji. Nie śpieszno mu było wszakże, za przykładem innych, podążyć do Koblencji; natomiast osiadł w Paryżu, ożenił się, przegrał w karty znaczną część swego majątku, wpadł w długi i dopiero sceny terroryzmu, straszna nędza i namowy przyjaciół skłoniły go do wyjazdu do Brukselli. Niezbyt uprzejmie przez emigrantów przyjęty, wstąpił do wojska jako prosty żołnierz: w bitwie pod Thionville ciężko ranny, w opłakanym stanie udał się wiosną 1793 r. do Londynu. Napisane wówczas studjum

nad rewolucjami (*Essais sur les révolutions*) świadczą, jak Ch. dalekim był jeszcze od chrześcjańskiego pojmowania życia i dziejów. Boleści coraz cięższe nań uderzały. W krótkim przeciągu czasu utracił brata, ściętego na rozkaz przywódców rewolucji, matkę i siostrę zmarłych w skutek okropności więzienia. Opuszczony od wszystkich, trapiony nędzą, odebrał od konającej matki i siostry list, błagający go, aby się nawrócił. „Te dwa głosy, z grobu wychodzące, powiada o sobie Ch., wstrząsnęły moją duszą. Stałem się chrześcjaninem; moje nawrócenie pochodziło z serca: *zapłakałem* i *uwierzyłem!* (j'ai pleuré et j'ai cru!)„ Odtąd całe jego życie świadczyło o szczerości nawrócenia, i Kościół nie był już dla niego tylko owém muzeum estetycznych arcydzieł, jakim jest w jego Atali, ani też narzędziem dla przeprowadzenia politycznych celów, jakim był dla Napoleona I. Czas, w którym napisał dzieło *Génie du christianisme* (Londres 1802), jest także epoką stanowczego zwrotu w losach Ch. Życie jego, jakkolwiek na rozliczne zmiany wystawione, spokojniejszym niż dotąd biegło torem. Jeszcze przed ukończeniem Génie du chr. brał udział w redakcji dziennika *Mercure français*. Napoleon, pragnący wówczas zjednać sobie poparcie duchowieństwa, wysłał do Rzymu kardynała Fesch, dodając mu Ch. jako sekretarza, lecz zamordowanie księcia d'Enghien było powodem wystąpienia Ch. ze służby cesarskiej. Korzystając z odzyskanej swobody, zwiedził Włochy, Grecję, Egipt, Jerozolimę, północną Afrykę i przez Hiszpanję wrócił do ojczystej ziemi. Jego „Męczennicy“ (*Martyrs*, Paris 1809) napisani są pod wpływem oburzenia przeciwko tym, co się sprzedali w niewolę władcy, trząsającego wówczas całym światém; jego Dziennik podróży z Paryża do Jerozolimy (*Itinéraire de Paris à J.*, Paris 1811, tłum. Dmochowski 1853 r. Warsz.) jeszcze teraz może być z pożytkiem użyty. Obrany na członka Instytutu, w miejsce słynnego Cheniers, powiedział taką o swoim poprzedniku mowę, że usunięto go nietylko z akademji, lecz nawet ze stolicy natychmiast wynieść się kazano. 1814 napisał broszurę: *De Buonaparte et des Bourbons*, która, według zeznania samego Ludwika XVIII, więcej niż cała armja przyniosła pożytku sprawie królewskiej. Odtąd Ch. już ciągle pisał i pracował na korzyść Burbonów. Po powrocie Napoleona z Elby, został mianowany w Gandawie ministrem przez Ludwika XVIII, następnie 15 Sierp. 1815 r. parem Francji, ministrem stanu, prezydentem kolegjum wyborczego depart. Loiret i, na mocy rozkazu królewskiego z 21 Marca 1816 r., otrzymał godność członka akademji. Ogłoszenie broszury O monarchji podług konstytucji (*De la monarchie selon la charte*, Paris 1816), w której podana była w wątpliwość wolna wola króla w sprawie ordonansów 5 Września, pociągnęło za sobą uwolnienie Ch. ze służby rządowej. Wtedy założył on dziennik *Conservateur*, redagowany w duchu rojalistowskim. 1820 otrzymał urząd posła w Berlinie, 1821 na krótki czas znowu został ministrem stanu, 1822 posłem w Londynie; na kongresie w Weronie obstawał za wojną przeciwko kortezom hiszpańskim, chcąc tym sposobem podnieść polityczne znaczenie Francji. Za ministerjum Villèle otrzymał wydział spraw zagranicznych, nie mogąc się wszakże zgodzić z polityką swoich kolegów, podał się do dymisji 6 Lipca 1824. Po upadku Villèle'a zajmował urząd posła w Rzymie i dał ostatnie ostrzeżenie rządowi w broszurce „Czterej Sztuartowie“ (*Les quatre Stuarts*, Par. 1830). Po rewolucji lipcowej (1830) Ch. uważał za jedynego prawego spadkobiercę korony księcia Bordeaux (Henryka V)

i, ażeby nie służyć Orleanom, ustąpił z izby parów. Tego ostatniego kroku wyjaśnieniem jest broszura „O restauracji i monarchji wybieralnej“ (*De la restauration et de la monarchie élective*, Par. 24 Marca 1831). Usunąwszy się od czynnej polityki, poświęcił ostatnie lata swego życia piśmiennictwu, oraz podróżom, doczekał się rewolucji 24 Lutego 1848 i t. r. 4 Lipca zakończył życie, z sercem przejętém trwogą o przyszłość Europy. Ch. był konsekwentnym obrońcą władzy królewskiej, lecz jako człowiek głębszego umysłu rozumiał dobrze, że Kościół ma wyższe przeznaczenie nad posługiwanie czasowym widokom politycznym, i że przepisy katechizmu obowiązują zarówno rządzących jak i rządzonych. Całkowita edycja wszystkich dzieł Ch. wyszła w 32 t. w Paryżu 1836 (Atala et Rénė; Les Natchez; Mélanges littéraires; Voyages; Études; Mélanges historiques; Génie du Chr.; Martyrs; Itinéraire de Paris à Jérusalem; Opinions et discours; Liberté de la presse; Polémique; Mélanges politiques). Dopiero po śmierci Ch. ukazały się jego Pamiętniki (1849—50), które jednakże nie odpowiedziały oczekiwaniu publiczności. Ze wszystkich dzieł Ch. pierwsze miejsce zajmuje wyżej wspomniane *Génie du Christianisme* (tłum. polskie wyszło we Wrocławiu 1816 r. w 2 t. p. t. „Duch wiary chrześcjań. wydanie skrócone dla użycia młodzieży“). Pomimo licznych stron słabych, jakie dzieło to przedstawia pod względem historycznych wywodów i filozoficznych rozumowań, niepośledni interes obudzać będzie zawsze świetny wykład poetycznych stron chrześcjaństwa, jego związku z rozwojem nauk i zasług Kościoła sprawie całej ludzkości okazanych. Życiorys Ch-a napisał *Marin*, Par. 1832 2 t. (*Högele*). *J. N.*

Chatel (czyt. *Szatel*) Franciszek Ferdynand, ksiądz, założyciel tak nazwanego *kościoła francuzko-katolickiego*. Ur. w Gannat, miasteczku departamentu de l'Allier; niezamożni rodzice przeznaczyli go do stanu duchownego, 1795. Ukończywszy studja teologiczne w Clermont-Ferrand, został wikarjuszem przy katedrze Moulins, potém proboszczem w Monétay sur Loire, następnie kapelanem 20-go pułku wojsk linjowych, a 1823 kapelanem pułku grenadjerów gwardji królewskiej w Wersalu. Jeszcze za rządów Karola X zajmował się antykościelnemi reformami, głosząc je częścią z ambony, częścią za pośrednictwem prasy. Gdy w skutek wypadków lipcowych zwinięto kapelanje pułkowe, znaczna ilość tych księży, powiększej części zdemoralizowanych, napłynęła do Paryża. Chatel stanął na ich czele, gromadził ich często do swego mieszkania na narady i skłonił ich do swego kościoła. Wkrótce przyłączyło się do nich wiele świeckich osób, szczególniej kobiet. Wkrótce lokal, w którym się dotychczas zbierali członkowie francuzkiej sekty, okazał się za szczupły; zatém na przedmieściu św. Marcina, od metodystów angielskich, zakupili szopę drewnianą i zamienili ją na rodzaj kościoła, w którym jeden z napisów był taki: „Kościół francuzki założył w Paryżu 15 St. 1831 r. ksiądz Chatel; tę świątynię *jednemu* nie *trójjedynemu* Bogu poświęcono w Stycz. 1832, a restaurowano 1839“. R. 1832 wydał Ch. wyznanie wiary p. t. *Profession de la foi de l'église catholique-française, précédée de l'esprit de l'église romaine, ou de l'éducation antinationale des séminaires*, którego główna treść taka: Dla każdego człowieka rozum musi być podstawą jego przeświadczeń; tego własnego przeświadczenia trzeba słuchać, choćby ono z powszechnie przyjętą wiarą stało w sprzeczności; bo jest to co najmniej słabością życie swoje urządzać według przeświadczeń, za błędne uważa-

nych, choćby były ogólnie przyjęte. Dopóki Ch. głosił wspólny wszystkim kacerzom temat: „Rzym musi upaść!“ dopóki perorował przeciw duchowieństwu w ogóle, a w szczególe przeciw dworowi rzymskiemu, przypisując mu, równie jak i starej dynastji, wszystkie nieszczęścia Francji, dopóty mu klaskano; ale gdy zaczął ośmieszać najświętsze przedmioty religji, przedstawiając je jako płód obrzydłego fanatyzmu, wówczas pozostali mu sami prawie tylko nędzarze, którym on szczepił komunistyczne zasady. Nareszcie zaczęto go wyszydzać na małych teatrzykach ludowych; w końcu dowcipne dzienniczki stolicy zabiły go moralnie. Dla poparcia swej sprawy, Chatel przyłączył się do templarjuszów, którzy przyjęli go z otwartemi rękami, a rycerz Machault wyświęcił go na biskupa. Zatém z nową gorliwością zaczął się Ch. krzątać: w Saint Prix i Ermont pod Montmorency, w Clichy, la Garenne pod Paryżem i innych miejscach założono gminy, w Montrouge i Boulogne, w Nantes i w departamencie des Hautes Pyrenées domy modlitwy. Wprawdzie arcyb. paryzki, w liście pasterskim do duchowieństwa i wszystkich wiernych kościoła francuzkiego, ostrzegał, że Ch. jest zuchwałym uwodzicielem ludu, ale wielki mistrz templarjuszów w tym samym roku, 29 Lipca 1831, wydał okólnik, w którym bronił Chatela i jego sprawy, a lżył arcybiskupa i Kościół katolicki. Wkrótce potém zerwała się zgoda między Chatelem a templarjuszami, co jego sprawę mocno zachwiało. Wielu zbłąkanych wróciło na łono Kościoła; główny sprzymierzeniec Chatela, ksiądz Auzou, założył 1833 własny kościół, a w 6 lat potém zwrócił się w liście pełnym skruchy do bisk. wersalskiego, z prośbą o przyjęcie do Kościoła katolickiego. Komedja Chatel'a doszła wkrótce do ostatniego aktu: ze strony rządu nowa sekta nie miała żadnego wsparcia, kacerskie jej zasady potępiła Stolica Apost., tak, iż arcybp i duchowieństwo paryzkie mogli spokojnie oczekiwać prędkiego upadku sekty. Główniejsze pisma Chatela są: *Sur le déisme; Sur la vocation de la femme; Sur l'éducation du jour; Code de l'humanité; Catéchisme a l'usage de l'église catholique-française; Nouvel Eucologe à l'usage etc.* Jak wielu herezjarchów, tak i Ch. w często popadał sprzeczności: np. z początku bronił Bóstwa Chrystusa, potém je zaprzeczał. W ostatecznej zaś swej nauce odrzuca dogmat Trójcy Św., Chrystus jest dlań tylko synem Józefa i Marji i założycielem religji chrześcjańskiej; śmierć J. Chrystusa jest wzniosłą z tego powodu, że umarł za prawdę, bo tylko w obronie prawa natury; z powodu wzniosłości jego doktryny i moralności, a szczególniej z powodu jego nieograniczonego poświęcenia dla rodzaju ludzkiego, uważać go należy za wzór cnoty i czcić jako taki. Sakrament, według Chatela, jest symbolicznym obrzędem, przez który ksiądz, w imieniu swoich braci i swoim własnym, błaga niebios o błogosławieństwo dla wszystkich ludzi i dla siebie samego. Takich symbolicznych obrzędów jest siedm, w tej liczbie np. pokuta, zależąca na spełnianiu różnych dobrych uczynków i stłumieniu namiętności; spowiadać się należy tylko Bogu i t. d. We wszystkich obrzędach używa się tylko francuzkiego języka, z dołączeniem do nich często prawdziwie komicznych dodatków. Tak np. raz ogłoszono: „W przyszłą niedzielę prymas Chatel kazać będzie o godności kobiet, a po kazaniu każdej z pań ofiaruje bukiet.“ Wszystkie posty potępia, a cześć świętych ogranicza do prostego podziękowania Bogu, że ich łaską i pomocą swoją obdarzył. W 1833 roku miał Ch. mowę przeciwko celibatowi księży, w 1839 powtórzył ją i dru-

kiem ogłosił. Już z kilku tych przytoczeń poznać można, że nauka Chatela była jak najnędzniejszym i jak najpowierzchowniejszym racjonalizmem; wpływ jej na lud paryzki był prawie żaden, tak, iż rząd, bez obawy najmniejszego oporu, r. 1842 kazał zamknąć świątynię tego nowego wyznania. (*Fritz*). *W. B.*

Chattowie (Zaprowadzenie chrześcjaństwa). Pokolenie germańskie Chattów (Hassów, Hessów) pierwszy raz występuje na widownię historyczną za czasów Cezara. Siedziby Chattów rozciągały się od gór Taunus do Lasu Turyngskiego wzdłuż rzek: Lahn, Fuldy i Werry. Z początku pozostawali w związku ze Swewami, następnie oddzielili się od nich i niemało napadami swemi przyłożyli się do upadku państwa Rzymskiego, później zaś do utworzenia monarchji Franków. W czasie wielkiej wędrówki, Chattowie dzielili losy innych ludów germańskich: kilkakrotnie ze swoich siedzib wypierani, w końcu utrzymać się przy nich zdołali. Kiedy powstało państwo Franków, Chattowie zmuszeni byli uznać zwierzchnictwo tych ostatnich, a kraj ich, na granicy monarchji leżący, ciężko napadami Saksonów i Turyngów był trapiony. Podanie głosi, że już w IV w. opowiadał tu wiarę św. Lubencjusz, w VI w. zaś ś. Goar; nawet ś. Seweryn, apostoł Noryku, miał czas niejaki przebywać w ziemi Chattów; toż samo legenda przypisuje Szkotom: Kolumbanowi i Gallusowi. Co do trzech ostatnich wszakże pewném jest, że nigdy w tych okolicach nie byli; podanie zaś o dwóch pierwszych należy uważać za mało wiarogodne. Wszystkie świadectwa historyczne zgadzają się na to, że lud Chattów (Hessów) pozostał pogańskim do czasów ś. Bonifacego. Ś. Bonifacy przybył do ziemi Hessów 722 r. z Turyngji, gdzie niedawno przedtém w Hammelburgu założył klasztor. Miejscowością, w której najpierw głosił słowo Boże, były okolice Geismaru, ob. II 500 i 501. W czasie trzeciego pobytu w Rzymie (739) wyjednał u Papieża list do Hessów, a przeprowadziwszy organizację kościelną w Bawarji, zakończył dzieło nawracania Hessów na chrześcjaństwo ustanowieniem dla nich biskupstwa w Buraburg (ob.). Kiedy Karol W. założył biskupstwo w Paderborn, saska Hesja została do niego przyłączona, turyngska do Moguncji, biskupstwo zaś w Buraburg wcielone do djec. mogunckiej. Tak więc Bonifacemu należy się zasługa nawrócenia Hessów na chrz. Lecz jeden ważny fakt łączy się także z pamięcią apostoła Niemiec. W roku 744 Bonifacy i jego gorliwy współpracownik Sturm, założyli sławny klasztor w Fuldzie, który wkrótce stał się ogniskiem chrześcjańskiego życia i nauki dla całych Niemiec. (*Seiters*). *J. N.*

Chaurand (czyt. *Szoran*) Honorat, francuz, jezuita, ur. 15 Lut. 1617 r. Po ukończeniu nowicjatu wykładał gramatykę, humaniora i retorykę przez 7 lat; kazywał przez lat kilkanaście z nadzwyczajnym pożytkiem. Wsławił się szczególniej założeniem domów przytułku dla biednych. Za jego staraniem stanęło 126 takich domów. Innocenty XII, dowiedziawszy się o tém, wezwał go do Rzymu dla założenia podobnych przytułków. Po 50 latach apostolskiej pracy, C. † 19 Listop. 1697 r. w Avignon.

Chazarowie (Nawrócenie ich) byli dzikim, potężnym i łupieżczym ludem, zajmującym podczas nawrócenia na chrystjanizm obszary między Wołgą, morzem Kaspijskiém, Azowskiém, całą Kabardę i część półwyspu Krymskiego. Zasługa rozprzestrzenia między nimi chrześcjaństwa należy ś. Cy-

rylowi. Według starych podań, za czasów panowania greckiego cesarza Michała Pijaka, przybyli posłowie do Konstpola z prośbą o chrześcjańskich misjonarzy. Ch. bowiem nie życzyli sobie przyjmować ani żydowskiej, ani saraceńskiej wiary. Stara przyjaźń z bizantyjskim dworem, a także i ta okoliczność, że w pobliżu Chazarów, na samym Chersonezie, pomiędzy Iberami, Lazami i innemi pokoleniami azjatyckiemi, już się rozkrzewił chrystjanizm, przemawia za prawdopodobieństwem tego podania. Dla zadośćuczynienia tej prośbie, dwór konstplski, w porozumieniu z patrjarchą, powierzył misję chazarską zakonnikowi Konstantynowi, który na początku IX w. ur. w Tesalonice, był kapłanem, a z powodu znakomitych zdolności umysłowych, a może także i ascetycznego sposobu życia, zyskał przydomek filozofa. Według Jana Jerzego Stredowskiego, w jego *Sacra Moraviae historia, sive vita* ss. *Cyrylli et Metodii*, Solisbaci *1710*, podróż misyjna Konstantego, czyli, jak zwykle zwanym bywa, Cyryla, przypadła na r. 843; miał on mieć z sobą i brata swego, Metodjusza; ale już jezuita Henschen (*Commentar. praev. in vitam ss. Cyrylli et Methodii*), a lepiej jeszcze Józef Szymon Assemani, w swoim *Calendarium ecclesiae universae*, dowiedli, że Cyryl sam i to dopiero 848 r. udał się do Chazarów, przez greckie jeszcze naonczas miasto Cherson. Jakkolwiek działalność Cyryla w pośród tego ludu była bardzo błoga, tak, iż po wieloletnim pobycie, wiele tysięcy ludzi zyskał dla religji Chrystusa, jednak, jak opowiada mahometanin Achmet Ibn Foslani, który, jako poseł kalifa, 921 r. przez kraj ten przejeżdżał, jeszcze w X w. dużo było czcicieli dawnego bałwochwalstwa, a także zwolenników islamu i mozaizmu. Cyryl w towarzystwie licznych Greków, którzy mu oswobodzenie z chazarskiej niewoli zawdzięczali, wrócił do Konstpola, aby, wraz z swoim bratem Metodjuszem, pracować nad nawracaniem innych, sąsiednich Greckiemupaństwu narodów. . R. 1016 Rusowie zburzyli państwo Chazarów. Cf. *Gfrörer*, Allg. Kirchengesch., t. III p. 347. (*Fritz*) *W. B.*

Chciwość (łakomstwo, *avaritia*) jest nieporządną miłością dóbr ziemskich. Objawia się dwojako: 1) jako nienasycone uganianie się za temi dobrami, i 2) jako mocne przywiązanie do tych dóbr już pozyskanych. Chciwość w pierwszej postaci, dla osiągnięcia swego celu ucieka się do środków nieprawych: do chytrości, kłamstwa, oszustwa, krzywoprzysięstwa, gwałtu i t. p. (tak zwane córki chciwości, *filiae avaritiae*); z chciwością w drugiej postaci łączy się twardość serca. Chciwy, z powodu swojej nienasyconości, nie ma nigdy pokoju (Eccle. 5, 9). Chciwość, jeżeli ciężko przeciwi się miłości względem Boga, względem bliźniego, lub też ciężko narusza sprawiedliwość, jest swego rodzaju grzechem śmiertelnym. Jeżeli zaś przeciwi się tylko szczodrobliwości o tyle, że ktoś zbyt wprawdzie miłuje dobra ziemskie, ale ani chciałby robić, ani robi cokolwiekbądź przeciw Bogu, lub bliźniemu: jest w swoim rodzaju grzechem powszednim. Ponieważ w chciwości materja bierze górę nad duchem i skończoność nad nieskończonością, przeto w zarodku (implicite) spoczywa w niej ateizm i bałwochwalstwo (Eph. 4, 19. Col. 3, 5). Ch. jest tém trudniejszą do uleczenia, że zazwyczaj przybiera się w pozory cnoty: roztropności, oszczędności i pilności. Lekarstwem na chc. jest zwracanie myśli na znikomość rzeczy ziemskich, na szpetność, niebezpieczeństwa i niepokoje tej wady. Przeciwna chciwości jest rozrzutność, polegająca na zbytniém, nieporządném rozdawnictwie dóbr ziemskich. Jest z natury swej grzechem po-

wszednim; śmiertelnym staje się, jeżeli przez nią dzieje się uszczerbek mającym bliższe do tych dóbr prawa. *N.*

Chełmińskie biskupstwo (*Culmensis ep.*) od początków swoich obejmowało ziemię Chełmińską i Michałowską, czyli dawne województwo Chełmińskie. Granice więc jego stanowiły od północy i wschodu Prusy książęce, od południa ziemia Dobrzyńska, na zachód zaś Wisła. Nazwisko tej ziemi, niemieckie *Kulm* i łacińskie *Culma*, pochodzić ma od jednego z dawnych jej książąt; polskie zaś od miasta Chełmna (*Chelmum. Culma*), w górném położeniu nad Wisłą zbudowanego, najdawniejszego w Prusach. Historja wskazuje, że w starożytnych już czasach ziemia chełmińska należała do Polski; gdyż Bolesław Krzywousty, dzieląc prowincje swego państwa między synów, dał ją Bolesławowi Kędzierzawemu, razem z Mazowszem, Kujawami i ziemią Dobrzyńską (*Długosz*, Hist. l. 4), co wszystko później r. 1207 Leszek Biały, syn Kazimierza Sprawiedliwego, a wnuk Krzywoustego, ustąpił młodszemu bratu Konradowi, który przybrał tytuł księcia mazowieckiego i trzymał wspomniane prowincje w dzielnicy swojej. Ziemia też Michałowska, z dwóch małych powiatów: Brodnickiego i Nowomiejskiego złożona, była również oddawna własnością Polski. Obiedwie razem stanowiły województwo Chełmińskie, a łącznie z województwem Malborskiém, biskupstwo Chełmińskie. Początek tego biskupstwa, według podania zapisanego przez *Długosza* (lib. 2), sięga czasów Mieczysława I, który je r. 966, razem z innemi djecezjami polskiemi, miał ustanowić. Zdanie to powtórzyło kilku późniejszych historyków naszych, a między nimi i *Kromer* (De reb. Polon. lib. 3); w dalszém jednak opowiadaniu dziejów, wywodzi on początek biskupstwa chełm. jakby z płockiego, mówiąc, że Konrad, książe mazowiecki, z Gedeonem (zwanym także Getką lub Gunterem), bisk. płockim, djecezję tę utworzyli. Dla usprawiedliwienia swego twierdzenia powołuje się na dokumenty, poczerpnięte z archiwum królewskiego; przez szacunek zaś dla Długosza dodaje, że Mieczysław I, ustanawiając w Polsce biskupstwa i rozgraniczając je przez legata papiezkiego Idziego, bpa tuskulańskiego, był pierwszym fundatorem i chełmińskiego, lecz to później, przez dzikie napady pogańskich Prusaków zupełnie zniszczone, poszło w zapomnienie, z którego dopiero Konrad je podźwignął. Mówi o tém i *Długosz* (lib. 6), dając r. 1222, jako datę nowego uposażenia i wznowienia tego bpstwa. *Treter* (Vitae eppor. varmien.) stawia r. 1247 założenia chełm. bpstwa, co widocznie jest zbyt późno. *Naramowski* (lib. 2 c. 11 i 15) twierdzi, iż powstało razem z innemi bpstwami pruskiemi (warmińskiém, pomezańskiém i sambijskiém, czyli samlandzkiém) r. 1243, choć poprzednio mówi, iż jeszcze przed założeniem bpstw pruskich, ziemia Chełmińska swego miała pasterza. *Lengnich* (Prawo posp. kr. pol. wyd. Krak. 1836 p. 251) czas jego założenia naznacza około r. 1215. *Maciejowski* (Hist. prawod. słow. III 333) powiada, że już r. 1180 istniało, ale zniszczone przez pogan Prusaków i Mazurów, przed r. 1228 odnowione było. Widocznie poszedł tu za *Nakielskim*, który w dziele swém Miechovia, z jakiegoś katalogu bpów chełmińskich podaje, że r. 1180 Pap. Aleksander III stolicy tej dał na pasterza Hipolita rzymianina. Wreszcie *Jul. Bartoszewicz* (w Encykl. powsz. III 602) zdaje się w tej sprawie najsprawiedliwsze czynić rozumowanie. Mówi on, że ziemia Chełm., jako na pograniczu Mazowsza położona, była zapewne pod duchowną władzą bpów płockich. Gdy zaś ciągłe i okropne najazdy

pogan Prusaków na Mazowsze (*ks. T. Ostrowski*, Dzieje i pr. Kość. pol. wyd. 2 Pozn. 1846, t. II 16) naglily do złagodzenia obyczajów dzikich tych sąsiadów, przez podanie im zasad chrześć. wiary, zaczęto tu wysyłać misjonarzy z duchowieństwa polskiego. Najgorliwiej pracował *Chrystjan*, mnich z Oliwy, którego za to r. 1212 mianowano bpem pruskim *in partibus*, bez oznaczonych granic djecezji i bez katedry. Spełniał on dalej swe posłannictwo pod opieką arcybiskupa gniezn. Następnie d. 5 Maja 1218 r. polecił mu Pap. Honorjusz III, aby nawróconą przez siebie ziemię podzielił na bpstwa, a 12 Maja 1219 r. zrobił go rzeczywistem bpem, nadając władzę pasterską w ziemiach pruskich. Chrystjan i zbrojną przedsięwziął krucjatę, która niejaki skutek otrzymała, bo poganie zbici i z okolic Chełmna, które r. 1217 zupełnie byli zniszczyli, wypłoszeni zostali. Wynagradzając to Konrad, nadał Chrystjanowi kilka zamków, sto wsi i połowę dochodów książęcych; nakłonił nadto bpa płockiego Gedeona, aby także ze swej strony darowiznę jego pomnożył. Przybyły ztąd bpom pruskim miasta: Tarnów, które *Stan. Łubieński* (Vitae Ep. Ploc.) za Toruń uważa, i Papawa (u *Niesieckiego* Karniów i Popów), z wsiami i folwarkami, oraz dziesięcinami. Na darowiznę tę przystała kapituła płocka, a Wincenty, arcyb. gniez., potwierdził zaraz obie darowizny aktem spisanym w Łowiczu 1222 r., co też uczynił i Leszek, monarcha polski, oraz Henryk, książę szląski (*Kromer* lib. 7), w roku zaś następnym i Pap. Honorjusz III. Z uposażeniem więc bardzo dostatniém powstało to bpstwo r. 1222. Tytuł jednak miało pruskiego, bo się rozciągało na ziemie pruskie, i dopiero r. 1243, przy urządzeniu trzech innych bpstw w tych stronach przez Wilhelma, bpa mutineńskiego (Modeny), legata Papieża Innoc. IV, chełmińskiego nazwę przyjęło (*Theiner*, Monum. hist. Polon. I 36). Dalsza historja djecezji i biskupów chełm. jest w związku z dziejami krzyżaków, którzy tu często członków swego zakonu na stolicę wsadzali i przez nich niemały wpływ na sprawy Kościoła wywierali. Do sprowadzenia ich użył książę Konrad wspomnianego bpa Chrystyna, wysyłając go w legacji do Papieża, cesarza i wielkiego mistrza zakonu. Prośbie stało się zadosyć, a przybyli z Chrystynem rycerze osiedlili się w Polsce. Konrad dał im zamek dobrzyński i Chełmno, z ziemią wszystką między Wisłą a Drwęcą, pod warunkiem, aby pogromiwszy Prusaków, zwrócili dane im posiadłości, a zdobyczą na poganach podzielili się z nim, lub jego następcami. Ugoda nastąpiła 23 Kwiet. 1228, którą Grzegorz IX Pap. zatwierdził. Wkrótce jednak chciwi zakonnicy wymogli na biskupie, iż im nawet swoje donacje, od księcia Konrada i bpa Gedeona pochodzące, ustąpił, zastrzegając jednak sobie i następcom najwyższą zwierzchność w tych ziemiach, oraz pięć folwarków na utrzymanie, bez żadnej podległości zakonowi. Położył nadto warunek, aby lenném prawem nie puszczali nikomu dóbr, jakie im ustąpił, bez swego zezwolenia; a którymby to pozwolił, mieli wojować swoim kosztem pogaństwo i one biskupom podbijać. Podczas wojen z niewiernymi, chorągiew biskupia miała poprzedzać chorągwie mnisze; a gdziebykolwiek biskup do ich dóbr przyjechał, mają go przyjmować jako pasterza i pana swojego, dostarczając wszelkich potrzeb. W razie niedotrzymania zobowiązań, krzyżacy nadanych im posiadłości kościelnych pozbawieni być mieli (*Naruszewicz*, Hist. nar. pol. t. III ks. 3 n. 4 i 5). I bp płocki Gedeon nadał im wieś; niemniej kapituła włocławska ich uposażenie swemi wzbogaciła dobrami. Mieli teraz z czego opłacać naję-

tych żołnierzy i utrzymywać wojsko, najwięcej z Polski zebrane, którém ok. r. 1283 już całe Prusy zajęli. Nie myśleli jednak ani o powróceniu ziemi Chełm., według ugody z Konradem, ani o podziale z Polską innych swoich zaborów; lecz owszem, na własnych dobroczyńców napadać poczęli, niszcząc Polskę w sposób okropny. Kościoły nawet rabowali i palili, kapłanów również, jak lud, mordowali lub uprowadzali (*Theiner*, II 212). Oprócz gwałtów, do wzbogacenia się użyli i podstępów, bo r. 1303 opanowali ziemię Michałowską, pod pozorem zastawu, a potém kupna od Leszka, księcia kujawskiego; w r. zaś 1311 nabyli nieprawnie Pomerellę, za sto tysięcy grzywien szerokich groszy, od margrabiów brandeburgskich. Upomniał się zbrojno o spełnienie zobowiązań i zwrócenie zaborów król Władysław Łokietek, lecz syn i następca jego Kazimierz W., pokój miłujący monarcha, r. 1343 zawarł traktat w Kaliszu, ustępując krzyżakom ziemi Chełmińskiej i Michałowskiej. Nie potwierdzili tej krzywdy narodu swego następni królowie i Jagiełło rozpoczął z zakonem nowe boje. R. 1410 pod Grunwaldem złamał krzyżacką potęgę. Nie przestali przecież działać przeciwko Polsce i uciskać ludu pruskiego, który zmuszony był r. 1454 poddać się królowi Kazimierzowi IV. Powróciła zatém do Polski ta prowincja, ale i wojny wznowione, które jednak odtąd strasznemi już Polsce nie były. Znaglony wreszcie zakon do pokoju, zawarł traktat toruński 16 Paźdz. 1466 r., za pośrednictwem legata papiezkiego Rudolfa, arcyb. lawentyńskiego, którym na zawsze oddał Polsce ziemię Chełmińską, zamienioną zaraz na województwo (Volum. leg. I fol. 211 § *Item ut praesentis*). Nie przestali jednak krzyżacy wywierać jeszcze pewnego wpływu na bpów chełm., aż sami upadli r. 1525, powaleni herezją Lutra, którą przyjął mistrz ich Albert brandeburgski, z większą częścią zakonu. Miasto Chełmno, po traktacie toruńskim, stało się królewskiém, a r. 1505, mocą darowizny króla Aleksandra, przeszło na własność bpów chełm., gdzie ci mieli nawet prawo miecza i szkołę wyższą pod swojém zwierzchnictwem, używającą tytułu i przywilejów akademji, z daru Pap. Urbana VI r. 1387 (*Baliński*. Staroż. Pol. I 693). Mimo to że było stolicą ziemi i najznakomitszém w niej miastem, sławném trybunałem dla Prus całych i prawem chełmińskiém, nie długo jednak posiadało w murach swoich katedrę biskupią, która tu przez pierwszego djecezji tej pasterza Chrystjana założona, już przez trzeciego biskupa Henryka r. 1251 do Chełmży czyli Chełmżycy (Culmsee), niewielkiego i nędznego miasteczka nad jeziorem, o milę od Chełmna, przeniesioną została. Długosz (lib. 11) i Kromer (lib. 19) miejsce to nazywają Zabrzeźno, albo Riszemborg. Po spaleniu dawnej świątyni przez Litwinów r. 1422, wzniesiono tu nową, okazałą budowę. pod tytułem św. Krzyża, którą Hartknoch, około r. 1680 piszący, do najpiękniejszych kościołów w Prusach polskich liczy. Król Aleksander i Chełmżę nadał biskupom, którą wraz z Chełmnem posiadali do pierwszego podziału Polski w r. 1772, a odtąd przeszły na własność rządu pruskiego. Raz jeszcze bpi chełm. zmienili stolicę, gdy d. 3 Sierp. 1824 r., przy instalacji bpa Mathy, obchodzono zarazem przeniesienie katedry do Pelplina, gdzie ją umieszczono w dawnym, wielkim i wspaniałym pocysterskim kościele, zbudowanym r. 1258 przez Sambora, księcia pomorskiego. Odtąd djecezja ta i pelplińską niekiedy nazywaną bywa. Kapituła jej nigdy liczną nie była. Miała dawniej czterech prałatów, archidjakona, dziekana, prepozyta i scholastyka, oraz siedmiu kanoników,

z tych jednego, koleją jak w stallach siedzieli, wysyłała na trybunał koronny, jako sędziego deputata. Do czterech prałatów, o których mówią: Łubieński, Niesiecki i Rzepnicki, dodają późniejsi pisarze dwóch innych: kustosza i archidjakona pomezańskiego (*ks. J. Bielski*, Widok kr. pol. I 133), a inni jeszcze dwóch: kanclerza i kustosza pomezańskiego (*Bartoszewicz*, Encykl. pow. III 603). Dziś ma tylko dwóch prałatów: prepozyta i dziekana, oraz ośmiu kanoników gremialnych i czterech honorowych. Posiedzenia kapitulne jeneralne odbywa corocznie, na św. Jan Chrzciciel i na św. Marcin bisk. Za herb ma krzyż goły w kole, a na nim jeszcze małe kółko (*Niesiecki*, Korona pol. I 61). Kanonicy obowiązani byli mieszkać przy katedrze, biskupi zaś mieli rezydencje bądź przy katedrze w Chełmży, którą krzyżacy z dawnej wsi, Łozia zwanej, w r. 1235 na miasto przerobili, bądź w innych swych zamkach. Zwyczajnie letnią porą przebywali w Starogrodzie (Althaus), dawnej posadzie Chełmna, które r. 1250 ztąd przeniesione o małą milę ku północy, nad Wisłą także usadowione zostało. Starogród przez kr. Aleksandra katedrze chełm. był na własność oddany. Zimową znowu porą przebywali zwyczajnie w Lubawie, którą krzyżacy dość mocno obwarowali. Dziś bpi chełm. mają jedną tylko rezydencję przy katedrze w Pelplinie. Djecezja, ze swoimi pasterzami, od samych pierwiastków należała do Kościoła polskiego i metropolji gnieznieńskiej. Był jednak czas, w którym bpi chełm. przybrawszy charakter czysto teutoński, starali się zerwać wszelkie stosunki z Kościołem polskim. Dał do tego powód trzeci z rzędu bp. chełm., zkądinąd gorliwy i zacny pasterz. Skłonił on najprzód kapitułę swoją do przyjęcia reguły kanoników św. Augustyna, a wnet i tém niezadowolony, bez rady swego metropolity arcyb. gniez., spełnił życzenie krzyżaków i, razem z kanonikami swej kapituły, r. 1264 przeszedł do ich zakonu. Aby postępek swój uprawnić, wyjednał poprzednio zezwolenie Anzelma, pierwszego bpa warmiń., naówczas legata papiezkiego w Prusach (*Długosz* lib. 7). Odtąd krzyżacy coraz większy wpływ na biskupa i kapitułę wywierać poczęli, tak, iż ich tylko do usług swoich mieć chcieli. Ponieważ germanizacja Słowian była jedném z najgłówniejszych zadań tego zakonu, a duchowieństwo polskie zawsze temu stawiało zapory, osądzili więc krzyżacy za konieczne, dla tém prędszego dopięcia swych celów, odciągnąć bpów chełm. od hierarchji Kościoła pol. i oddać niemieckiej metropolji w Rydze. Herman z Pryzna, siódmy bp chełm., rozpoczął te spory, uważając za niewłaściwe, aby bp niemieckiego zakonu polskiemu ulegał metropolicie. Za nim poszedł następca jego Mikołaj Afri i gorliwie tę sprawę popierał. Czytamy ztąd w dyplomie Pap. Aleksandra IV, iż bp chełm., z innymi pruskimi, arcyb. rygskiemu podlegać winien (*Theiner* I 61). Powstał jednak w obronie praw swoich arcybp gniez. Jakób Świnka i, pomimo silnej agitacji krzyżaków, otrzymał od Bonifacego VIII Pap. wyrok, nadesłany na imię dziekana, prepozyta i scholastyka, prałatów katedry włocławskiej, datowany 17 calend. Novemb. 1296, przywracający bpa chełm. do metropolji gniez. Skutek jednak nie nastąpił, aż za dalszém prowadzeniem sprawy przez arcyb. Borysława, r. 1316 Pap. Jan XXII wydał nowy wyrok (*Długosz* lib. 8, *Damalewicz*, Vitae arch. gn.). Mimo to i w późniejszych jeszcze czasach bpi chełm., poduszczani zawsze przez krzyżaków, nie przestali myśleć o uwolnieniu się z metropolji gniezn. Nawet po ustąpieniu przez krzyżaków ziemi Chełmińskiej Polsce, występo-

wały niekiedy te same pokusy, lubo wyraźnie w traktacie toruńskim pomieszczono, że bp chełm. powraca do metropolji gniezn. i odtąd stale ma do niej należeć. Sławny Dantyszek, zasiadając na tej stolicy, z urazy do prymasa, próbował także oddzielić się od jego metropolji, lecz temu wcześnie zaradzili bpi polscy, mianowicie Piotr Tomicki, kanclerz państwa i bp krak. Dopiero też po zlutrzeniu i upadku arcybiskupstwa rygskiego wszelkie agitacje ustały i odtąd bpi chełm. do metropolji gniezn. należą; dziś nawet sami tylko przy niej pozostali. W tytule bpów chełm. znajdujemy, iż się kiedyś mianowali także i pomezańskimi. Poszło to ztąd, że, po traktacie toruńskim, część djecezji pomezańskiej dostała się pod panowanie polskie i ta weszła w granice djec. chełm., reszta zaś miała jeszcze swoich osobnych bpów. Z tych Jan Eberhard Queis, na katedrę wszedłszy po kardynale Achillu, przyjął luteranizm i pojął żonę, a przykładem swoim pociągnął kanoników, wielu z duchowieństwa i ludu. Wspierany jednak władzą równie wiarołomnego księcia, spełniał dalej obowiązki duchowne, podobnie jak kilku jeszcze jego następców, także protestanckiej nauki hołdowników, z których ostatnim był Jan Wigand, zmarły 1587 r. Odtąd małą garstkę pozostałych w tej prowincji katolików wziął pod duchowną opiekę bp chełm. i zaczął zwać się razem pomezańskim. R. 1609 wysłani do Królewca komisarze polscy dopominali się od stanów Prus książęcych, aby biskupowi chełm., za zarząd ten, pewne dochody wyznaczone były, gdy jednak sprawę tę uznaniu króla zostawiono, a potém zupełnie pominięto milczeniem, skutku wcale nie otrzymała. Hartknoch (De Republ. Pol. edit. 3 Lips. 1698 str. 477) pisze, że za jego czasów poseł księcia pruskiego i razem elektora brandeburgskiego, baron de Howerbech, bpowi chełm. tytułu pomezańskiego przyznać nie chciał, ustnie i piśmiennie przeciwko temu protestując; biskupi jednak, mając sobie dawniej przez elektora tytuł ten przyznany, do ostatnich czasów rzeczypospolitej używać go nie przestali (*Lengnich*, str. 252). Ze świeckich godności każdy bp tej djecezji był pierwszym prezesem (primus praeses) w senacie pruskim, a w polskim między duchownymi senatorami na dziewiątém zasiadał miejscu, zaraz po bpie przemyskim; następnie, po unji lubelskiej, był w porządku dwunastym, a za księstwa Warszawskiego, od r. 1807—9, miał piąte, potém szóste miejsce w senacie do r. 1815. Choć od czasów Kazimierza Jagiel. Polacy najwięcej zasiadali na chełm. stolicy, wymagały jednak prawa ziemi tej, aby bpi byli rodowitymi Prusakami, lub mieli indygenat pruski. Każdy więc z Polaków, obejmujący tu pasterskie obowiązki, wykonywał prowincji przysięgę, z dodatkiem, iż wszystkie prelatury i kanonje w djecezji dawać będzie tylko Prusakom (*Bartoszewicz*, *Lengnich*, loc. cit.). Gorliwość bpów o czystość wiary popiera Rzepnicki (III 44) tém twierdzeniem, że za czasów jego prowincja cała była katolicką i nie cierpiała u siebie przybysza heretyka dłużej nad rok jeden. Pierwszy też kościół protestancki stanął w Chełmnie dopiero r. 1782, to jest w dziesięć lat po przejściu ziemi w ręce królów pruskich. Sufraganów, do pomocy w biskupich czynnościach, dopiero od wieku XVII przybierać poczęli, a ci stałego tytułu kościoła in partibus nie mieli. Przed Chrystjanem, o trzech biskupach pruskich historycy wspominają, z których Oktawjan miał być za Mieczysława I r. 966 (*Dług.* lib. 2), Marcin około r. 1070 (*Dług.* in Vita s. Stan. EM.), a Hipolit, rzymianin, herbu trzy trąby, r. 1180 (*Na-*

kielski in Miechovia). Za tymi niepewnymi, idzie szereg 61 biskupów od Chrystjana do naszych czasów. Wspomnimy krótko, co który zrobił dla dobra djecezji, według Niesieckiego i Rzepnickiego (*Vitae Praesul. Pol.* Poznań 1763, t. III str. 42—114), jedynych biskupstwa tego historyków, a przecież ważną jest ona w dziejach narodu i Kościoła, bo w jej granicach długo żwawa toczyła się walka między germanizmem i słowianizmem, a potém między protestantyzmem i katolicyzmem. Bartoszewicz uzupełnił nieco poczet chełm. bpów, lubo widocznie z pośpiechem i bez krytyki: 1) Chrystjan, prusak, z zakonu cysterskiego, wprzódy opat oliwski, przez Konrada, księcia mazowieckiego, na pruskie bpstwo wyniesiony r. 1212 lub 1222. Surbana i Warpodę, panów pruskich, ochrzcił; od nich pozyskał Lubawę dla kościoła swego. Z pomocą kanoników swej katedry szerzył wiarę po djecezji, do czego dopomagało i łagodne jego postępowanie. Krzyżacy zaś od początku zaraz swą surowością popsuli owoce jego pracy, zniechęcili lud do wiary chrześc. i do powstania pobudzili; o to bp naprózno zakon upominając, opłakiwał pod koniec życia skutki tej surowości i dzikiej zemsty ludu pruskiego, w książce, której dał tytuł: *Liber filiorum Belial cum suis superstitionibus.* Że z tego powodu doznawał prześladowania od krzyżaków, widać z listu Pap. Grzegorza IX, upominającego się za bpem (*Theiner* I 34). R. 1243 przybrał tytuł bpa chełmin. i umarł w dwa lata. 2) Jan I, rodem z Płocka, dominikanin, pragnął jak najprędzej dzikość pogan, za pomocą krzyżackiego oręża, pokonać, oddał w używanie zakonowi dobra biskupie, małą część sobie zostawiwszy; o to rozgniewani Prusacy, gdy bp na przedmieściu w Toruniu kościół poświęcał, podpalili świątynię, która z bpem i ludem spłonęła. Bartoszew. kładzie go na trzeciém miejscu, naznaczając mu rok śmierci 1265. 3) Henryk lub Heidenryk, dominikanin, przez Innocentego IV z arcybiskupstwa armahańskiego w Irlandji tu przeniesiony, zapewne na własne żądanie, bo miał być poprzednio prowincjałem swego zakonu w Polsce. Lengnich (lib. cit. str. 251) pisze, że r. 1245 został arcyb. pruskim, a bpi inflancki i estoński mieli być jego sufraganami; co jednak zmienił wkrótce Pap. Aleksander IV, robiąc r. 1255 arcyb. rygskiego metropolitą chełmińskiego i innych bpów pruskich. Ks. Szembek w Życiu św. Jutty dowodzi, że przy biskupstwie chełm. trzymał ten Henryk i arcyb. armahańskie, w skutek czego tytuł mu arcybiskupa dawano. To pewna, że stolica chełm. nigdy tej godności nadanej sobie nie miała, ale Henryk mógł tu dawnego tytułu, a nawet i paljusza używać. Gorliwie starał się o złagodzenie okrucieństw zakonu i Prusaków, do czego dopomógł mu niemało Jakób, archidjakon leodyjski, legat papiezki. Za wpływem jego spisano ugodę między krzyżakami i nowonawróconymi Prusakami, pomimo przyjętej wiary doznającymi najsurowszego obejścia się tych Niemców. Doprowadziwszy życzenie swoje do skutku, żądał od zakonu zwrotu dóbr biskupich, przez poprzednika czasowo mu danych; czego prośbą nie otrzymawszy, udał się do Rzymu ze skargą i korzystny dla siebie pozyskał wyrok. Mając teraz powrócone sobie dochody, wystawił w Chełmży kośc. katedralny. On kapitułę swoją przyoblekł w krzyżackie habity. Mendoga r. 1251, z polecenia Pap. Innoc. IV, na króla litewskiego namaścił (*Theiner* I 50). Umarł po r. 1264; Długosz zaś mylnie twierdzi, że jeszcze r. 1269 był na synodzie wrocławskim. Autorów o nim piszących przytacza Niesiecki. 4) Fryderyk de Husen, krzyżak z Marburga, któremu

Nikazjusz, proboszcz św. Jana w Toruniu, zmuszony przez zakon, głosów swoich odstąpił, choć miał ich więcej od kapituły. Urban IV go potwierdził r. 1264 (*Thein.* I 77). Umarł w lat dziesięć, nic nie zrobiwszy dla dobra djecezji, z powodu słabości zdrowia, a wiele złego zrządziwszy, z powodu słabości serca i ulegania wpływom chciwego zakonu. 5) Werner de Orsele, krzyżak, gwałtem także przez zakon wyniesiony, przeciw woli i głosom kapituły, która chciała Waltera, opata pelplińskiego. Rządził też w duchu zakonu i kanoników do reguły jego znaglał; um. 1291. 6) Henryk II, krzyżak, przez zakon wyniesiony: godny był jednak tego dostojeństwa, za to też wiele potém wycierpiał; um. 1301. 7) Herman z Pryzny, brat Gerwarda Leszczyca, bpa kujaw. On się zaczął wyłamywać z pod zwierzchności metropolitów gniezn.; um. 1311. 8) Mikołaj I Afri, herbu Powala, dominikanin, spowiednik Jana XXII Pap. i za jego łaską na to bpstwo wyniesiony. W jak opłakanym stanie znalazł dobra swoje, rządzone dotąd przez krzyżaków, pokazuje i ta okoliczność, że musiał wypożyczyć tysiąc złotych na potrzeby kościoła (*Theiner* I 155). Na wstępie zaraz rozpoczął walkę z zakonem o własność biskupią i, z pomocą Stolicy Apost., odzyskał wszystko. Mścili się za to krzyżacy, od których wiele aż do śmierci wycierpiał. Um. 1323. 9) Otto, kanonik rewelski, posłany od mistrza do Rzymu, aby pozyskał potwierdzenie na bpstwo niejakiemu Tomaszowi, sam je dla siebie wyprosił r. 1323 (*Thein.* I 181). Nie chciał go dla tego puścić na stolicę mistrz Werner, lecz Otto obiecał wykonać profesję zakonną i objął bpstwo. Gdy jednak spełnienie obietnicy zwłóczył, obraził na siebie krzyżaków, a więcej jeszcze gdy się o dobra swego kościoła u nich upomniał. Zmuszony dla tego uciekać i ukrywać się czas długi, wrócił w końcu, osłoniony protekcją przyjaciół, i wykonał śluby zakonu, lubo mimo to własności kościoła nie odzyskał. Pierwszy odprawił synod w swej djecezji, z którego widać, że było naówczas 113 parafji i 538 księży. Um. r. 1349 z zarazy, razem z jedenastu kanonikami. Dowiedziawszy się o tém Papież, nową kapitułę z duchowieństwa świeckiego ustanowił i, pod karą utraty wszelkich przywilejów, zakazał jej przyjmować regułę krzyżacką, aby ta wolnej instytucji kościelnej w służebniczkę zakonu nie zamieniała. 10) Jakób I Bischoff albo de Colmsche wyniesiony na to bpstwo z administratora djec. sambijskiej i potwierdzony przez Pap. Klemensa VI r. 1350 (*Theiner* I 530). I on prowadził proces z zakonem o dobra biskupie, które krzyżacy po śmierci każdego z bpów w całości lub części sobie przywłaszczać byli zwykli. Odebrał je choć zrabowane i zniszczone, z których część sobie zostawiwszy, resztę rozdzielił między kanoników, zobowiązując ich tylko do rezydencji przy katedrze. Wiele czasu modlitwie poświęcał, za co i przymówki odbierał. Za niego pierwsze organy w Prusach słyszeć się dały: zrobił je o 22 piszczałkach jakiś franciszkanin, czém sprawił wiele podziwienia. Rzepnicki mówi, że to miało miejsce w r. 1343, zatém przypadałoby raczej na rządy poprzedniego bpa. Jakób umarł w późnym wieku 1359 r. 11) Wigbald de Velstey z djec. kolońskiej, przez krzyżaków wyniesiony, a przez Pap. Urbana V r. 1363 potwierdzony. Wkrótce jednak od w. mistrza znienawidzony, skoro się o swoje upominać i cenzury papiezkie ogłaszać odważył. Od krzyżaków i ich urzędników prześladowany, a nawet r. 1376 uwięziony został (*Theiner* I 614, 687, 732). Złożył wreszcie kłopotliwe obowiązki i wstąpił do domini-

kazów w miejscu rodzinném, gdzie, według Niesieckiego, miał umrzeć r. 1400. *12)* Jan II Schedeland, Schodilas, herbu Bończa, dominikanin, przeszedł z bpstwa wormackiego, sądząc, że dla przyjaźni z mistrzem krzyżackim swobodniej niż jego poprzednicy dla dobra religji działać potrafi. Nie dopuścił go jednak zakon do objęcia rządów djecezji i umarł na dawnej katedrze r. 1383. Niesiecki o nim piszących autorów przywodzi i z Bartoszewiczem kładzie go na jedenastém miejscu w katalogu chełm. bpów. Po nim kapituła obrała Reinharda hr. de Zeicz, lecz go Papież nie potwierdził, mając sobie doniesione, że ustąpienie od żyjącego jeszcze naówczas Wigbalda wymuszone było. Nies. i Bartoszew. kładą go w rzędzie bpów i naznaczają rok śmierci 1390. *13)* Marcin, archid. chełm., mianowany w Rzymie przez Papieża, o czém dowiedziawszy-się mistrz Konrad Celner, prosił go listownie o wyjednanie uwolnienia zakonu od cenzur. Marcin jednak gorliwiej się zajął sprawą swego kościoła niż zakonu i przywiózł wyrok, żądający ścisłego zadosyć uczynienia ze strony krzyżaków. Ci mieli go napozór przyjąć bardzo dobrze i zaprosić na ucztę, a na tej podać truciznę, od której dnia następnego po ingresie umarł. Niesiecki uważa go za niepewnego i opuszcza całkiem. Bartoszewicz zaś kładzie tu Mikołaja dominikanina, który według Nowomiejskiego (Phoenix str. 168) umarł 1375 roku, a po nim umieszcza wspomnianego Reinharda hr. de Zeicz. *14)* Mikołaj II Schipenpiel z Buku, przebywając w Rzymie otrzymał wiadomość od w. mistrza o opróżnieniu bpstwa i polecenie, aby się starał o nie dla siebie, z warunkiem jednak, iżby zaraz potém wykonał śluby krzyżackie. Na to wprawdzie Mikołaj przystać nie chciał, ale u Pap. Bonifacego IX pozyskał potwierdzenie. Przybywszy do djecezji, mile był przyjęty i rok cały bez przeszkody spełniał biskupie obowiązki. Wkrótce przecież mistrz upominać go zaczął o wykonanie ślubów zakonnych, na co śmiało bp ten odpowiedział: „że czyniąc śluby krzyżackie, naraziłby duszę swą na potępienie, i nie chce się mieszać między tych, co niepohamowaną pałają nienawiścią przeciwko chrześcjaństwu i Polsce.“ Trwał następnie niezłomnie w swojém postanowieniu, przez co doznawał prześladowania od mistrza. Unikając na starość nieprzyjemności, zamienił się na bpstwo kamińskie na Pomorzu z Janem Kropidło, r. 1398, lub według innych 1392. *15)* Jan III Kropidło, książę opolski na Szląsku, niegdyś bp poznań. potém kujawski, zkąd sięgając po godność prymasowską, utracił i kujawską, gnieznieńskiej nie pozyskawszy katedry. Wtedy Bonifacy IX, Papież, dał mu wakującą stolicę w Kamieniu, którą zamienił na chełmińską, a z niej wrócił na kujawską, gdzie pobożnie r. 1421 umarł. *16)* Arnold, jako mąż wymowny służył zakonowi w wielu poselstwach przeciwko Polsce, choć mu się za to krzyżacy odpłacili niewdzięcznością. Um. 1416 r. *17)* Jan IV, z prowincjała dominikanów polskich, potwierdzony r. 1418; miał wiele do działania w djecezji wojną ustawiczną zniszczonej, oraz z wciskającą się herezją husytów (*Theiner* II 36). *18)* Rajnold, zm. r. 1432 według Niesieckiego, ale go Rzepnicki pomija. Bartoszewicz po nim kładzie jeszcze Arnolda i Andrzeja Stantberga jako elekta. *19)* Jan V Margenau lub Marcaenaro, krzyżak, z administratora djec. pomezańskiej tu przeniesiony. Za niego Prusy przyłączyły się do Polski. Zasłużył się pod wielu względami djecezji swojej i umarł 1462 r., lubo Hartknoch twierdzi, że 1457. Po nim obrany Bartold, przez innych Bartłomiejem zwany, lecz gdy nie

chciał złożyć przysięgi kr. Kazim. Jagiellończykowi, do objęcia stolicy przypuszczony nie został. *20)* Wincenty Gosławski, herbu Nałęcz, zwany Kiełbasa, z kanonika gniezn. przez króla na tę godność wyniesiony r. 1467 i w Rzymie konsekrowany. Z mocy warunków traktatu toruńskiego administrował do śmierci bpstwo pomezańskie, a potém czas jakiś i warmińskie, na które jednak nie otrzymał potwierdzenia kapituły, zrażonej zbytnią jego surowością ku wszystkim. W myśl breve Pawła II dał bernardynom przywilej budowania się na ziemiach pruskich, datowany in castro episcopali Prabuthi fer. 2 ipso die s. Elisabeth 1470 r. Niezgodne są świadectwa pisarzów o jego śmierci, którą kładą między r. 1478—89. *21)* Stefan de Neidenburg, kan. chełm. i prob. w Elblągu, um. 1495 r. *22)* Mikołaj III Chrapicki, herbu Rolicz, kan. warmiń., przeprowadził proces z krzyżakami o resztę dóbr biskupich; w Lubawie fundował bernardynów sprowadzonych z Saksonji; wzbogacił i katedrę w sprzęty kosztowne. Pod starość schorowany, um. r. 1514. Bartoszewicz dodaje, że rezygnował r. 1504, a Rzepnicki, że w r. 1512; jeszcze za życia jego był poświęcony Konopacki na tę katedrę. *23)* Jan VI Konopacki, herbu Mur. Za niego sekta luterska najprzód do Torunia się wcisnęła, gdzie potém wiele zamieszania sprawiła. Uporządkowawszy dobra i zamki biskupie, um. 1530 r. *24)* Jan VII de Curiis Flaschbinder, gdańszczanin, ztąd Dantyszkiem zwany. Sławny jako poeta. Przeszedł na katedrę warmińską r. 1537, gdzie um. 1548. *25)* Tydeman Gize lub Gissa, przeszedł na warm. 1549 i w rok umarł. *26)* Stanisław I Hozjusz (ob.), bp najgorliwszy i teolog sławny, r. 1551 przeszedł na katedrę warm., gdzie kardynalskim kapeluszem zasługi jego nagrodził Papież; um. 1579. *28)* Jan VIII Lubodziejski, herbu Nałęcz, um. 1562. Po nim miał być Wojciech Strzałkowski, kan. krak., zmarły w tymże roku jako nominat. *29)* Stanisław II Żelisławski, herbu Pilawa, poprzednio opat pelpliński, um. 1571. Po nim, w czasie bezkrólewia, Prusacy obrali Bartłomieja Plemińskiego, lecz go nie potwierdził Henryk Walezy. *30)* Piotr I Kostka, herbu Dąbrowa, krewny św. Stanisława Kostki. Objął katedrę po trzech latach wakowania, co sprzyjało rozwojowi herezji, przeciwko której gorliwie wystąpił. Zwołał synod djecezjalny do Chełmży r. 1583 i ustawy jego drukował. Za niego Prusy przystąpiły do trybunału koronnego r. 1589, na który i kapituła z grona swego sędziów wysyłać poczęła. Budował seminarjum dla kleryków, lecz śmierć przerwała r. 1595. O nim mówi Rzepnicki: melior hoc Petro dari non poterat. *31)* Piotr II Tylicki, herbu Lubicz. Celebrując w Toruniu miał wypadek, że w czasie sumy wdarł się na ambonę jakiś fanatyczny luteranin i głosił swoją naukę. Przyszło ztąd do rozruchu, uśmierzonego jednak wkrótce, nie tyle przecież powagą Tylickiego jako bpa, lecz więcej jako podkanclerza koronnego, a tém samém urzędnika państwa. To go skłoniło do stałego osadzenia jezuitów w Toruniu, o czém już poprzednik jego zamyślał. R. 1600 przeszedł Tylicki na katedrę warmiń., a umarł na krakowskiej r. 1616. *32)* Mikołaj IV Kostka, h. Dąbrowa, wnuk Piotra Kostki, kan. warm., a potem cysters i opat pelpliński. Dobra tego klasztoru za czasów jego tak przez protestantów rozdrapane były, że zaledwie czterech zakonników utrzymać się dało. Kostka wyprocesował je i rozgraniczył. Umarł jako nominat r. 1600. *33)* Wawrzyniec Gembicki, h. Nałęcz, otrzymał to bpstwo w nagrodę zasług, państwu poczynionych na różnych urzędach,

r. 1610 przeszedł na katedrę kujawską, a umarł na prymasostwie roku 1624. Wznowił on w Toruniu publiczną procesję na Boże Ciało, dla herezji zaniedbaną, i sam ją odprawił. *34*) Maciej Konopacki, h. Mur, poprzednio wojewoda chełmiń., po śmierci żony został duchownym i wkrótce bpem. Upominał się sądownie i powracał katolikom kościoły, jakie im niegdyś protestanci gwałtem pozajmowali. Um. 1613. *35*) Jan IX Kuczborski, h. Ogończyk, musiał i on używać pomocy władz świeckich do poskromienia nadużyć protestantów toruńskich. Przywrócił tamże zwyczaj noszenia publicznie Najśw. Sakram. do chorych. Z własnych funduszów pomnożył dochody jezuitów w Toruniu i sprowadził zakon ten do Bydgoszczy. Umierając r. 1624, po 10 latach bpstwa, zostawił 509,000 złotych, które testamentem na szpitale i kościelne instytuty przekazał, robiąc egzekutorem króla Zygm. III. *36*) Jakób II Zadzik, h. Korab. Dodał kapitule kanonika ze stopniem doktoratu. Przeszedł na stolicę krak. 1635, tamże umarł 1642. *37*) Jan Lipski (ob.), h. Łada, przeszedł wkrótce na gniezn. 1639, um. 1641. *38*) Kasper Działyński, h. Ogończyk, z prałała dziekana włocławskiego. Pozyskał wyrok królewski na publiczne odprawianie w Toruniu procesji Bożego Ciała; um. 1646. *39*) Jędrzej I Leszczyński, h. Wieniawa, z bpstwa kamienieckiego tu przeszedł, a r. 1652 prymasem został. W Chełmnie zaczął budować seminarjum dla kleryków, które potém bp Małachowski dokończył; um. 1658. *40*) Jan XI Gembicki (ob), przeszedł wnet na płockie r. 1655, a umarł na kujawskiém 1675. *41*) Jan XII Leszczyński, h. Wieniawa, z opata paradyskiego bp kijowski, a od r. 1656 chełm., um. 1657. *42*) Adam I Koss, z opata mogilnickiego, um. 1661. *43*) Jędrzej II Olszowski, h. Pruss, kilka kościołów katolikom powrócił, jezuitów wprowadził do Malborga i dał im władzę nauczania po kościołach pruskich, gdzie brakło proboszczów. R. 1676 posunięty na katedrę gniezn. Znany jako mąż zasłużony ojczyznie i Kościołowi. Po nim miał być Piotr z Pilcy Koryciński, proboszcz miechowski, lecz umarł jako nominat, mówi Bartoszewicz. *44*) Jan XIII Małachowski, h. Nałęcz, przeszedł na krakowskie r. 1682, gdzie um. 1697. *45*) Kazimierz I Jan Opaleński, h. Łodzia, z opata bledzowskiego i sufr. poznań. bp chełm. Dokupił w Prusach dobra Turów do posagu bpstwa swego, w których i parafję urządził. Miał i on w Toruniu napaści od protestantów, w czasie celebrowania procesji na Boże Ciało. Upomniawszy się sądownie, otrzymał wyrok, skazujący wichrzycieli na wyrestaurowanie katedry w Chełmży i wystawienie wieży. Um. 1693. *46*) Kazimierz II Jan Szczuka, h. Grabie, z opata paradyskiego został tu bpem. W Chełmnie pomnożył fundusze kks. misjonarzy i sprowadził tam siostry miłosierdzia: um. w roku następnym 1694. Po nim nominowany Stanisław Święcicki, umarł bez konsekracji r. 1696. *47*) Teodor Potocki, h. Pilawa, konsekrowany r. 1699, został warmiń. 1712, a potém prymasem. *48*) Jan XIV (Jakób) Koss, przez Augusta II obrany marszałkiem dworu królewskiego syna, w podróży po obcych krajach, wpłynął na młodego księcia, że za przykładem ojca porzucił luteranizm. Z wojewody inflanckiego został bpem chełm. i umarł jako nominat 1713 r. Bartoszewicz daje mu imię Jakóba i mówi, że umarł r. 1717. *49*) Jan XV Bokum, h. Paprzyca, bp przemyski, przez kr. Augusta II promowany na stolicę krakow., lecz gdy w Rzymie robiono przeszkody, dano mu katedrę chełm., na której po 4 latach nagle umarł 1722 r. *50*) Feliks Jan Kretkowski,

h. Dołęga, z archidjak. i administr. bpstwa chełm. Za niego miały miejsce znane w dziejach rozruchy toruńskie, zaszłe w d. 16 Lipca 1724 r. Kretkowski um. 1730 r.; do niego sięga u Niesieckiego poczet chełm. bpów. *51)* Franciszek Tomasz Czapski. h. Doliwa, kanon. chełm., potém zakonnik opat w Pelplinie i prowincjał, następnie bp djoneński, sufr. koadjutor i w końcu bp chełm., um. 1733. Po nim Józef Jędrzej Załuski, mianowany przez Stanisława Leszczyńskiego, wraz z królem na godności się nie utrzymał. *52)* Adam II Stanisław Grabowski, z sufr. poznań. bp chełm., przeszedł w r. 1739 na kujawską, a potém na warmiń. katedrę. *53)* Jędrzej III Stanisław Kostka Załuski, h. Junosza, w r. 28 życia za dyspensą papiezką został bpem płockim, potém łuckim, dalej chełmiń. od r. 1739 i w końcu krakowskim. Dla pokonania heretyckich uprzedzeń, umyślnie z celebrą zjeżdżał do Torunia na wielki czwartek; um. 1758. *54)* Wojciech Stanisław Leski. Rodzina jego zwała się dawniej von Enselik lub Leselich, a potém od dóbr swych Leszcze w wojew. chełm. przybrała nazwisko Leskich. Z opata pelplińskiego i prowincjała cystersów polskich został bpem chełm. w r. 1747. Wizytował djecezję i wiarę umacniał, a widząc jak na lud prosty szkodliwy wpływ wywierają żydzi, zniósł się ze szlachtą i wypędził ich z granic djecezji; um. 1758. *55)* Jędrzej IV Ignacy Bajer, h. Leliwa, kanon. i administr. djecezji kujawskiej, oraz opat wągrowski, przez Augusta III wyniesiony na bpa chełm., um. r. 1784. Na nim Rzepnicki kończy swój spis bpów chełm., który dalej uzupełnia Bartoszewicz. *56)* Karol hr. de Hohenzollern, opat pelpliński i koadjutor Bajera, wstąpił po nim na biskupią stolicę, umarł zaś 1795. *57)* Franciszek Ksawery Rydzyński, bp nikopolitański, sufr. poznań., objął katedrę zaraz po śmierci poprzednika. *58)* Baltazar Wilksicki, nominat 1810 r. *59)* Ign. Winc. Stanisł. Mathy od r. 1823. *60)* Anastazy Sedlag, urodzony na Szląsku z ubogiej rodziny, konsekrowany na bpa w Poznaniu 1834 r. Odznaczał się gorliwością, dał się jednak uwodzić przesądami względem polskiej narodowości, której był nienawistnym. Urządził misje po całej djecezji pod przewodnictwem jezuitów. Pobierał rocznie 8 tysięcy talarów, a żył skromnie, nie szczędząc za to pieniędzy na jałmużny i miłosierne uczynki. R. 1836 założył w Pelplinie seminarjum dla chłopców, czyli szkołę tumską (collegium Marianum), na co wiele z własnych funduszów wyłożył. Bywa tam przeszło 280 uczniów. Nagromadził także dosyć materjałów do historji djecezji i polecił uporządkować je Leonardowi Ennen, archiwiście bibljotekarzowi kolońskiemu, który z tego miał wydać Dzieje i Kodeks dyplomatyczny djecezji chełmińskiej. Bp Sedlag um. r. 1856, a w trzy lata konsystorz chełmiński ogłosił prospekt na wspomniane dzieło, które jednak podobno nie wyszło. *61)* Jan Nepomucen Marwicz, dziekan prałat pelpl., r. 1857 wybrany przez kapitułę i potwierdzony przez rząd bpem djecezji chełm., przewodniczy jej dotąd z pasterską miłością i gorliwością.—Djecezja dawna miała tylko 160 kościołów parafjalnych, lecz za to wiele zakonów różnych reguł. Seminarjum kleryków było w Chełmnie i utrzymywali je ks. misjonarze; dziś ono przy katedrze w Pelplinie i przewodniczą mu księża świeccy. Granice djecezji obejmowały wojew. Chełmiń. i część Malborskiego. Teraźniejsza zaś urządzoną została bullą „De salute animarum" z d. 16 Lipca 1821 r., razem z innemi bpstwami w państwie Pruskiém. Składa się: 1) ze starodawnej djecezji chełmińskiej, a w niej dekanaty: chełmiński, chełm-

żyński, golubski, liczborgski, łasiński, lubawski, radzyński, brodnicki, toruński i wąbrzeski; 2) z dekanatów, które do dawnego bpstwa kujaw. należały: Fordon, Gdańsk. Gniewo, Lauenburg, Mirachowo, Nowe, Pucko, Świecie, Stargrad, Jeżew; 3) z dekanatu Górzno, który należał do płockiej djecezji, i 4) z dekanatów należących dawniej do archid. gniezn.: Kamin, Tuchola i Człuchowo (Pamięt. rel. mor. t. 23 str. 47). Według katalogu kościołów i duchowieństwa, przy rubryceli na rok 1873, djecezja chełm. ma cztery komisorjaty biskupie: w Pelplinie, Kaminie, Chełmnie i Gdańsku; w tych dekanatów 26, kościołów parafjal. 250, filialnych 92, kaplic 25; kapłanów świeckich 389, kleryków w seminarjum pelplińskiém na czterech kursach 69, a ludności katolickiej 547,822 dusz. Jest nadto kilka kościołów lub kaplic przy gimnazjach i szpitalach, dom z kościołem dla kapłanów emerytów w Zamartem (Jacobsdorf); reformaci w Wejherowie, gdzie kalwarja z 24 kaplicami, w Łąkach, w Zamartem i w Bysławku; do 1873 r. byli i misjonarze w Chełmnie; ze zgromadzeń żeńskich są: szarytki w Chełmnie, Pelplinie, Lubawie, Kościerzynie, Wejherowie, Świeciu i Grudziądzu; siostry miłosierdzia św. Karola Boromeusza w Gdańsku; franciszkanki w Chojnicach, elżbietanki w Kaminiu. Ponieważ pewna część djecezji jest przeważnie zamieszkaną przez protestantów, w pośród których rzadkie są parafje katolickie, więc towarzystwo św. Bonifacego i Wojciecha utrzymuje dla wiernych: misjonarzy i szkółki, buduje nawet kaplice i kościoły, przy których nowe potém tworzą się parafje. Misjonarzami są księża świeccy, spełniający obowiązki religijne i uczący w szkółce, chyba że ta ma swego nauczyciela. Takie stacje misyjne są: w Nidborku, Osterodzie i Działdowie, miasteczkach położonych na granicy Mazowsza w Prusach książęcych, gdzie lud podstępem raczej niż namową i przekonaniem przeprowadzono na luterskie wyznanie; widać to ztąd, że dziś jeszcze, obok polskiego języka, zachowuje on wiele katolickich obrzędów i zwyczajów, a nawet zasad, jak np. wiarę w skuteczność ofiary Mszy św. i przyczynę N. M. P. (Przegl. katol. r. 1873 n. 16 p. 253). Gorliwość towarzystwa i opieka pasterza djecezji są powodem, że lud, oddawna zaniedbany, garnie się chętnie do pociech i łask duchownych, jakie mu Kościół ofiaruje.—Synody w tej djecezji odprawiali następujący biskupi: 1) Otto, zmarły 1349, lecz postanowienia jego nie doszły naszych czasów. 2) Piotr Kostka odprawił w Chełmży 12 Paźd. 1583 roku. 3) Wawrzyniec Gembicki—w Chełmży d. 21 Czerwca 1605 r. 4) Kasper Działyński—w Lubawie d. 12 Czerwca 1641. 5) Jędrzej Stan. Kostka Załuski—w Lubawie d. 16 Wrześn. 1745. Wszystkie te ustawy bpów: Kostki, Gembickiego, Działyńskiego i Załuskiego, jako prawo obowiązujące duchowieństwo, drukiem ogłoszone zostały (ob. Synody). *X. S. Ch.*

Chełmskie biskupstwo, obrządku łacińskiego, zajmowało w dawnej Polsce ziemię Chełmską, mającą powiaty: Chełmski i Krasnostawski, oraz większą część województwa Bełzkiego, bo cztery jego powiaty: Bełzki, Grabowiecki, Hodelski i Lubaczowski, bez ziemi Ruskiej. Prowincje te w X w. przez Włodzimierza W. jakiś czas zajęte były do dzierżaw ruskich, ale już r. 1019 wróciły znowu pod berło Bolesława Chrobrego. Następnie, po śmierci Bolesława Krzywoustego (1139), korzystając z domowych zamieszek, potrafili zawładnąć niemi książęta ruscy, którym r. 1182 Kazimierz Sprawiedliwy odebrał je i w swojej trzymał dzielnicy. W późniejszych jednak czasach napady książąt halickich, częste najazdy

Tatarów i Mongołów, osłabiły dawny węzeł i ziemie te w obce podały ręce. Po upadku książąt halickich, Litwini, najbliżsi teraz Polski sąsiedzi, nieraz je zajmowali dla siebie. Bolesław Wstydliwy, pokonawszy i wytępiwszy Jadźwingów, opanował i ziemię Chełmską r. 1264, atoli w dalszych czasach nie zdołano jej przed chciwą zdobyczy Litwą obronić. Za Władysława Łokietka podobno jeszcze do niej należała. Dopiero Kazimierz W. od r. 1340 na nowo Ruś Czerwoną do Polski przyłączając, i ziemię Chełmską r. 1349 dla swej korony odzyskał, a gdy wkrótce spory o nią powstały, ostatecznie r. 1377 Ludwik, król węg. i pol., dzieła tego dokonał. Podobne losy przechodziła i ziemia Bełzka, aż wreszcie r. 1388 dostała się książętom mazowieckim, po wygaśnięciu których r. 1462 przeszła do Polski (*Baliński*, Staroż. Pol. II 751, 1175). Miasto Chełm, na górze zbudowane, starożytna siedziba Słowian, dało nazwisko ziemi okolicznej i dwom biskupstwom, to jest łacińskiego i greckiego obrządku.—Początek łacińskiego chełmskiego biskupstwa historycy nasi różnym przypisują czasom. Niezgodne te podania krótko zebrał Rzepnicki (*Vitae Praes. Pol.* III 114), w ten sposób pisząc: „Bzowski (*Annal. Eccl.*) twierdzi, że r. 1375, za rządów Ludwika w Polsce, razem z innemi bpstwami na Rusi fundowane było. Nakielski (*Miechovia* p. 399), za którym Naramowski (lib. 2 c. 16) kładzie r. 1417, przypisując jego początek Władysławowi Jagielle, po zwycięztwie grunwaldzkiém, odniesionéjm nad krzyżakami w dzień Rozesłańców (Divisio Apostolorum) r. 1410. Że jednak wprzódy jeszcze kościół chełmski miał swoich bpów, świadczy Wadding (*Annal. Ord. Min.* t. IV), mówiąc, iż r. 1359 Innocenty IV Pap. na wakującą stolicę w Chełmie naznaczył Tomasza Himpergvey de Seyno (które *Niesiecki* uważa za Sienno), zakonnika reguły św. Franciszka, i przywodzi list Papieża, w tym przedmiocie z Awenjonu wydany, a w bibljotece rzymskiej pod n. 69 zachowany. O tym Tomaszu, poświęcającym kaplicę św. Doroty przy kościele augustjańskim św. Katarzyny w Krakowie (r. 1365), wspomina Dryacki w Życiu bł. Izajasza Bonera. Skrobiszewski (*Vitae Archiepp. Halic. et Leopol.*) podaje, że w roku 1394 kościołem chełmskim rządził Stefan, przez którego dane w tym czasie odpusty Jakób, arcyb. halicki, potwierdził. W roku jednak błąd być musi, gdyż wtedy nie Jakób, ale Piotr zasiadał na halickiej stolicy. Z różnych opinji, dopiero co przywiedzionych, widać, że przed Ludwikiem i Jagiełłą byli już bpi chełmscy. Niesiecki (*Korona pol.* I 62) początek bpstwa tego przypisuje Bolesławowi Wstydliwemu r. 1264, wsparty na świadectwie Długosza i Kromera. Lecz Kromer mówi tam o łuckiém bpstwie; Długosz zaś pod tymże rokiem przywodzi list Pap. Aleksandra do arcyb. gniezn., w którym na żądanie Bolesława Wstydl. pozwala w ziemiach Jadźwingów, przez króla tego zawojowanych i podbitych, założyć biskupią stolicę: nie mówi jednak, czy ta istotnie założoną była i w którém miejscu. Prawdopodobną więc jest rzeczą, jak tenże Niesiecki dalej twierdzi, że założenie stolicy chełmskiej wielu laty poprzedziło czasy Jagiełły; lecz gdy dla szczupłych nader funduszów często opróżnioną bywała, król Władysław Jagiełło, po zwycięstwie grunwaldzkiém, bpstwo to na cześć św. Apostołów wznowił, przez nadanie mu stałego uposażenia i pewnych dochodów, r. 1414 jak pisze Niesiecki, lub 1417 jak chce Nakielski.“ Dotąd słowa Rzepnickiego. Z dowodów dopiero przedstawionych wnosić należy, iż

istotnie Bolesław Wstydliwy r. 1264 założył bpstwo chełmskie, które miał nawet Pap. Urban IV potwierdzić. W późniejszych jednak czasach, gdy ziemie te często zmieniały panów, dostając się pokilkakroć w ręce pogańskiej Litwy, nie miało ono bpów i wakowało niekiedy lat wiele. Nie było bowiem komu starać się o pasterzów dla kościoła, gdy ziemią rządził książę pogrążony w bałwochwalstwie, a metropolita bp lubuski (ob. Lubuskie biskupstwo) od stron tych odległy, uważał sobie za przykrość opiekę nad krajem, pod obcym rządem zostającym. Dopiero król Ludwik sprawiedliwiej się na to zapatrywał, lubo sprawę poruszywszy, do końca jednak nie doprowadził. On to, pragnąc djecezje w ziemiach ruskich uregulować i uwolnić od zwierzchnictwa bpów lubuskich, prosił Papieża o potwierdzenie istniejących już dawniej katedr biskupich i wyznaczenie dla nich metropolji w Haliczu. To wywołało list Grzegorza XI, pisany do arcybpa gniezn., oraz bpów krakowskiego i płockiego, datowany 14 Lipca 1372 r., w którym Papież żąda objaśnienia i wiadomości, czy kościoły: halicki, przemyski, włodzimierski (laudimiriensis) i chełmski są parafjalnemi tylko, lub katedralnemi (*Theiner*, Monum. hist. Pol. I 675). Zapytani bpi dali odpowiedź, zgodną z dalszém rozporządzeniem Papieża (*Theiner* I 713), który, na ich relacji się opierając, d. 13 Lutego 1375 r. ogłasza cztery te kościoły w ziemiach ruskich za katedralne, jako dotąd były (fuisse et esse cathedrales); nadto, halicki robi ich metropolją i za stolicę arcybiskupią ogłasza, polecając, aby się odtąd do bpa lubuskiego w niczém już nie odnoszono. Żeby zaś większą moc nadać swemu wyrokowi i odeprzeć dalsze pokuszenia bpa lubuskiego, który się teraz znalazł z pretensjami i utrzymywał, że te kościoły są parafjalnemi i do jego djecezji należą, Papież tymże aktem wznawia ich erekcję kanoniczną: *ipsas ecclesias ad cautelam de novo in cathedrales erigimus.* Mimo to, z powodu zbyt szczupłego uposażenia bpstwa chełmskiego, i w dalszych jeszcze latach katedra zapewne opróżnioną była, czemu dziwić się nie można, zważywszy mianowicie okoliczności ówczesne. Według bowiem zwyczajów krajowych, bpi często używani bywali do spraw państwa, w których najczęściej własną mu służyli kieszenią; nadto, wśród ustawicznych wojen i napadów nieprzyjacielskich, na jakie szczególniej ziemie te wystawione były, coraz nowe i kościelne powstawały potrzeby, na zaspokojenie których biskup nie znajdując środków, uprzykrzał sobie i same swe obowiązki. Dodać też można, iż, obok wspomnianych ciężarów, przyczyniała mu nie mało trudności i narodowość greckiego obrządku, niepohopnym wcale tu czyniąc jego urząd: dla tego to zapewne nie starano się o infułę chełmską, lecz może od niej i wypraszano. Ztąd pierwsi bpi chełmscy z zakonów tylko są powoływani. Takim był ów Stefan, od r. 1394 znany jako bp chełmski, którym zwykle rozpoczynamy szereg pasterzów tej djecezji, lubo z pewnością poprzedzili go inni, zapomniani jednak, mimo gorących uwielbienia zasług, w trudach i pracy apostolskiej zdobytych. Stefan, może obecny na wyprawie grunwaldzkiej, korzystając z życzliwego usposobienia Władysława Jagiełły ku zakonnikom, a szczególnie dominikanom, podał mu myśl uwiecznienia wdzięczności królewskiej ku Bogu, przez uposażenie bpstwa chełmskiego, a tém samém utrwalenie bytu djecezji tej i razem ugruntowanie chrystjanizmu w ziemiach, które niedawno jeszcze były w ręku Litwinów, a więc i z tego także względu dotykały serca królewskiego. Przyjął Jagiełło pobożną i zdrową radę i niezadługo

ją spełnił, dając przywilej erekcyjny bpstwa chełmskiego, które dotąd, rzec można, dorywczo tylko kiedy niekiedy i czasami zaledwie istność swą objawiało. Akt ten, zdziałany 19 Sierpnia 1417 r., oddaje bpom chełmskim dobra Kumów, Pobołowice, Dobryniów, Plitniki (Zagaczyce) i Tur, z przyległościami. R. 1419 tenże król przydał Siedliska i Łyszcze czyli Pawłów, a syn jego Kazimierz r. 1456 nadał jeszcze Sawin i potém Skierbieszów; król Aleksander na prośby bpa Kościeleckiego dał Białę, a Zygmunt I darował Cieszyn i Strzyżowice z częścią dóbr Pławanice. Mimo to fundusze kościoła chełmskiego nie dorównywały nigdy uposażeniu innych stolic bpich, i z tego względu katedra chełmska służyła tylko za stopień do osiągnięcia wyższych w Kościele godności. Dla tego Michał Piechowski kan. cheł. r. 1717 pisze, że Episcopatus chelmensis, ex effato regio, a sola paupertate est commendabilis (w przedmowie de *Cornucop. inf. ch.*). Rzadko też który z bpów tutejszych umierał na swojej stolicy, a zwyczajnie przechodzili na inne i to niekiedy tak spiesznie, iż nim w Rzymie przeprowadzono proces kanoniczny i wygotowano bulle prekonizacyjne, już król przedstawiał nominata ch. na wyższą jaką katedrę, która w tym właśnie czasie opróżnioną została. Tak np. stało się z Adamem Konarskim, prob. kat. poznań., o którego potwierdzenie prosił Zygmunt August listem z d. 18 Kwiet. 1562 r., a już 1 Sierpn. t. r. żądał przeniesienia go na bpstwo poznań., wakujące z powodu śmierci Jędrzeja Czarnkowskiego, w tym czasie przypadłej (*Theiner* II 644, 648). Dla pomnożenia też funduszów bpa, wypraszano często papiezkie dyspensy do posiadania razem opactw i bogatszych probostw, w obcych nawet djecezjach, jak to widać z dyplomów rzymskich i konstytucji sejmowej r. 1633 (*Theiner* w t. II i *Vol. leg.* III 799 tit. Incompatibilia). Bpi chełmscy, obok swej duchownej godności, byli, z innymi, senatorami państwa, zajmując między duchownymi dygnitarzami dziesiąte, a po unji lubelskiej trzynaste miejsce; sprawowali nadto niektórzy z nich i urząd podkanclerzych, lub inne przy królu obowiązki. Sufraganów długo nie mieli, gdyż sami wystarczali potrzebom duchownych swoich owieczek, w djecezji zbyt szczupłe mającej granice. Dopiero gdy fundusze tej stolicy pomnożone zostały, a tém samém bpów jej i do spraw kraju więcej używać poczęto, przybierali sobie pomocników, których z początku opatrywali dobrami stołu biskupiego. Pierwszy Maciej Łubieński (r. 1620) wziął za sufragana *ks. Abrahama Śladkowskiego* z zakonu dominikańskiego, znakomitego swego czasu teologa i kaznodzieję. *Mikołaj Świrski*, bp cytreński, sufr. chełmski za czasów Jana Kazimierza, oraz *Józef Antoni Łaszcz*, bp antyprateński, koadjutor kijowski i opat hebdowski, zostawili fundusz stały na utrzymanie sufragana w tej djecezji (Bartoszewicz w *Encykl. powsz.* III 696 i *Syntagma Jur. Reg. Pol.* p. 510).—Stolicą bpstwa było pierwotnie miasto Chełm, gdzie założono katedrę r. 1414 w miejscu, na którém r. 1667 zbudowano kościół z klasztorem dla kks. pijarów (*Baliński*, Star. Pol. II 763). Wkrótce jednak, czwarty z rzędu bp Paweł z Grabowy, za zgodą kr. Kazimierza Jagiellończyka, dla szczupłości ówczesnego miasta Chełma, pożarem zniszczonego, a ztąd niedogodności duchowieństwa, przeniósł ją r. 1473 do Hrubieszowa (Rubieszovia). Lecz i to miasto, przepełnione żydami, nie zdało się odpowiedniém godności biskupiej; dla tego siódmy w porządku bp Maciej z Łomży, nim przeszedł tu ze stolicy kamienieckiej, pozyskał od tegoż Kazimierza pozwolenie na przeniesienie

stolicy swej do Krasnostawu nad rz. Wieprzem, gdzie też ingres uczynil r. 1490. Mimo zmiany miejsca, djecezja nosiła zawsze tytuł chełmskiej aż do r. 1790, w którym, po swém rozszerzeniu i przeniesieniu stolicy biskupiej do Lublina, „chełmską i lubelską“ zwać się poczęła, a wkrótce potém na lubelską zamienioną została. Dawny tytuł katedry chełmskiej było Ofiarowanie N. M. P., który król Władysław Jagiełło, na pamiątkę zwycięztwa odniesionego nad krzyżakami 15 Lipca 1410 r., zamienił na Rozesłanie Apostołów i wydał na to dekret w Borzesławicach 1429 roku. Przeniesiona do Krasnostawu, mieściła się w kościele parafjalnym, którego poświęcenie synod bpa Zamojskiego naznacza na niedzielę po św. Michale; po skasowaniu zaś zakonu jezuitów, r. 1773 przeniesiona do ich kościoła, zbudowanego przez Feliksa Kazim. i Krystynę z Lubomirskich Potockich, kasztel. krak. Kapituła składała się pierwotnie z dwóch prałatów: proboszcza i dziekana, oraz 10 kanoników, którym król Jagiełło da na uposażenie dobra Parypsy, jak pisze Nakielski (*Miechovia* p. 399) potém było sześciu prałatów: proboszcz, dziekan, archidjakon, prymicerjusz, scholastyk i kanclerz, oraz dziesięciu kanoników, z których jedneg co rok obierano jako delegata na trybunał koronny. Ks. Jan Bielsk (*Widok kr. Pol.* I 198) kładzie 7 prałatów, dodając kustosza; kanoników zaś liczy 12, co jednak niezgodne ze świadectwem innych. Posiedzeni jeneralne odbywała kapituła w dzień Trzech Króli i Rozesłańców Pańskich których wyobrażenie wzięła za swój herb (*Niesiecki* I 66). Bpi miel rezydencję w Krasnostawie, lecz zwykle mieszkali w Kumowie, o mil od Chełma, gdzie bp Jan z Opatowic wystawił dom odpowiedni; potén mieli i w Sawinie pałac i w nim zimą najwięcej przesiadywali.—Szereg i życiorysy bpów chełmskich, według akt konsystorskich, podał Micha Piechowski kan. cheł. w dziele *Cornucopiae infulae chełmensis* (druk. Zamoscii 1717 fol.). Są także w dziełach Nakielskiego (*Miechovia*), Naramowskiego, Niesieckiego i Rzepnickiego. Ten ostatni prostuje błędy swo ich poprzedników, którzy porządku bpów nie zawsze dobrze przestrzegają Ks. Karol Boniewski w *Pamięt. rel. mor.* t. IV 525 i V 97 trzyma się Piechowskiego, więc też ma spólne z nim niedoskonałości. Od czasów kr. Władysława Jagiełły następujący biskupi zasiadali na chełmskie stolicy: 1) *Stefan ze Lwowa*, niegdyś prowincjał dominikański, bp od r 1394. Za jego wstawieniem się do króla nastąpiło uposażenie biskupstwa um. 1417. 2) *Jan I Zaborowski*, h. Cholewa, z Opatowic zwany, bo by poprzednio dominikanem w klasztorze opatowskim. Ze spowiednika i kaznodziei kr. Jagiełły wyniesiony na tę godność. Kilka razy djecezję swoją zwiedził i wiele w niej zbudował kościołów, które Piechowski wymienia. Dodano mu przydomek episcopellus (biskupek), podobno dla niskiego wzrostu i szczupłej budowy ciała, lubo niektórzy odnoszą to do szczupłych funduszów jego katedry. Po 23 latach zarządu djecezją um. 1440 3) *Jan II Tarnowski*, h. Belina, dla czerwoności twarzy i pełnej tuszy ciała przezwany *Kraska*, dominikanin, wyjednał u kr. Kazimierza IV dl swej kapituły parafję chełmską r. 1456, a dla bpów Sawin i Skierbieszów, gdzie wystawił kościół dominikanom; um. 1462. 4) *Paweł I z Grabowy*, h. Powała, poświęcił się najprzód rzemiosłu wojennemu, a w bitwi pod Warną wzięty w jassyr, ślubował wstąpić do zakonu, co i spełnił p odzyskaniu wolności; ztąd to powołał go kr. Kazimierz IV na bpstw chełmskie. Przeniósł katedrę do Hrubieszowa i dobrze rządząc djecezj

um. 1479. 5) *Jan III Kaźmierski*, h. Rogala, po roku przeszedł na stolicę przemyską, gdzie znowu w rok umarł, 1485 (*ks. Fr. Pawłowski*, Premisl. sacra p. 140). 6) *Jan IV Targowicki*, h. Tarnawa, z kan. przemys. w tymże roku poszedł za swym poprzednikiem na bpstwo przemys., gdzie um. 1492. 7) *Maciej I ze Starej Łomży*, h. Rawicz, z kanon. lwow. bp kamieniecki, potém ch. Przeniósł katedrę do Krasnegostawu, umieszczając ją przy kościele parafjalnym; dochody z parafji oddał wikarjuszom katedralnym (vicarii canonicales), których było 12; od króla pozyskał pozwolenie kupienia w mieście dwóch domów na mieszkanie dla nich i te uwolniono od ciężarów publicznych. Na prośbę bpa król nadał jeszcze wikarjuszom kościoły paraf. we wsiach Parczów i Płonka (1496 r.), a bpom ch. prawo swoje nominowania w katedrze kanonika kaznodzieję, ze stopniem doktora teologji i obowiązkiem ciągłej rezydencji (1491). Miastom też biskupim wiele królewskich przywilejów wyjednał; um. 1505. Piechowski po nim kładzie Jędrzeja Oporowskiego, dodając jednak, że o nim akta kościelne wcale nie wspominają. 8) *Mikołaj I Kościelecki*, h. Ogończyk, z proboszcza katedry włocł. bp ch. od r. 1506. Pozyskawszy od kr. Aleksandra 1510 r. część miasta Biały w wojew. Rawskiém dla bpów, resztę dokupił, dając i kapitule pewien udział w dochodach; um. 1518. 9) *Jakób I Buczacki*, h. Habdank, ostatni potomek tej fa milji. Z kamienieckiego bpstwa tu przeszedł, wydał rozporządzenie o sposobie użycia i podziału dochodów z parafji Krasnystaw, Parczów i Płonka, przez Jana Albrechta inkorporowanych wikarjuszom katedry ch., których zobowiązano do śpiewania co dzień godzin kanonicznych i installowania się jako vicarii perpetui, co r. 1527 kr. Zygm. I potwierdził. Biskupie też dobra powiększył, wyjednawszy u króla wsie Cieszyn i Strzyżowice, z częścią Pławanic. Po 20 prawie latach przeszedł na stolicę płocką r. 1538, gdzie um. 1542. Po nim Piechowski kładzie Piotra Gamrata, czemu słusznie Niesiecki i Fr. Pawłowski (*Premisl. s.* str. 235 dop.) przeczą. 10) *Sebastjan Branicki*, h. Korczak, z referendarza Zygmunta I bp ch. od r. 1540. Światły i pobożny ten pasterz przeszedł wkrótce na poznańską stolicę, gdzie um. 1544. 11) *Samuel Maciejowski*, h. Ciołek, sekr. królew. i dziekan krak., zostawił katedrze ch. kosztowną mitrę o 181 kamieniach drogich, którą bp Szembek gustowniej przerobić kazał; przeszedł niezadługo na płockie bpstwo, a um. na krakow. 1550. 12) *Mikołaj II Dzierzgowski*, h. Jastrzębiec, z bpa kamieniec. tu wyniesiony, potém na włocławskie, um. na prymasostwie 1559 r. 13) *Jędrzej Zebrzydowski*, h. Radwan, z kamienieckiego chełmski bp. od r. 1546 włocławski, w końcu krak., um. 1560. 14) *Jan IV Dziaduski*, h. Jelita, z archid. włocław. i sekret. królew. tu posadzony, rok niespełna rządząc kościołem ch., zostawił pamiątkę w uposażeniu kościołów paraf. w Sawinie i Tarnogórze; przeszedł na przemyskie 1545 i tam um. 1559. 15) *Jan V Drohojewski*, h. Korczak, dawniej kasztelan chełmski, potém ksiądz i sekretarz królew., następnie bp kamieniecki, a od 1546 chełmski, w końcu od r. 1550 włocławski, um. 1557. 16) *Jakób II Uchański*, h. Radwan, z dziek. płockiego i refer. królew. bp ch. r. 1551, dwa lata czekał na potwierdzenie z Rzymu, które po staraniach wreszcie otrzymał; r. 1557, choć z trudnością, przeszedł na stolicę włocł., bo go o sprzyjanie herezji obwiniano; wreszcie prymas; zm. 1581. 17) *Jan VI Przerębski*, h. Nowina, otrzymawszy konsekrację, pojechał od króla po Katarzynę austrjacką,

przyszłą żonę Zygm. Aug. i tę przywiózł z Wiednia: to mu zrobiło wstęp na stolicę prymasowską r. 1559. Dla kapituły chełmskiej wyjednał u króla kościół parafjalny drohobycki i wieś Dobrowlany; um. 1562. 18) *Mikołaj III Wolski*, h. Półkozic, z prepozyta płockiego od r. 1565 bp włocł., um. 1570. 19) *Wojciech Sobiejuski* ze Starozrzebic, h. Dołęga, z archid. krakow. bp ch. Zarzuca mu Piechowski, że w Skierbiszewie pozwolił żydom pędzić wódkę i tym sposobem do dóbr bpich żydów sprowadził, których dopiero Szembek wydalił. Dziesięciny stołu biskupiego odstąpił kapitule, r. 1577 przeszedł na stolicę przemyską; um. r. 1581. Po nim Rzepnicki kładzie *Jana Zaborowskiego*, h. Rawicz, który z urzędnika kancelarji królewskiej przeszedł do zakonu dominikanów w Krakowie i został księdzem. Tę pokorę podziwiając kr. Stefan, nominował go bpem ch., ale r. 1577 umarł przed nadesłaniem prekonizacji. 20) *Adam Pilchowski*, h. Rogala, proboszcz koleg. warsz. i referendarz królewski, następnie bp ch., kanonikom swojej katedry przyczynił dochodów i przywilejów; um. 1585. Po nim *Stanisław Ossowski*, h. Gryff, z kanonika krak. i prałata gniezn., oraz referendarza królew. wyniesiony na bpa ch., um. r. 1586 nim bulle z Rzymu nadeszły. 21) *Wawrzyniec Goślicki*, h. Grzymała; wyuczony w akademji krak. i padewskiej, dał się wcześnie poznać jako pisarz dzieł uczonych. Wydał książkę De optimo senatore (Venet. 1568), potém inną De optimo cive, gdzie kreśli obraz męża cnotliwego, miłującego ojczyznę. Wróciwszy do kraju, otrzymał najprzód opactwo mogilskie, potém bpstwo kamienieckie, dalej chełmskie, z którego przeszedł r. 1591 na przemyskie, a um. na poznańskiem 1607. 22) *Stanisław I Gomoliński*, h. Jelita, z kanon. krakow. i schol. płock. bp kamieniecki, potém chełmski. W Krasnostawie zbudował dla bpów murowany pałac. W Sokalu kościół z cudownym obrazem N. M. P. oddał bernardynom 1599; w Janowie zaprowadził dominikanów i kościół im wymurował z klasztorem; w Nowym Zamościu kościół zbudowany przez Jana Zamojskiego, według woli fundatora, na kolegjatę obrócił r. 1600. On też, z Maciejowskim, imieniem Papieża zasiadał na synodzie w Brześciu Litewskim r. 1594, gdzie traktowano o unji obu Kościołów. Roku 1600 przeniesiony na stolicę łucką, umarł tam w cztery lata. Po nim miał być nominatem Paweł Wołucki, późniejszy bp włocławski, jak Bartoszewicz podaje. 23) *Jerzy Zamojski*, h. Jelita, archid. lubelski, kan. krak. i opat czerwiński, zostawszy bpem ch., zwiedził djecezję, poczém synod zwołał. Na nim polecił kapitule zebrać prawa i przywileje, aby złożyć je w archiwum; podzielił djecezję na 10 dekanatów, czego tu dotąd nie było, i nad każdym zrobił dziekanem jednego z członków kapituły; gdy zaś parafje nie miały nawet stałego rozgraniczenia, wyznaczył do tego czterech kanoników, którzy zarazem dokumenty, kościołów dotyczące, mieli zebrać w odpisach i złożyć w archiwum kapituły. Do założenia akademji w Zamościu był wielką pomocą Janowi Zamojskiemu, kanclerzowi państwa. Po tylu zasługach dla djecezji um. r. 1620. 24) *Maciej II Łubieński*, h. Pomian, z kanon. kilku katedr i proboszcza miechowskiego od r. 1620 bp ch. Tak tu, jak wszędzie, gorliwy i czynny. Katedrę w wojnach zniszczoną wyrestaurował i upiększył, kaplicę i wieżę do niej przybudował, probostwo grabowieckie do kapituły przyłączył na dystrybucje kanonikom, za upoważnieniem króla i Stolicy Apost. Zwiedził djecezję i odbył synod 1624 r. W nim powiada, że, z powodu ciężkich cza-

sów i drożyzny, nie bywało przy katedrze 12 wikarjuszów według erekcji; stanowi zatém, iżby nadal nigdy ich mniej nad sześciu nie było, inaczej fundusz, przypadający na miejsce wakujące, ma być na dobroczynne cele obrócony; podobnież stanowi o wikarjuszach kolegjaty zamojskiej, gdzie stół wspólny prowadzili. Ponieważ zaś wikarjusze, w obu tych kolegjach, tylko zwyczajami się rządzili, a stałych praw nie mieli, wyznaczył dla tego Jana Ołdakowskiego dziekana, Jana Kliszewskiego proboszcza i Jakóba Piękoszowicza kan. kaznodzieję katedry krasnostawskiej do napisania ustaw dla wikarjuszów katedry, a Wawrzyńca Starnigielskiego dziekana, Wojciecha Nowopolskiego (Novicampianus) kustosza i Marcina Turskiego kan. kolegjaty do napisania statutów dla kolegjum wikarjuszowskiego w Zamościu, naznaczając im na to termin sześciomiesięczny; ustawy zaś przez nich napisane miał sam bp przejrzeć, zatwierdzić i w wykonanie wprowadzić. Nie zapomniał też zachęcić kapłanów zamożniejszych do składania funduszu na otworzenie seminarjum przy katedrze, którego tu dotąd nie było. Po pięciu latach przeszedł Łubieński na bpstwo poznań. 1626 r., wnet na włocław. i gniezn.; um. 1652. 25) *Remigjusz Koniecpolski*, h. Pobóg, z opata jędrzejow. bp. ch. Gdy dla zajęć krajowych nie mógł sam, wydelegował Jana Sasin, kan. ch., do odbycia kanonicznej wizyty po djecezji. Ofiarował katedrze wielki krzyż i 12 srebrnych lichtarzy; um. 1640. Po nim miał być nominowany Tomasz Oborski, suffr. krakow., lecz nie przyjął. 26) *Paweł II Piasecki*, h. Janina, z archid. warsz. i opata mogilskiego bp kamieniecki, potém ch. od r. 1640, a w cztery lata przemyski, znany jako pisarz i historyk; um r. 1649. 27) *Stanisław II Pstrokoński*, h. Poraj, wnuk Macieja bpa włocł. Z dworu królewicza Władysława wstąpił do jezuitów, zkąd od tegoż, już króla, powołany na teologa i spowiednika. Na prośby Władysława dyspensowany od ślubów zakonnych przez Papieża, został proboszczem płockim, kan. warm., archid. kaliskim i opatem tynieckim, a ztąd podniesiony na katedrę chełmską. Wszędzie na kościoły i ubogich hojny; um. 1657. Z Rzepnickiego i wspomnianego już dzieła ks. Fr. Pawłowskiego widać błąd tych, co po Koniecpolskim kładą Pstrokońskiego, a potém dopiero Piaseckiego. 28) *Tomasz Leżeński*, h. Nałęcz, kan. warsz. i opat wąchocki, potém z zatrzymaniem opactwa bp ch., w końcu łucki od r. 1669, um. 1675. Za dozwoleniem Stolicy Apost. wydał kr. Janowi Kazimierzowi na potrzeby państwa srebra kościelne, wagi 1,594 grzywien i 3 łuty, co naówczas czyniło wartość 36,880 złp. Bartoszewicz daje mu rok 1666 przeniesienia na stolicę łucką i po nim wspomina nominata Tomasza Ujejskiego z bpstwa kijowskiego. 29) *Jan VII Rożycki*, h. Doliwa, prob. gniezn. i administr. opactwa mogilskiego, r. 1669 konsekrowany i w tymże umarł. 30) *Krzysztof I Żegocki*, h. Jastrzębiec, służył najprzód wojskowo, potém był podkomorzym kaliskim i marszałkiem trybunału koronnego. R. 1655 walczył ze Szwedami w wielu potyczkach, jako wódz lub żołnierz; poszedł z Czarneckim na Pomorze i do Danji, gdzie mu był wielką pomocą. Wróciwszy, był wojewodą inowłocławskim, a po śmierci żony został księdzem. W tym stanie mając mowę na pogrzebie Gryzeldy Konstancji z Zamojskich, matki króla Michała, pozyskał jego łaskę i wnet do infuły chełmskiej powołany 1669 r.; um. r. 1672 w drodze na sejm państwa, przypadkiem kostkę w pokarmach połknąwszy. 31) *Stanisław III Dąbski*, h. Godziemba, prob. katedry włocł.

i archid. płock., od kr. Michała nominowany chełmskim, a wnet od Jana III łuckim bpem r. 1676; dalej bp płocki i po roku włocławski, um. na krakowskiém 1700 r. 32) *Stanisław IV Jacek Święcicki* (czasem *Święcki* nazywany), h. Jastrzębiec, z prałata gniezn. i włocł. najprzód sufr. żmudzki, wkrótce bp ch. Służył w wielu sprawach ojczyźnie. Do Krasnostawu sprowadził jezuitów, z których jednego zrobił w katedrze spowiednikiem, drugiego kaznodzieją. Wizytując djecezję, przemawiał do ludu. Złożył synod 1694 r., na którym dawne prawa odnowił i przypomniał. Gdy miał przejść na stolicę chełmińską, um. 1696 r. 33) *Mikołaj IV Wyżycki*, h. Geralt, z zakonu kanon. regular., prob. mstowski i opat czerwiński; prawie lat ośm rządził tą djecezją; zaczął budować w Skierbieszowie pałac dla bpów, um. r. 1704 nie dokończywszy. 34) *Kazimierz Łubieński* h. Pomian, kan. krak., potém bp Heraklei, sufr. krakow., po śmierci Denhofa administrator tejże djecezji lat 8, bo Stolica Apost. nie chciała potwierdzić Jana Bokum, przedstawionego przez kr. Augusta II. R. 1705 został Łubieński bpem ch. i zaraz naprawił katedrę, w wojnach ówczesnych zrabowaną i zniszczoną. Na pamiątkę 12 Apostołów, którzy stanowili tytuł katedry, sprawił 12 srebrnych kielichów pozłoconych, a także potrzebne szaty kościelne. Kanonikom swej katedry, dla złupionych dóbr, po parafjach zamieszkałym, wyjednał u króla powiększenie funduszu przez nadanie probostwa hrubieszowskiego. W r. 1711 został bpem krak.. a r. 1719 um. 35) *Teodor Wolff*, h. Wolff, wstąpił najprzód do jezuitów, których zakon za zgodą Stolicy Apost. opuścił, gdy go do wyższych powołano godności. Był najprzód proboszczem miechowskim, następnie sufr. i koadjutorem Mikołaja Popławskiego, bpa inflanckiego, po wstąpieniu którego na stolicę lwowską, rządził jako bp w djecezji inflanckiej; przez kr. Augusta II przeniesiony na stolicę ch., gdy się gotował do ingresu, um. w Warszawie 1712 r. Zapisał kościołowi katedralnemu krzyż srebrny kosztowny i drogie materje na aparaty kościelne. 36) *Krysztof II Jan Szembek*, kan. krak. i przemyski, prob. miechowski, wyniesiony przez Augusta II na stolicę ch. r. 1712. Osobiście wszystkie kościoły djecezji zwiedził, lubo w czasach niepokoju i politycznych zamieszek kraju. W wizytach tych spisał przywileje i prawa probostw, które tak przy kościele, jak w archiwum katedry zachować polecił; bierzmował lud, katechizował, słuchał spowiedzi, a nawet do chorych jeździł, jak go w przedmowie swej Cornucopii ks. Piechowski wychwala. Następnie złożył synod r. 1717, na którym o niczém nie zapomniał, coby do podniesienia dobra djecezji posłużyć mogło. Świetnie go odprawił z 300 przeszło kapłanami świeckimi, oprócz zakonników, w obec Józefa Lewickiego, władyki chełmskiego, który trzeciego dnia synodalnych obrad liturgję w swoim obrządku celebrował. Szembek wyrestaurował katedrę, zbudował w niej ołtarz św. patronów kraju, na którym zebrane ich relikwie umieścił z uroczystém nabożeństwem, relikwie drzewa Krzyża św. ofiarował, oraz krzyż srebrny, noszony na procesji przed kapitułą. On też d. 8 Wrześ. 1717 r. koronował obraz M. Boskiej Częstochowskiej, koronami przysłanemi z Rzymu od Pap. Klemensa XI. Po tylu dziełach pasterskiej gorliwości przeszedł r. 1718 na katedrę przemyską, a z niej na warmińską, gdzie um. 1740. 37) *Aleksander Fredro*, h. Bończa, kustosz gniezn., od r. 1719 bp ch. Zwiedził i on kościoły swej djecezji; do katedry wieżę przystawił i różnemi kościół przyozdobił darami; r. 1724 przeszedł na stolicę przemyską;

um. 1734. Po nim Stanisław Hozjusz, z bpa kamienieckiego nominowany chełmskim, lecz zaraz posunięty na płockie. 38) *Jan VIII Feliks Szaniawski*, h. Junosza, z sufr. lwowskiego bp ch. Król August II promował go na katedrę wileńską, lecz gdy się Litwini, prawami zastawiając, o krajowca upominali, Jan Skarbek, arcyb. lwow., przybrał go za swego następcę, z wiedzą Papieża; obadwa tymczasem r. 1733 pomarli. 39) *Józef I Eustachy Szembek*, z kanon. warm. i kancl. krakow. bp ch., już r. 1752 przeszedł na katedrę płocką, gdzie um. 1759. 40) *Walenty Wężyk*, z kustosza gniezn. przez Augusta III zrobiony bpem ch. i r. 1752 konsekrowany. Zwiedził zaraz djecezję i własnym funduszem przychodził w pomoc tak ubogim kościołom, jako i duchowieństwu; r. 1765 przeszedł na przemyską, gdzie w rok umarł. 41) *Feliks II Paweł Turski*, h. Rogala: gorliwy ten i miłujący kraj pasterz przeszedł r. 1770 na katedrę łucką, um. na krakow. r. 1801. 42) *Antoni Onufry Okęcki*, h. Radwan, z kan. pozn. r. 1771 bp. ch. Zwiedzał djecezję i miewał nauki do ludu, a po 10 latach przykładnych rządów, przeszedł na bpstwo poznań. 1780 r. 43) *Jan IX Alojzy Aleksandrowicz*, zaraz w następnym roku umarł, to jest 1781. 44) *Maciej III Grzegorz Garnysz*, h. Poraj, od r. 1782: po kilku dniach pobytu w djecezji, powołany do Warszawy w interesach kraju, już do swojej katedry nie wrócił; rządził za niego sufr. Melchjor Kochnowski. Za tego biskupa djecezja chełmska zmieniła granice i dostała ziemię lubelską, zkąd przybrała nazwisko chełmskiej i lubelskiej. 45) *Wojciech Leszczyc Skarszewski*, gorliwy w zwiedzaniu i porządkowaniu djecezji, wydał r. 1792 „Rozporządzenia pasterskie.“ Za niego djecezja nowej doznała przemiany r. 1805; po 34 latach rządów otrzymał godność arcybiskupa warszawskiego, na której w trzy lata umarł, roku 1827. Na nim kończy się poczet biskupów chełmskich; następni należą już do djecezji lubelskiej.—Dawna chełmska djecezja obejmowała pierwotnie tylko ziemię Chełmską i część województwa Bełzkiego. Drugi już jej biskup Jan Zaborowski, korzystając ze względów, jakie miał u króla Władysława Jagiełły, starał się o powiększenie granic, przez przyłączenie ziemi Lubelskiej, która natenczas należała do województwa Sandomierskiego i djecezji krakowskiej. Pap. Marcin V zezwolił na prośbę króla i wkrótce po śmierci Jagiełły, syn jego Kazimierz IV usiłował zmianę tę przeprowadzić. Ziemię Lubelską zrobił województwem, dając mu za wojewodę Dobiesława Kmitę r. 1471. Gdy jednak przyszło do złączenia nowego województwa z bpstwem chełmskiém w r. 1474, oparł się mocno bp krak. kard. Zbigniew Oleśnicki i na sejmie w Sieradzu wywołał protestację szlachty. Przedstawienia kardynała, czynione w Rzymie za pośrednictwem kard. Lucyda, przywróciły rzecz do dawnego porządku. Król i Jan bp ch., szanując powagę zasłużonego krajowi Zbigniewa, wstrzymali się od dalszych starań i sporów (*Długosz*, ad fin. a. 1425). W pierwotnych przeto granicach długo pozostała djecezja chełmska. Pierwszy raz przez bpa Zamojskiego na synodzie r. 1604 podzieloną została na 10 dekanatów, które utrzymały się i nadal z tytułami swemi, tylko bp Maciej Łubieński r. 1624 zamienił magierowski na potylicki. Przy tym podziale obejmowała kościołów parafjalnych 59, za Łubieńskiego było 73, a potém r. 1696 synod Święcickiego podaje ich 81, następny zaś Szembeka z r. 1717 wymienia kościołów 82 jako to: 1) *dekanat krasnostawski*: Krasnystaw, Skierbieszów, Uchanie, Wojsławice, Bończa, Sienica, Surohów,

Gorzków, Łopiennik; 2) *dekanat zamojski*: Zamość, Szczebrzeszyn, Wielącza (Wielancza), Tarnogóra, Starozamość, Sitaniec, Labunie, Majdan; 3) *dekanat chełmski*: Chełm, Kumów, Pawłów, Olchowiec, Wereszczyn, Sosnowica, Orchówek, Sawin, Czułczyce, Swierze, Uhrusk; 4) *dekanat lubomleński*: Lubomla, Opalin, Ratno, Przewały, Kamień Koszerski, Maciejów, Korytnica, Dubienka; 5) *dekanat hrubieszowski*: Hrubieszów, Trzeszczany, Moniatycze, Horodło, Kryłów; 6) *dekanat grabowiecki*: Grabowiec, Dub, Wożuczyn, Tyszowce, Nabroż, Łaszczów, Grodek, Dzierząźnia, Rachanie; 7) *dekanat sokalski*: Sokal, Tartaków, Stojanów, Stanin, Witków, Dobrotwór, Ostrów, Waręż (Warasz); 8) *dekanat bełzki*: Bełz, Chodywańce, Mosty, Uhrynów, Oszczów, Rzeplin, Żerniki; 9) *dekanat potyliceński*: Potylicz, Magierów, Rawa, Uhnów, Łaszczówka, Tomaszów, Narol, Florjanów, Lipsko i Płazów (Błazów, inaczej Lubela); 10) *dekanat turobiński*: Turobin, Czerniecin, Biłgoraj, Mokrolipie, Chłaniów, Płonka i Żółkiew. W Zamościu od r. 1600 kolegjata z infułatem, fundacji Jana Zamojskiego, pomnożona potém w dochodach przez różne osoby z familji Zamojskich. Ta liczba kościołów mało się powiększyła, gdy ks. Jan Bielski, jezuita, w r. 1761 podaje ich 83. Po rozbiorze Polski bp ch., przez odpadnięcie Galicji, stracił większą półowę swojej djecezji. Na sejmie czteroletnim urządzono kraj inaczej pod względem zarządu duchownego, i wtedy dostała się bpstwu ch. ziemia Lubelska; katedrę zaś z Krasnegostawu przeniesiono do Lublina. Uchwała sejmowa, zmianę tę zaprowadzająca, zapadła 11 Czerwca 1790 r. Odtąd djecezja przybiera nazwę chełmskiej i lubelskiej. Bulla papiezka w d. 20 Lipca t. r. wydana, potwierdza nowe to bpstwo lubelskie, utworzone z części djecezji krakowskiej i zajmujące dawne województwo Lubelskie, ziemię Łukową i Stężycką, z powiatem Urzędowskim. Stało się to za bpa Garnysza, który na tej samej katedrze był bpem chełmskim, dalej chełmsko-lubelskim, a w końcu lubelskim. Po śmierci jego (6 Paźdz. 1790), bp Skarszewski tytułował się jeszcze czas jakiś (do r. 1805) chełmskim i lubelskim, a od r. 1818 stale lubelskim. Odtąd ustaje stara djecezja chełmska, której bpi godności swej odstępują lubelskim, a ci stają się spadkobiercami ich historji.—W Zamościu była akademja, założona przez Jana Zamojskiego, hetmana i kanclerza państwa, r. 1600, który w niej dziesięć katedr profesorskich postanowił, a dwie jeszcze z własnego funduszu dołożył bp Jerzy Zamojski. Ten pasterz w d. 5 Lipca 1600 roku uroczyście wziął akademję pod swoją opiekę, przyjmując swojém i następców swoich imieniem godność jej kanclerza. Ztąd to na wszystkich synodach chełmskich znajdujemy wzmianki o zamojskiej akademji. Bp Zamojski upomina w ustawach synodalnych, aby profesorowie sumiennie swe obowiązki spełniali; nie zaniedbał tego uczynić i Łubieński. Święcicki znowu narzeka, iż się za jego czasów usiłowała wyłamać z pod władzy biskupiej i mówi o zażaleniach, zaniesionych w tym przedmiocie do Rzymu, oraz o otrzymaniu papiezkich wyroków, prawo zwierzchności mu przyznających. Narzeka w końcu na profesorów, że więcej na swych parafjach siedzą, niż przy katedrze, przez co lekcje nieporządnie i bez pożytku prowadzone bywają. Akademja bowiem potwierdzona przez Papieża Klemensa VIII, miała więcej formę duchowną. Scholastyk kolegjaty był jej najbliższym zwierzchnikiem i zarządzał jej dobrami, składając kapitule rachunki, a spólnie z czterema wybranymi na to kanonikami kolegjaty,

utrzymywał w niej porządek; sam nawet lekcje dawać był obowiązany. Pierwiastkowy fundusz akademji był nader szczupły, bo tylko 2,020 ówczesnych złotych wynoszący. Na utrzymanie swoje profesorowie otrzymywali w dodatku do pensji probostwa, do kolacji ordynata Zamojskiego należące, albo wójtostwa w dobrach majoratu, stosownie do tego, jak byli z duchownego lub świeckiego stanu. Instytut ten potwierdził król Zygmunt III, dyplomem z d. 25 Września 1600 r., co następcy jego kilkakroć powtórzyli; Jan Kazimierz r. 1666 porównał ją nawet z wszechnicą krakowską. Gdy r. 1773 Zamość przeszedł pod panowanie Austrji, akademję zaraz zamieniono na liceum, z przyznaniem jednak opieki i nominacji profesorów ordynatom Zamojskim (*Baliński*, Staroż. Pol. II 808). Dziś miasto posiada tylko progimnazjum. Obok akademji, było w Zamościu seminarjum dla kleryków, fundacji Katarzyny Ostrogskiej, żony Tomasza Zamojskiego, syna kanclerza; pomnożone w dochodach przez Stefana Zamojskiego, kasztelana kijowskiego, i księżnę Wiśniowiecką, którzy dla tego za spółfundatorów powszechnie uważani bywają. W r. 1717 narzeka bp Szembek, że fundacja ta od lat wielu zaniechaną została, i razem pod ciężkiemi karami poleca kapitule zamojskiej, aby zaległe procenty odzyskała i uczyniła zadosyć życzeniom fundatorów, wprowadzając w życie tę pożyteczną dla djecezji instytucję. Znowu bp Maciej Łubieński czynił gorliwe starania około założenia seminarjum dla kleryków przy katedrze w Krasnymstawie. W tym celu wyznaczył na synodzie dwóch prałatów: Jakóba Lubowidzkiego proboszcza i Wawrzyńca Starnigielskiego dziekana kapituły. oraz dwóch parochów: Stanisława Ryckiego z Turobina i Marcina Kozłowskiego z Oszczów, aby obmyślili ku temu odpowiednie środki. Rozporządził też, iżby fundusze kapłanów zmarłych bez testamentu i wszelkie kary pieniężne na seminarjum były składane; w końcu objawił życzenie, aby zamożniejsi kapłani, za życia lub przy śmierci, legowali pieniądze na założenie tyle potrzebnej szkoły. Skutek swój jednak gorliwe te starania osiągnęły dopiero za bpa Krysztofa Szembeka, gdy ks. Walenty Konstanty Czulski, o. p. dr., protonotarjusz apostolski, archidjakon i oficjał jeneralny chełmski, proboszcz kościołów kilku; mąż wielce djecezji tej i kapitule zasłużony, zrobił legat na seminarjum w Krasnymstawie i dał mu początek. Fundusz główny składał się z sumy zp. 18,000, od których procent miał służyć na utrzymanie zakładu; zapisał nadto cały swój majątek, w powiecie Krasnostawskim będący, to jest folwarki i części swe dziedziczne w dobrach Karwowszczyzna, Głuchówszczyzna i Kłodniszczyzna nad rz. Wieprzem, których użycie zostawił sobie do śmierci. Na pomieszczenie zaś alumnów dał dom o dwóch piętrach, który własnym kosztem przy katedrze zbudował. Bp Szembek na synodzie r. 1717 złożył prałatowi temu należną podziękę i fundację zatwierdził. Ponieważ zaś suma zapisana nie wystarczała, więc ją bp zaraz pomnożył, dokładając złp. 10,000, pozostałe po śmierci ks. Józefa Lipskiego, wikarjusza katedry, oraz inną summę złp. 4,200, po zmarłym ks. Janie Ochowiczu, wice dziekanie i senjorze wikarjuszów krasnostawskich. Za dobrodziejów i fundatorów zakładu Szembek polecil alumnom śpiewać codziennie w katedrze officium parvum, czyli kurs o N. M. P. Dodaje w końcu ten biskup, że lubo z ustaw soboru trydenckiego ma prawo nakazać bogatszym probostwom i klasztorom w djecezji, aby ze swych dochodów pewne sumy wypłacały corocznie na utrzymanie seminarjum, to

jednak, bacząc na krytyczne czasy, tego nie czyni, ale własnej woli dobroczynność zostawia i owszem mocno ją zaleca. Ustawy dla tak utworzonego seminarjum obiecuje w następnym czasie ułożyć i wydać. Tym sposobem miała djecezja ch. dwa seminarja, z których zamojskie przez niedozór kapituły i w skutek okoliczności ówczesnych niedługo upadło, a krasnostawskie do Lublina z katedrą przeniesione zostało. Dla niego bp Skarszewski wydał ustawę, obejmującą porządek i sposób odbywania tak ćwiczeń duchownych, jako i prowadzenia nauk kościelnych. Treść ich przytacza w swych *Rozporządzeniach pasterskich na djecezję chełmską i lubelską r. 1792* wydanych i drukowanych.—Duchowieństwo parafjalne djecezji chełmskiej, oprócz czasowych rozporządzeń swoich pasterzów, za normę i wskazówkę postępowania miało statuty synodów, których tu pięć odbyto w katedrze krasnostawskiej, a mianowicie: 1) d. 7 Lipca 1604 za bpa Jerzego Zamojskiego, druk. w Zamościu t. r. in-4; 2) d. 18 Czer. 1624 za bpa Macieja Łubieńskiego, drukowany tamże 40; 3) d. 15 Wrześ. 1694 za bpa Stan. Jacka Święcickiego, druk. w Warsz. 1696 r.; 4) d. 18 Lipca 1717 za bpa Krysztofa Jana Szembeka, druk. w Zamościu t. r. fol., oraz 5) d. 13 Kwiet. 1644 za bpa Pawła Piaseckiego, niepodany do druku.—Dzieje djecezji chełmskiej, po jej odmienieniu, ob. *Lubelskie biskupstwo*. *X. S. Ch.*

Chełmskie biskupstwo (greckiego obrządku) bierze nazwisko swoje od miasta *Chełma*. Początek jego trudno wyśledzić, gdyż zbywa na świadectwach pewnych i dokumentach historycznych. Bazyljanin Jakób Susza, późniejszy bp chełmski, w wydaném przez siebie dziele pod tytułem: *Phoenix redivivus*, traktującém o cudownym obrazie N. M. P., zachowanym w katedrze chełmskiej, odnosi założenie kościoła tego do czasów bardzo dawnych. W rozd. 2 § 1 wspomnianej książki mówi on: „Co się tyczy cerkwi, powiadali ci, którzy z ksiąg dawnych lubomlskich pargaminowych, przy cerkwi ś. Jerzego niegdy będących, wyczerpnęli, że cerkiew tę wielki książę ruski Włodzimierz tegoż czasu, gdy i po innych miejscach rozmaite domy boże buduje i funduje, wystawił. Jakoż różni twierdzili, że ta cerkiew na siódme sto lat postąpiła (pisał Susza i drukował dzieło r. 1646). Czego sama liczba na sklepieniu, malowaném roku tysiącznego pierwszego, po grecku napisana, przy prawym niegdy filarze ołtarza będąca, a od dawności zbutwiała, niemałym była dowodem. Filar ten, z drugim na lewej stronie będącym, zrzucony jest dla rozszerzenia cerkwi, od ś. p. Metodjusza Terleckiego, episkopa ch., gdyż po zrujnowaniu wielu nieprzyjacielskich inkursji, jest wielce ścieśniona. Więc i mury starodawne, jako z ołowiu lite, nic inszego, tylko starodawność opowiadają.“ Tu wprawdzie mówi Susza o początku cerkwi chełmskiej, lecz w trzeciém wydaniu tego dzieła, na język łaciński przetłumaczonego: *Phoenix tertiato redivivus* (Zamos. 1684), objaśnia się, że rozumie biskupią katedrę: a magno Russiae duce Wladimiro eadem tempestate, qua alibi alias Ruthenas erexerat cathedras, Chelmensem quoque erectam fuisse. Zdanie to potwierdzać się zdają kroniki ruskie, wspominające, że r. 1071 Jan bp ch. miał się znajdować na uroczystości przeniesienia zwłok Borysa i Hleba (czyli Romana i Dawida), synów Włodzimierza, zabitych przez własnego brata Świętopełka, do cerkwi w Wyszogrodzie (Latop. *Nikon.* I 165). Inna znowu kronika dawna, to jest Latopiś hypatjowska (w *Bibl. warsz.* 1845 t. 4) podaje pewniejszą wiadomość, że stolica bpa obrz.

greck. tej ziemi znajdowała się pierwotnie w miasteczku Uhrowesku (*Uhrusk)*, położoném pod Parczowem, i dopiero po r. 1223, gdy, osada Chełm, za staraniem Daniela, księcia halickiego, podniesioną została, katedra bpów do tego, obronnego już miasta, przeniesioną była. Daniel bowiem, opuściwszy Halicz, po spustoszeniu go przez Mongołów, przybył do m. Chełma, które, dziwném zrządzeniem Opatrzności, wśród powszechnego zniszczenia całej okolicy, samo jedno ocalało od napaści Batego. Tu własnym nakładem zbudował dwie wspaniałe cerkwie, oraz fortece i podźwignął miasto, dotąd niczém się nie odznaczające. Szczegóły niektóre o kosztownej budowie tych świątyń podaje kronika hypatjowska. Gdy więc dawniejsze świadectwa o istnieniu bpstwa ch. nie mają dość pewnych za sobą dowodów, przyznać trzeba i naznaczyć początek jego czasom księcia Daniela, to j. około r. 1233. Odtąd przynajmniej stale nosi swoje dotychczasowe nazwanie, bądź jako nowe, bądź jako odrodzone z dawnego uhruskiego bpstwa. Trudność jest także niemała w zebraniu dokładnego spisu bpów, czyli władyków chełmskich: kroniki bowiem mało o nich mówią, a dokumenty kościelne, z powodu ciągłych klęsk kraju, całkowicie naszych czasów nie doszły. Niesiecki (*Korona pol.* p. 94) zaczyna dopiero od *Nestora Algimuntowicza*, któremu Stebelski (*Przydat. do chro.* wyd. 2 III, 158) naznacza wiek XIV. Bartoszewicz (*Encykl. pow.* III. 609) podaje ich według zbioru ks. Karola Boniewskiego, później w jedném z czasopism kościelnych drukowanego, który w następującym porządku kładzie chełmskich bpów: 1) *Cyryl*, po wyjściu Mongołów z Polski, obrany przez książąt ruskich metropolitą r. 1243. Mieszkał w Chełmie, lecz gdy po kilku latach udał się do Nicei, celem pozyskania nowej godności, zabawił tam czas jakiś, a gdy powrócił, zastał już na swém miejscu nowego bpa, któremu łatwo ze stolicy ustąpił, otrzymawszy poprzednio skutek swych życzeń. 2) *Iwan*, od r. 1246 do 1261. Przez 70 lat następnych kroniki milczą o bpach ch., a podają tylko, że za Iwana r. 1251 spalił się Chełm tak okropnie, iż pożar widziano we Lwowie; r. zaś 1261 warownia jego upadła zupełnie. Daniel um. r. 1264, pochowany w cerkwi katedralnej, gdzie też złożono zwłoki zmarłych później synów jego, Romana i Swarny, oraz prawnuka Michała Georgewicza, zm. r. 1284. 3) *Jan*, wspomniany w r. 1331. 4) *Kalikst*, 1376 r. wzmiankowany w przywileju Jerzego Daniłowicza, księcia ch. 5) *Nestor Algimuntowicz* Holszański, książe litewski. 6) *Sylwester* książe Kobryński, także litwin. Tych dwóch lata dobrze nie znane, ale padają na wiek XIV. bo wtedy książęta Holszańscy i Kobryńscy mieli jeszcze posiadłości w ziemiach litewskich i ruskich. W tych czasach ziemia Chełmska różnym panom ulegając, dostała się Polsce r. 1377. 7) *Charyton Obrzyński* od r. 1415, był obecny na synodzie nowogrodzkim i rządził djecezją lat 29. 8) *Jerzy* od r. 1444. Temu kr. Władysław Warneńczyk nadał przywilej, w Waradynie datowany tegoż roku, aby do jurysdykcji bpa ch., który unię florencką przyjął, nikt się mieszać nie ważył. a wsie i majętności, od kogobądź kościołom ruskim nadane i zapisane, zatwierdza jako wieczystą ich własność. Tenże bp Jerzy prosił kr. Kazimierza IV, aby mu przyznano pobieranie danin z miodu, czego oddawna zaniechano. Król do rozpoznania sprawy wyznaczył Jana Kuropatwę z Łańcuchowa, podkomorzego lubelskiego, tudzież kasztelana Wańka z Wasilowa, którzy daninę miodu kościołowi ch. r. 1456 przysądzili. W tymże roku umarł bp Jerzy. 9)

Aleksy książe Zbarazki, r. 1504. 10) *Filaret*, znajdował się na synodzie wileńskim w r. 1509. , 11) *Jonasz Sosnowski*, h. Nałęcz, zwany też Iwaszko, lub Iwan, co mogło być drugiém jego imieniem; wspominany od r. 1533 do 1543. Józef Wereszczyński w dziele: „Wizerunek nakształt kazania o wzgardzie śmierci“ (Krak. 1585) mówi, że ten Iwan pisał się z Sosnowicy i zasiadał na stolicy ch. około r. 1529; poprzednio zaś miał być pisarzem ziemi ruskiej, a gdy w r. 1504 postarał się u kr. Aleksandra o to bpstwo, wziął rozwód z żoną i zaraz został konsekrowany przez metropolitę Józefa Sołtana. W tym razie nie byłoby miejsca na jego poprzednika Filareta, którego jednak akta urzędowe wspominają pod r. 1509, zatém pewniejsze ich świadectwo. 12) *Michał Sosnowski* od r. 1543, dla słabości zdrowia i podeszłego wieku przyjął do pomocy w zarządzie djecezją Bazylego Bakę, dla tego mało znany, przez Niesieckiego i Stebelskiego pominięty nawet, um. r. 1546. 13) *Bazyli Baka* czyli *Bat*, h. Wukry, z familii litewskiej, na prośby Jana Tęczyńskiego, wojew. sandomierskiego, zrobiony koadjutorem, a potém następcą poprzednika swego. Nie wiadomo jak długo zostawał przy życiu, bo w Metryce koronnej (ks. 89 str. 288) jest wzmianka, iż r. 1548 do kr. Zygm. Augusta zaniesione było zażalenie Nasiana, władyki ch., przeciw Jędrzejowi Dębowskiemu, prefektowi hrubieszowskiemu, który uciskał włościan bpich z Buśna i Białego pola, do różnych robocizn dla siebie ich przynaglając. Gdy jednak żadnej gdzieindziej nie ma wzmianki o Nasianie, pominąć go trzeba. 14) *Teodozy Łażowski*, w r. 1566 przeszedł na bpstwo włodzimierskie. 15) *Zacharjasz* od r. 1566. Po nim niektórzy kładą Cyryla Semenowicza Terleckiego, który był potém pińskim, a w końcu łuckim bpem, lecz to nie ma podstawy. 16) *Leonty Pieńkowski*, pochodził z Podlasia, miał zostawać na tej katedrze do połowy Lipca 1585 r. W niektórych dyplomatach zowie się on *Leonty Zenowiewicz Pełczycki* i wspominany jest od r. 1583 do 1585, w którym przeniesiony był na stolicę pińską. 17) *Djonizy Zbirujski* (lub *Zbirowski*), h. Kościesza, od r. 1586 do 1604 znany jako gorliwy unji brzeskiej propagator, którą w całej swej djecezji zaprowadził. 18) *Arseni Andrzejowski*, od r. 1605 do 1619. Za niego powstało działanie przeciwko unii brzeskiej i walka między unitami a dyzunitami. Ztąd w wielu djecezjach greckiego obrządku po dwóch bywało bpów, w dogmatach sobie przeciwnych. Tak i do Chełma dyzunici wprowadzili Izajasza Hipolitowicza Czerkawskiego, zwanego zwykle Pajzą, przełożonego monastyru w Jabłeczniu, którego Teofan, patrjarcha grecki, z Jerozolimy przybyły, w Kijowie r. 1620 wyświęcił. Ponieważ stało się to bez woli i nominacji króla, więc Pajzy nikt w kraju za bpa nie uznawał i, jak pisze Susza, gdy djec. ch. miała wtedy 650 cerkwi, z tych kilka ledwie słuchało Pajzego. Widząc on, iż mu się tu nie powodzi, opuścił zupełnie djecezję, do której był nieprawnie posłany, i zamieszkał w klasztorze jabłeczeńskim, zachowując jednak tytuł bpa ch. do śmierci, r. 1636. Odtąd władzę duchowną nad dyzunitami w tych stronach spełniał metropolita kijowski Sylwester Kossów, zm. 1657, a po nim Djonizy Bałaban, który się tytułował nawet bpem chełmskim i bełzkim. Mimo dość gwałtownych zamieszek, wywołanych z powodu różnych wyznań, unici zawsze posiadali swoją katedrę i mieli nieprzerwany ciąg własnych pasterzów. Po Andrzejowskim nastąpił 19) *Atanazy Pąkosta*, z bazyljanów mińskich, mąż uczony i w prawie krajowém biegły. Odbył wspaniały

wjazd do katedry ch. r. 1619 i zaraz gorliwie zajął się sprawą religji. W celu utrzymania unji, zwiedzał miasta swej djecezji i co rok w nich synody partykularne, czyli kongregacje z duchowieństwem odprawiał. Dobra biskupie zastał zniszczone i tak uszczuplone przez niedozór poprzedników, a chciwość szlachty, iż jednę tylko wieś posiadał. Upomniał się zaraz o własność kościelną, a gdzie nie mógł prawnie, szukał odpowiednich środków, jak np. z Daniłowiczem, skarbnikiem królewskim, od którego dwie wsie bpie odzyskał, wprowadziwszy tam służbę swoją. Po śmierci jego r. 1625 trzymał administrację bpstwa metropolita Józef Welamin Rutski, popierając na tę stolicę 20) *Teodora Milaszkiewicza*, męża godnego, ale starca, który też umarł w sam dzień poświęcenia swego 1626. Teraz za protekcją tegoż metropolity został bpem 21) *Metodjusz Terlecki*, który już poprzednio dał się poznać z gorliwości: będąc bowiem na studjach w Wiedniu, zrobił ztamtąd wycieczkę do Węgier, Kroacji i Sławonji, gdzie lud słowacki nawracał, za co od Urbana VIII r. 1629 otrzymał potém tytuł misjonarza apostolskiego. Objął zarząd djecezji w r. 1627 i sprawował go w czasach Władysława IV, w których dyzunici górę wzięli. Mimo to potrafił utrzymać trzodę sobie powierzoną w zasadach unji. Jeździł do Rzymu w sprawie dziesięcin, jakie niektórzy plebani obrządku łacińskiego pobierali od greko-unitów, i r. 1641 otrzymał wyrok przychylny dla swego duchowieństwa, lubo sprawa ta przez lat 40 jeszcze wznawianą bywała. On przebudował starą cerkiew katedralną, a um. 1649 r. Zostający przy boku Terleckiego bazyljanin Atanazy Furs, nazywający się także Bielickim, od miasta Bielicy na Białej Rusi, udał się zaraz do Warszawy, ze staraniami o stolicę biskupią, i otrzymał nominację królewską. W kilka miesięcy paraliżem tknięty, umarł tegoż roku, nie odebrawszy święceń. Niektórzy mieszczą go w rzędzie bpów ch. 22) *Jakób Susza*, zasłużony zgromadzeniu bazyljanów, z przełożonego klasztoru ch. powołany w r. 1652 na administratora djecezji, a w dwa lata został jej bpem. R. 1661 prezydował na kapitule jeneralnej zakonu swego w Żyrowicach, gdzie go obrano protoarchimandrytą, albo jenerałem bazyljanów, którymi do r. 1666 na tym urzędzie zarządzał. W tymże roku udał się do Rzymu, w interesie dziesięcin, jaki poprzednik jego rozpoczął, i przywiózł wyrok ostateczny na korzyść unitów. Z gorliwością pasterską zajmował się Susza swą djecezją, w której natenczas 633 cerkwi parafjalnych liczono. Wiekiem i pracą osłabiony, przybrał sobie za koadjutora Augustyna Łodziatę. Jest też Susza autorem dzieł kilku, napisał bowiem: 1) Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat. 2) Saulus et Paulus Ruthenae unionis. 3) Phoenix redivivus; jest to historja obrazu N. M. P. w katedrze chełmskiej będącego, którą najprzód r. 1646 wydał po polsku, powtórnie po polsku 1653 we Lwowie i trzeci raz po łacinie, w Zamościu 1684. Umarł Susza r. 1685. 23) *Aleksander Augustyn Łodziata*, z archimandryty czyli prowincjała żydyczyńskiego koadjutor, a potém bp. ch. Z gorliwością pełniąc swe obowiazki, umarł w krótce, bo 1691 r. Po nim Niesiecki kładzie niejakiego Małachowskiego, ale Stebelski powiada, że nie ma na to dowodów. 24) *Gedeon Wojna Orański*, h. Kościesza, od r. 1692 do 1709, w którym umarł. Biskup ten miał długą sprawę z zakonem bazyljańskim o Torokanie, które on chciał przyłączyć do swej archimandrji żydyczyńskiej. 25) *Józef Lewicki*, h. Rogala, od r. 1709; był na synodzie zamojskim; um. 1730 r. w Poczajowie, jak pisze Stebel-

ski. 26) *Felicjan Filip Wołodkowicz*, wzięty z opactwa dermańskiego r. 1731, przeszedł następnie na bpstwo włodzimierskie r. 1756, a w końcu na metropolitę r. 1762. 27) *Maksymiljan Ryllo*, h. Wieniawa, z opata dermańskiego bp. ch. od r. 1756 do 1779, w którym przeszedł na stolicę przemyską, a um. 1794. Świątobliwy ten i zacny pasterz starał się podnieść naukę w duchowieństwie swojém, dla tego r. 1759 przy kościele św. Michała za miastem założył własnym kosztem w Chełmie seminarjum dla kleryków, potwierdzone przez pap. Piusa VI, przez breve z d. 19 Stycz. 1780 r. Do zarządu tej szkoły r. 1769 powołał kks. bazyljanów, wybierając co najuczeńszych, z prowincji litewskiej Ś. Trójcy. Krewna bpa, niejaka Teofila Wilżyna, założyła w Pichinkach blisko Chełma klasztor, z uposażeniem dla ośmiu bazyljanów prowincji polskiej, co Ryllo, a następnie Pap. Klemens XIV r. 1773 zatwierdził. Po wakowaniu lat 5 stolicy ch., wstąpił na nią 28) *Teodozy Rostocki* w r. 1784, a przeszedł na metropolję r. 1790, um. zaś w Petersburgu d. 25 Stycz. 1805, jako ostatni z tytułem metropolity kijowskiego i halickiego; po nim bowiem następni metropolici noszą tytuł lwowskich i halickich. 29) *Porfiry Ważyński*, h. Skarbek, prefekt szkół w Buczaczu, dawny protoarchimandryta bazyljanów, rządził djecezją od r. 1791 do 1804, w którym umarł d. 9 Marca. Wydał on dzieł kilka, jak: Exercitationes, 3 tomy; Żywoty świętych, tłum. z włoskiego, 12 tom., i Mowa na pogrzebie Mikołaja Potockiego w Poczajowie. Za Ważyńskiego djecezja ch., z powodu podziału kraju, była pod różnemi rządami; w Chełmie sprawował administrację ks. Antoni Angiełłowicz, a potém ks. Ferdynand Ciechanowski. Ten ostatni gorliwie obowiązków swoich dopełniał, czyniąc co się tylko dało dla dobra djecezji. Za to, po zrobieniu księstwa Warszawskiego, król saski w r. 1810 mianuje bpem 30) *Ferdynanda Ciechanowskiego*, h. Dąbrowa, wyznaczając mu pensję 32,000 złp. i powołuje do senatu. Pierwszy to bp ch.-unicki, który, na mocy nowej konstytucji, zostaje senatorem najprzód księstwa, a potém królestwa kongresowego. Wprawdzie w *Vol. leg.* IV str. 638 §. *A że wspólney* czytamy, że biskupom ritus graeci, alias władykom: łuckiemu, lwowskiemu, przemyskiemu, chełmskiemu, mścisławskiemu, miejsce w senacie po biskupach powiatów swych naznaczono, z tą prerogatywą, et liberae vocis usu, jako zasiadają w senacie ichmość duchowni ritus romani (Komisja hadjacka r. 1659); lecz to w wykonanie nie weszło. Ces. Aleksander I wyznaczył Ciechanowskiemu pensję łacińskim bpom służącą, to j. 50,000 złp. R. 1819 przybrał sobie sufragana, w osobie ks. Wincentego Siedleckiego, który dostał tytuł bpa bełzkiego. 31) *Felicjan Filip Szumborski*, z prowincjała bazyljanów od r. 1836 bp ch. i drugi senator królestwa na tej katedrze, um. r. 1851. 32) Po śmierci poprzedniego bpa, kapituła obrała administratorem djec. sufr. bpa bełzkiego ks. *Jana Teraszkiewicza*, który r. 1863 i pasterzem djecezji tej został, lecz wtedy i śmierć go zaskoczyła, dnia 1 Marca. 33) Ks. *Jan Mikołaj Kaliński*, proboszcz konstantynowski, jednocześnie z prekonizacją poprzednika, potwierdzony jego koadjutorem, rządził djecezją czas jakiś; umarł jednak jako nominat przed przyjęciem poświęcenia w r. 1866. 34) *Michał Kuziemski*, z prałata katedry lwowskiej bp ch., od r. 1868, konsekrowany we Lwowie przez arcyb. Litwinowicza. Biskupi ch. sami spełniali obowiązki pasterskie i chyba tylko w podeszłym wieku koadjutorów sobie do pomocy przyjmowali. Dopiero od r. 1818, czyli od czasu, gdy i do spraw

publicznych wpływać poczęli, otrzymali sufraganów, na wzór bpów łacińskich. Sufragan chełmski nosi tytuł bpa bełzkiego (ob. Bełzkie biskupstwo). Jan Kaliński, ostatni sufr. bełzki, prekonizowany w r. 1863, jako koadjutor sufragan, lecz gdy właśnie w tymże czasie umarł bp Teraszkiewicz, stał się prawnym jego następcą. — Djecezja chełmska długo należała do metropolji kijowskiej, bez względu na zmiany, jakie kraj przechodził; od r. 1805 dostała się metropolicie lwowskiemu i była złączona z brzeską i bełzką tytularną, tak jak przemyska z samborską i sanocką. Od r. 1839 podlega bezpośrednio Stolicy Apostol., nie uznając nad sobą żadnego metropolity. Granice jej niegdyś dość daleko sięgały, w porównaniu przecież z innemi unickiemi władyctwami, były od nich ciaśniejsze (J. *Bielski*, Widok kr. pol. I ks. II 201). W pierwszym podziale Polski r. 1773, Galicja dostała się do Austrji, a z nią część djec. ch., którą, z rozporządzenia ces. Józefa II i za zgodą metropolity kijowskiego Jazona Smogorzewskiego, przyłączono do djecezji przemyskiej. W drugim podziale r. 1793 większa część tej djec., rozciągająca się na Wołyń po za Bugiem, przeszła do Rosji, która jednak nie tamowała w niczém rządów bpa Ważyńskiego, lubo mieszkającego w granicach Polski. Dopiero powstanie Kościuszki sprawiło pewną odmianę, a w krótce trzeci podział kraju w r. 1795 rozdzielił resztki tej djecezji, między Prusy i Austrję: Chełm został przy ostatniej. Odtąd djecezja ch. była prawdziwie w stanie dezorganizacji i bez należytego rządu, aż do czasów księstwa Warszawskiego (1806): wtedy bowiem dźwigać się ku lepszemu poczęła; nakoniec w r. 1818 urządzona, zostaje w naznaczonych sobie granicach. Władza bpa ch. rozciąga się na wszystkie cerkwie unickie, w obrębie królestwa Polskiego i okręgu wolnego niegdy miasta Krakowa, głównie zatém w Lubelskiém, Podlaskiém i Augustowskiém. W Krakowie jest jedna tylko cerkiew parafjalna, na ulicy Wiślnej, pod wezwaniem ś. Norberta, w r. 1643 zbudowana dla zakonnic norbertanek, które ten kościołek w r. 1803 opuściły, przenosząc się na Zwierzyniec. W Warszawie jeden klasztor bazyljanów, którzy utrzymywali parafję; tę następnie w r. 1872 oddano świeckim kapłanom. Cała djecezja w r. 1864 podzieloną była na 21 dekanatów następujących: bialski, chełmski, dubieniecki, grabowiecki, horodelski, hrubieszowski, kodeński, krasnostawski, lubelski, łosicki, międzyrzecki, parczewski, sokołowski, szczebrzeski, tarnogrodzki, tomaszowski, tykociński, tyszowiecki, wisznicki, włodawski i zamojski. Cerkwi parafjalnych w r. 1824 było 241; r. 1827 już 278; dalej r. 1834 było 300; a r. 1842 cerkwi 404, oprócz czterech klasztorów; zaś r. 1857 kościołów paraf. 270, filjal. 74. Klasztory bazyljańskie, oprócz Warszawy, były jeszcze w Chełmie, Biały, Zamościu i Lublinie: stanowiły razem prowincję polską, mającą swego prowincjała; zostawały jednak pod nadzorem bpa, jako najwyższego zwierzchnika. R. 1863 zniesione, oprócz warszawskiego, który w krótce na świecką parafję zamieniony został. Obecnie (t. j. w r. 1873) djecezja dzieli się na 12 następujących dekanatów: 1) biłgorajski ma 17 parafji, 2) hrubieszowski 31 par., 3) zamojski 21 par., 4) krasnostawski 21 p., 5) tomaszowski 30 p., 6) chełmski 26 p., 7) bialski 30 p., 8) włodawski 31 p., 9) konstantynowski 22 p., 10) radzyński 16 p., 11) sokołowski 13 p. (do tego Warszawa i dwie parafje w Łomżyńskiém wliczone), 12) augustowski 7 parafji. Kraków

policzony do Chełma. Wszystkich zatém parafji z Krakowem jest 266, a te dzielą się na trzy klassy, z pensją rządową 300, 400 i 500 rubli, oraz z ziemią, która, przez dawne zapisy pobożne, zostaje w całości przy cerkwiach, jako ich własność. Probostw 1ej kl. jest 10, 2ej 19, reszta administracje 3ej klasy. Parafje nie zbyt ludne: największa ma 3,014 dusz, innych ośm ma nieco więcej nad 2,000 dusz i przy tych są wikarjaty; inne zaś nie dochodzą, lub mało co przewyższają 1,000 dusz. Księży świeckich w r. 1842 było 224, zakonników 30, alumnów w seminarjum 37; teraz liczba duchowieństwa świeckiego wyższą jest nieco nad liczbę parafji, zakonników zaś nie ma wcale. Seminarjum, utrzymywane z kompetencji rządowej, ma rektora, wice rektora, ojca duchownego i 6 profesorów ze stanu duchownego, oraz jednego ze świeckiego do języka rosyjskiego i filozofji; prócz tego ma prowizora, trudniącego się gospodarstwem domowém, i lekarza. Nauki wykładane bywają w 3 oddziałach. Alumnów 41, a nadto skończonych i czekających na święcenia 24. Przy seminarjum szkoła śpiewaków ma dwóch nauczycielów i nadzorcę, uczniów 20 na koszcie rządu i 40 przychodnich. Ludność, według tegoż wykazu (*Chołmskij gr. un. Miesiacesłow*) na r. 1873, wynosi mężczyzn 121,901, kobiet 129,499, czyli razem 251,400. Zarządzający djecezją bp ma do pomocy konsystorz, znajdujący się w Chełmie, który w r. 1824 składał się z oficjała i dwóch surogatów: jeden z nich przybierał tytuł podlaskiego, drugi tykocińskiego; nadto było dwóch asesorów i pisarz. Obecnie (1873 r.) konsystorz ch. składa się z 5 członków, oraz sekretarza, archiwisty, protokulisty i kancelisty; odbywa czynności pod prezydencją bpa, lub administratora, a uposażenie jego stanowi pensja rządowa. Za radę i senat bpa, jak przy innych katedrach, tak i tutaj służy kapituła katedralna, urządzona przez breve Leona XII w r. 1824, według którego składać się ma z 5 prałatów i 8 kanoników. Pierwszy raz zainstalowaną została w d. 20 Wrześ. 1825 r. W wykazie członków kapituły r. 1873, wszyscy capitulares podzieleni są na starszych i młodszych w godności. Starsi katedralni protojereje są: archipresbyter, archidjakon, ekklesjarch, scholastyk i chartofilaks; młodszych jest także pięciu, mianowicie: spowiednik, teolog, protopsałtyst, protekdik i sobornyj djakon. Kapituła ta odbywa jeneralne posiedzenia w uroczystość Narodzenia N. M. P. Dystynktorjum ma także od wspomnianego Papieża zatwierdzone, które jest kształtu krzyża osmiokątnego, koloru seledynowego, z promieniami, na złotym łańcuchu; w środku krzyża w polu czerwoném N. M. P., trzymająca na ręku prawém dziecię Jezus; po drugiej zaś stronie orzeł biały z cyfrą A, założyciela (cesarza Aleksandra I). Kościół katedralny pod tytułem N. M. P., jak już wspomniano, zbudował książę Daniel, z wielkim kosztem i przepychem, a gdy ten chylił się do upadku, podźwignął go i przebudował bp Metodjusz Terlecki, który zburzył osłabione już filary, całe prezbyterjum i kruchtę rozszerzył i dużą kaplicę przystawił, r. 1640. Gdy znowu wiekiem zniszczoną została, na nowo odbudował ją bp. Lewicki, lecz skoro w krótce porysowało się jej sklepienie, rozebrał całą Filip Wołodkowicz bp ch. i, w kształcie jak jest dzisiaj, z fundamentów odbudował między r. 1735 i 1756. Największą ozdobą tej katedry jest obraz cudowny N. M. P., który, podług podania wątpliwego, miał malować św. Łukasz na cyprysowém drzewie. Włodzimierz W. darował go do wystawionej przez siebie cerkwi i odtąd zawsze tu zostawał.

W r. 1650 na krótko cerkiew katedralną i obraz dyzunici zabrali, ale król Jan Kazimierz, następnego zaraz roku, przez komisarzy swoich odebrać go kazał i przywieść do obozu swego pod Sokalem; obraz ten woził z sobą następnie pod Beresteczko, do Lwowa i Warszawy. Gdy w r. 1651 katedrę ch. napowrót unicie Jakóbowi Suszy oddano, znowu i obraz powrócono do Chełma. Wtedy król Jan Kazimierz, na zawdzięczenie zwycięztwa pod Beresteczkiem, sprawił do katedry ch. srebrne antypedjum, z wyobrażeniem całej tej bitwy, a bp. Susza wydał trzykrotnie opis obrazu i cudów, których 704 wylicza. R. 1646 d. 22 Lipca obraz N. P. ch. przez Pawła Owłuczyńskiego, bpa samborskiego, za cudowny ogłoszony został. Pap. zaś Benedykt XIV, r. 1754, przysłał dwie korony, któremi obraz ukoronowano d. 15 Wrześ. 1765 r., o czém szczegółową wiadomość podano do druku r. 1780. *X. S. Ch.*

Cheminais de Montaigu (czyt. *Szmine de Montegiu*) Tymoleon, jezuita, ur. w Paryżu 1652; słynny kaznodzieja: przyrównywano go do Massillona, od którego mniej jest zapewne krasomówczym, ale więcej wzruszającym serce. Um. w Paryżu 1689 r. Wielką wziętość mają jego kazania, p. t. *Sermons*, wydane pierwszy raz w Paryżu 1690—91 r. 3 t., potém przejrzane i poprawione przez Franciszka Bretonneau (jezuita ur. 1660 † 1741 r.), Bruksel. 1710, przedrukowane w *Migne'a* Collection des orateurs sacrés, Montrouge 1845 t. XII. Tenże Bretonneau wydał *Sentimens de piéte par le p. Ch.*, Paris 1691. *X. W. K.*

Chemnitz Marcin, ur. 9 List. 1522 w Treuenbriezen, w starej Marchji brandeburskiej, był synem fabrykanta sukna, od r. 1539 do 1546 w Magdeburgu, Frankfurcie n. Odrą i w Wittenberdze uczył się szczególniej języków starożytnych, matematyki i astrologji, spełniając także obowiązki korepetytora, aby sobie utrzymanie zapewnić. Wojna smalkaldzka (1547) wygnała go z Wittenbergi do Królewca, gdzie Jerzy Sabinus, krewny jego, a zięć Melanchtona, był rektorem nowozałożonego uniwersytetu. Tu wydał Ch. swoje *Praedictiones astrologicae*, przez co zyskał sobie łaskę księcia Albrechta pruskiego, który go swoim kosztem na magistra promować kazał. Utrzymywał się tu z kierowania studjami polskiej szlacheckiej młodzieży; później otrzymał posadę nauczyciela przy jednej ze szkół tamecznych. R. 1549 towarzyszył Jerzemu Sabinusowi do Wittembergi, gdzie dawniej już znany mu Melanchton, w liście piękną greczyzną pisanym, dał mu rady jak ma studjować teologję. Zaraza, jaka wybuchła w Królewcu, skłoniła go do porzucenia posady nauczycielskiej; wówczas książe, któremu Chemnitza kalendarze na lata 1549 i 1550 szczególnie się podobały, mianował go bibljotekarzem swojej nowozałożonej bibljoteki. Nowe to miejsce dało mu upragnioną sposobność do patrystycznych i dogmatycznych studjów; w trzy lata potém, 1553, znajdujemy go pomiędzy przeciwnikami Osiandra (ob.). Gdy tego ostatniego stronnictwo przez jakiś czas miało górę, wziął dymisję, wrócił się znowu do Wittenbergi i wszedł w bliższe stosunki z Melanchtonem, któremu też, 1554, towarzyszył na zjazd do Naumburga. Za radą Melanchtona rozpoczął w Wittenberdze odczyty o jego: *Loci communes theologicarum rerum*, gdy wezwano go na koadjutora do Brunszwiku. Tu, awansowawszy zczasem na pastora i superintendenta, pisał wiele. Wydał najprzód: *Fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumtione Corporis et Sanguinis Domini in Coena*, Lips. 1561, stając w obronie nauki Lutra o Eucha-

rystji przeciw kalwinistom. R. 1560 jezuici z Kolonji wydali: *Censura de praecipuis doctrinae coelestis capitibus*, wystosowaną przeciw katechizmowi Jana Monheima z Dysseldorfu, p. t. Doctrina coelestis. Wziął ztąd pochop Chemnitz do ostrego napadu na jezuitów, w książce p. t.: *Theologiae jesuitarum capita ex quadam ipsorum censura, quae Coloniae anno 1560 edita est, adnotata. 1562.* Odpowiedział na tę książkę najprzód Jan Alber (po niemiecku), a w krótce potém Andrada (ob.) z Koimbry. Ch. odpowiedział na to dziełem: *Examen Concilii Tridentini quadripartitum*, którego I część wyszła 1565, II 1566, III i IV 1573. Polemiczne to dzieło, stawiające Chemnitza w pierwszym rzędzie protestanckich teologów XVI w., z wielkim wysiłkiem erudycji stara się zbić wszystkie dekrety soboru tryd. Katolicy nie pozostali dłużni w odpowiedzi: Andrada przygotował replikę, a choć zmarł nagle 1577, dzieło jego wyszło następnego roku (ob. I 223). Jodok Ravenstein, prof. teologji w Lowanjum, wydał poprzednio: *Propugnaculum Concilii Trident.*, Lovanii 1577. Przeciw Chemnitzowi pisali jeszcze: Grzegorz z Walencji (*De rebus fidei hoc tempore controversis* 1591), Bellarmin (*Controvers. libri IV*), a także nieszczęsny Juljusz Cezar Vanini: *Apologia Concilii Tridentini contra Chemnitium*, którą miał w Paryżu napisać, i Marcin Gärtner: *Chemnitius reformatus*, 1666. Ch. po wydaniu wyżej wzmiankowanych pism, a także innych, jak np. *De duabus naturis Christi*, 1570, nabrał wielkiego znaczenia u książąt luterskich, a zatém i wpływu na zdogmatyzowanie nowej nauki i urządzenie nowego kościoła. I tak, widzimy iż r. 1567, wraz ze swoim kolegą Joachimem Mörlinem, pracuje w Królewcu nad *Corpus doctrinae Prutenicum* (ob. Corpus doctrinae); w tymże r. mianowany superintendentem Brunszwiku, kieruje sprawami kościelnemi nietylko miasta i kraju, ale całej Niższej Saksonji. Jego redakcji jest „Porządek kościelny dla Brunszwiku“ (*Kirchenordnung für Braunschweig*, 1569), przyjęty 1571 na zjeździe w Wolfenbüttel, a będący następnie podstawą *Corpus doctrinae Julium*. On także napisał: *Fürnehmste Lehrstücke der christlichen Lehre, wie darinnen die Pastores examinirt und unterwiesen werden*, Wolfenbüttel 1569. Brał udział we wszystkich kollokwjach i zjazdach swego czasu. Getynga, Halla i Lubeka do niego udawały się o radę w sprawach kościelnych. Brał też, wraz z Jakóbem Andreae (ob.), główny udział w przygotowaniu, zredagowaniu i wprowadzeniu formuły zgody (ob. Corpus doctrinae), za co go kalwiniści mocno ganili. Chociaż przyjaciel i uczeń Melanchtona, trzymał się on stale luteranizmu, sprzeciwiając się wszelkim dalszym innowacjom. Na dwa lata przed śmiercią († 8 Kwietnia 1586) złożył Ch. swój urząd. Jeszcze 1584 r. napisał dla landgrafa heskiego opinję o kalendarzu gregorjańskim i na tém karjerę swoją literacką zakończył, czém ją był zaczął. Dopiero po śmierci jego, wyszły jego: *Loci theologici in quibus Ph. Melanchtonis Loci Communes rerum theologicarum perspicue explicantur et quasi integrum doctrinae christianae corpus ecclesiae Dei sincere proponitur*. Cur. Policarpo Lysero, 1591. Ma w tém dziele wzgląd na historję dogmatów, ale praca ta nieskończona i, według zdania samego Chemnitza, trzeba ją uzupełniać z jego *Examen Conc. Tridentini*, p. III i IV. W wyd. 1623 jest także jego: *Oratio de lectione Patrum*. Także po śmierci wydano jego: *Harmonia quatuor Evangelistarum*, przez Polikarpa Lysera prowadzona dalej, a ukończona przez Jana Gerharda. Wiele jeszcze innych jego prac wydano dopiero po śmierci. Nie można Chemnitzowi odmówić uczoności

i umiarkowania, niezwykłego w owe czasy. Katolicy nazywali go *alter Martinus* (Lutherus), widząc w nim jeden z filarów luteranizmu. Arnold w swojej *Kirchen und Ketzerhistorie*, t. XVI, zarzuca mu, że znaczne pozostawił bogactwa. Z krewnych jego zyskali pewną głośność jego dwaj synowie: Marcin, prawnik, ur. 1561 † 1627, i Paweł, kanonik w Brunszwiku, ur. 1568 † 1614. Następnie jego wnukowie z Marcina: 1) Bogusław Filip, ur. 1605 † 1678, szwedzki historjograf; 2) Jan Fryderyk, ur. 1611 † 1687, pracował nad historją Meklemburgji. Nakoniec jego prawnuk Chrystjan, ur. 1615 † 1666, profesor teologji w Jenie. Cf. Autobjografja Chemnitza wydana p. *L. P. Zensolda*. *W. B.*

Cherrier (czyt. *Szerje*) Karol Józef de, ur. 1785 w Neustadt, w Wogezach, oddawał się naukom przyrodniczym, służył wojskowo pod Napoleonem, r. 1830 wyszedł ze służby publicznej, poświęcił się wyłącznie pracom naukowym i 1841 wydał I t. historji walki papiezkiej z cesarzami niemieckimi z domu szwabskiego: *Hist. de la lutte des Papes et des empereurs de la maison de Souabe, de ses causes, et de ses effets*, 4 t. Dzieło to napisane gruntownie, autor korzystał w niém z wielu bibljotek Francji, Niemiec i Włoch, które w tym celu zwiedzał; razi w niém tylko wielka stronniczość na rzecz cesarzy.

Cherub, licz. mn. w hebr. *cherubim* (v. *kerub*, *kerubim*), postać symboliczna. Cheruby ze złota znajdowały się na ubłagalni (*kapporeth* ob. I 406); wyhaftowane były także na kobiercach, okrywających wewnątrz ściany świętego Przybytku (ob.), i zewnątrz na zasłonie, zakrywającej wejście do niego (Exod. 26, 1. 31 w hebr.). Później gdy, zamiast Przybytku, stanął wspaniały kościół jerozolimski, Salomon na ścianach miejsca najświętszego wyrzeźbić kazał cheruby (III Reg. 6, 29). Oprócz tych ostatnich i szczerozłotych, z dawna na Arce będących, uczynić kazał tenże król dwa inne z drzewa oliwnego, złotem całe powleczone (III R. 6, 23). Były one na 10 łokci wysokie, skrzydła ich miały po 5 łok. dług., były zwrócone twarzą do siebie, jedno skrzydło miały zwrócone wzajemnie ku sobie, drugie do ściany (ib.). Tyle tylko wiadomo o postaci cherubów, z rozkazu Mojżesza ulanych i wyszytych. Ponieważ zaś najdrobniejsze szczegóły, odnoszące się do kształtu Arki i Przybytku, Mojżesz skrupulatnie wymienia i to aż po dwa razy: najprzód, gdy otrzymał polecenie od Boga do zrobienia, drugi raz, gdy z rąk rzemieślników odebrał zrobione przedmioty, cherubów zaś żadnego opisu nie podaje, przeto wnieść należy, że postacie cherubów były już dawno przed Mojżeszem znane. Nie były one uważane za bożków, bo nigdzie w historji nie widać, żeby im cześć oddawano, nie podawały nawet żadnej okazji do bałwochwalstwa, gdyż inaczej Mojżesz nie kazałby ich w tak świętém miejscu, jak na Arce, zamieszczać (Cf. I 625). Musiały więc być czysto symbolicznego tylko znaczenia postaciami. Co do kształtu: opisuje wprawdzie Ezechiel cheruby, jakie ujrzał w prorockiém widzeniu; lecz właśnie dla tego, że je tak szczegółowo opisuje, wątpić można, czy ten sam kształt miały cheruby w Przybytku i w świątyni salomonowej; chociaż z drugiej strony i to należy mieć na względzie, że trudno przypuścić, aby prorok oddalał się od obrazów, jakie były z rozkazu Mojżesza sporządzone. Uciekanie się do etymologji, żeby objaśnić formę cherubów (np. od chald. *kerab*—orać, *kerub*—oracz, wół do pługa, inni inaczej), nie może stanowić żadnego dowodu. Mowa więc tu być może tylko o cherubach, jak je Ezechiel opi-

suje. Postać ich zaś w wizji tego proroka jest następująca: głowę składają 4 twarze: z jednej strony ludzka, z drugiej wołu, z trzeciej lwa, a z czwartej orła; stoją prosto, jak człowiek; mają 4 skrzydła, pod niemi ręce; stopy wołu; ciało człowieka okryte oczami; dwoma skrzydłami okrywają ciało, dwa zaś drugie mają rozciągnięte (ob. Ezech. 1, 5—11. cf. 10, 15—20). Rozważywszy pojedyńcze części cherubów, łatwo pojmiemy symboliczne ich znaczenie. Człowiek, król świata całego; lew, król zwierząt; orzeł, król ptaków; wołu (byka) rogi, w przenośnej mowie, to samo co siła, potęga. Zestawienie więc razem tych postaci symbolizuje najwyższą siłę, wszechmocność; każda zaś postać osobno wzięta jest symbolem różnorodnych dzieł, w których Bóg wszechmocność swoją objawia; oczy wreszcie są symbolem Opatrzności, przenikania wszystkiego. Takie mogło być znaczenie cherubów na Arce. Lecz w widzeniu ezechiełowém, podobnie jak w *Apoc.* 4, 6... 5, 6... 6, 1... 7, 11... 14, 3... 15, 7. cheruby są stworzeniami. Jako stworzenia wyobrażają życie stworzone najdoskonalsze w najwyższym stopniu. Zatém wznoszenie się Boga nad cherubami, znaczy objawianie się wszechmocy, sprawiedliwości i mądrości Bożej na świecie; a cheruby, z 4ch symbolów złożone, zatém przedstawiające objaw doskonałości Bożych i wyśpiewujące bezustannie „Święty" (Apoc. 4, 8), są obrazem chwały, jaką Bóg od najdoskonalszych stworzeń swoich odbiera. Znaczeniu temu symbolicznemu odpowiada rzeczywistość wyższego życia, stworzonych duchów niebieskich; ztąd wielu uczonych żydowskich i większa liczba Ojców Kościoła upatrują w cherubach aniołów najwyższego chóru (ob. I 247). Niektórzy nowożytni uczeni, stosując pojęcia pogańskie do wytłumaczenia cherubów, brali je za istoty mytyczne, już to za rumaki Jehowy, już za jakieś gryfy (Joh. Herder, Geist der hebr. Poesie), za uosobienie zjawisk powietrznych i t. p. Ale wszystkie takie tłumaczenia niedorzeczne są dla tego, że pogańskie pojęcia nie godzą się bynajmniej z duchem objawionej religji starego przymierza.— Czy to z symbolicznego znaczenia, przyjętego między ludami wschodu, czy też z przechowanej tradycji, z opowiadania Gen. 3, 24., królowie assyryjscy umieszczali przed pałacami swemi kolosalne figury wołów, lub lwów, o twarzy ludzkiej, ze skrzydłami. Figury te zwały się w języku assyryjskim *alapi*, lub *kirubi* (cheruby), albo *nirgal*. Assaraddon na jednym z pomników swoich czyni alluzję do tych postaci: „Wół czuwający, który strzeże siły mego królestwa i imienia mej czci." Ob. *Revue des quest. histor.* Avril 1873 s. 387. *Bähr*, Symbolik d. mosaisch. Cultus, I 340.

Cherubin (czyt. *Szeriubę*), kapucyn orleański w półowie XVII w., zrobił wiele odkryć w optyce i akustyce; dzieła jego z tego powodu były bardzo cenione. Cf. *Feller*, Dict. biogr.

Chesne (czyt. *Szen*), v. Duchesne. **1.** Jan Chrzciciel *Philipoteau du C.*, ur. w wiosce Sy, w Szampanji, u jezuitów dopiero, do których wstąpił 1700 r., przybrał nazwisko *Du Chesne*, od miasta blizkiego wioski Sy. Był nauczycielem szkół w Metz, Verdun, Strasburgu; wykładał filozofję w Reims; potém w Hiszpanji przez 2 lata kierował edukacją infantów Filipa IV; po powrocie był prowincjałem Szampanji; † 24 Stycz. 1755 r. w Dijon. Z pism jego wymienimy tylko: *Le Predestinatianisme*, Paris 1724 4°, gdzie opisał historję herezji o przeznaczeniu (praedestinatio) i odrzuceniu (reprobatio), i *Histoire du Baïanisme*, Douai 1731 4°. To ostatnie dzieło, z powodu kilku zbyt ostrych cenzur,

względem niektórych opinji, i niektórych znakomitych ludzi, zostało zamieszczone na Indexie, 17 Marca 1734. Cf. de *Backer*, Bibl.—**2.** Andrzej Duchesne, po łacinie zwany *Quernaeus*, v. *Quercetanus*, v. *Querceus*, v. *Duchenius*, v. *Chesneus*, v. *Chesnius*, człowiek świecki, ur. w Tours 1584 r., chronograf królewski, zwany ojcem historji francuzkiej; nad historją pracował od 18 r. życia do † 30 Maja 1640 r. Ważnemi są bardzo dla historji, tak kościelnej jak świeckiej, jego zbiory średniowiecznych kronikarzy: 1) *Historiae Francorum scriptores coaetanei ab ipsius gentis origine ad Philippi IV tempora... cum epistolis regum, reginarum, Pontificum, ducum... et aliis veteribus rer. francicar. monumentis*, Parisiis t. I 1636, t. II i III 1640, t. IV 1641, t. V 1649, 5 v. f.; 3 ostatnie tomy wydał syn Andrzeja, Franciszek Duchesne. Dzieło to dziś nader rzadkie, bo z rozkazu królewskiego było wykupywane i palone. 2) *Historiae Normannorum scriptores antiqui, res ab illis per Galliam, Angliam, Capuae principat., Siciliam et Orientem gestas explicantes ab an. Chr. 838—1220. Insertae sunt monasteriorum fundationes variae, series epporum a abbatum, genealogiae regum, ducum, comitum et nobilium*, etc. Lutetiae Paris, 1619 f. Zbiór ten miał być w 3 t. Franciszek Maseres przedrukował z niego kilka kronik, p. t. *Historiae Anglicanae circa tempus conquestus Angliae a Guilelmo Notho Normannorum duce selecta monumenta*, Londini 1807 4° (Cf. *Potthast*, Biblioth. histor. I s. 54). Wydał nadto: 3) *Petri Abaelardi et Heloissae* conjugis ejus opera, Paris 1616 4°. 4) *Alcuini* Opera, ib. 1616. 5) *Bibliotheca cluniacensis, complectens ss. PP. cluniacensium vitas, miracula, scripta, statuta, privilegia etc. collecta a* Martino Marier, *edente A. Quercetano, cum notis*, ib. 1614; ważny zbiór nietylko do historji samego opactwa Clugny, ale i do innych od niego zależących. 6) *Series auctorum omnium qui de Francor. historia et de reb. francicis quum ecclesiasticis tum saecularibus ab exordio regni ad nostra usque tempora scripserunt*, Paris 1633 i 1635; podobno to samo, co wyżej pod n. 1). Mniejszej wartości są jego: 7) *Histoire des Papes jusqu'à Paul V*, Paris 1616 2 v., ib. 1645. 8) *Januariae Kalendae, seu de solemnitate anni tam ethnica quam christiana*, ib. 1602. 9) *Historia cardinalium gallorum*, Paris 1660—66 2 v. f., wydana przez syna Franciszka. Cf. *Hurter*. Nomencl. liter. I 655. *X. W. K.*

Chiarini Ludwik, włoch, ur. 1789, † 28 Lut. 1832 r., prof. historji kościelnej i języków wschodnich w b. uniwersytecie warsz., oraz czł. warsz. towarzystwa przyjaciół nauk. Zostawił dzieła: *Teorja judaizmu, z zastosowaniem do reformy żydów; Gramatyka hebrajska; Słownik hebrajski*: ostatnie dwa dzieła napisane w języku łacińskim, przełożył na język polski Piotr Chlebowski, 1 wyd. 1826, 2 wyd. 1829. Cf. *Estreicher* Bibliogr.

Chiem, *Chiemsee, Chiemium, Kieminseo* (klasztor i biskupstwo). Na jeziorze Chiem w Wyższej Bawarji, zwaném *morzem Bawarskiém*, są 3 wyspy: na dwóch większych, Herrenwaerth i Frauenwaerth, były dwa wielkie klasztory, sięgające początkiem swoim czasów św. Ruperta, pierwszego bpa w Salzburgu. Jeden z nich męzki, był fundowany, według tradycji, przez księcia Tassylona II. Pierwszą, pewną o nim wzmiankę spotykamy w dokumencie Karlomana z r. 789, w którym leguje klasztor Chiem, ze wszystkiemi posiadłościami, zostającemi w zawiadywaniu przełożonego *Dodo*, kościołowi w Metz. Ten Dodo, v. Dobda, v. Tuti, *graecus, peregrinus*,

był to chorepiscopus, przybyły do Bawarji z irlandczykiem Wirgiljuszem, później bpem salzburgskim; prawdopodobnie był to także irlandczyk, grekiem zaś mógł się nazywać dla znajomości języka greckiego. O drugim, klasztorze żeńskim, piérwszą wzmiankę znajdujemy w Rocznikach fuldeńskich (*Pertz*, 1, 410), według których miał tu król Arnolf osadzić na wygnaniu Hildegardę, bliską swoją krewnę. Na prośbę Dytmara, arcbpa salzburgskiego, Ludwik, król niemiecki, podarował katedrze salzburgskiej wiele majątków, a w ich liczbie i Chiemsee. Gdy w XII w. upadła tam karność zakonna, Konrad I, bp. salzburg., sprowadził 1130 r. do Chiem kanoników regularnych św. Augustyna. Eberhard II, bp salzburg., w rozległej swej djecezji ufundował trzy biskupstwa: w Chiem, Sekau i Lavant. Poszedł on tu za przykładem Gebharda (który, za pozwoleniem Papieża, założył biskupstwo Gurk 1073 r.) i innych swoich poprzedników, którzy do Karyntji i Panonji, zwłaszcza zależnych wówczas od ich jurysdykcji, wysyłali nowo święconych biskupów, aby w ich imieniu sprawowali rządy Kościoła. Były owe trzy biskupstwa (równie jak poprzednio w Gurk), ufundowane kosztem metropolji salzburgskiej, w innym stosunku kanonicznym do metropolji, niż zwykli biskupi djecezalni: biskupi bowiem Chiem, Sekau, Lawantu i Gurku obowiązani byli asystować arcybiskupowi, *in pontificalibus et quae sunt ordinis episcopalis*, oraz służyć we wszystkich ważniejszych sprawach metropolji i arcybiskupa; arcbp miał prawo ich nominacji, konfirmacji, ordynacji i inwestytury, wprowadzał ich w posiadanie biskupich majątków i odbierał od nich przysięgę wierności. Taka arcybiskupia konfirmacja nadawała już biskupom wszystkie przywileje książęcia państwa. Nieświadomy tego stosunku bp Melchjor z Kadyksu, chciał tego użyć przeciwko Stolicy Apostolskiej na soborze trydenckim (*Pallavicini*, l. 14 c. 5 n. 5). Na pierwszego biskupa w Chiem wybrał Eberhard przełożonego klasztoru Zell w Pinzgau, Rüdigera, pozyskawszy na synodzie lateraneńskim r. 1215, od papieża Innocentego III, pozwolenie na erekcję w Chiem katedry biskupiej. Nowa djecezja r. 1217 miała 14 parafji, rozciągała się na ośm mil wzdłuż i cztery wszerz; w XIV w. miała już 46 mil kwadr. i zajmowała część Bawarji, Tyrolu i Salzburga. Biskup z Chiem stale przemieszkiwał w Salzburgu i odprawiał służbę Bożą *in pontificalibus*, tylko podczas nieobecności metropolity, lub wyraźnie proszony oto przez niego, albo kapitułę salzburgską. Tak zastrzegała ordynacja Eberharda z 1218 r. Aby jednak mieli też rezydencję i we własnej djecezji, arbp. Fryderyk IV oddał im na zawsze r. 1446 kościół parafjalny ś. Jana w Leogental. R. 1805 rząd bawarski suprymował to biskupstwo. Legalnie jednak istnieć przestało od czasu konkordatu z r. 1817, skutkiem którego djecezja Chiem weszła w skład arcybpstwa monachijsko-frejsingskiego. Biskupi w Chiem byli po większej części pasterzami odznaczającymi się pobożnością, nauką, lub zdolnościami dyplomatycznemi. Do znakomitszych należą: Ulrych, założyciel wielu szkół (1454—1467); Bertold Pirstinger († 1543), znany ze swego dzieła p. t. *Teologia niemiecka* (Tewtsche Theologe); Idzi Rehm († 1536), słynący z wielkiej znajomości literatury greckiej; Jan Krzysztof, który oddał wielbn. Bartłomiejowi Holtzhauserowi probostwo ś. Jana w Leogenthal, celem podniesienia duchownego życia w djecezji, gdzie też założony został pierwszy dom stowarzyszenia kommunistów. Cf. *Jos. Rauchenbichler*, w Deutinger'a

Beiträge zur Gesch. d. oberrheinisch. Kirchenprov., München 1850, t. I s. 213.

Chieregati (czyt. Kieregati). **I.** Franciszek, potomek znakomitej rodziny, ur. w Wenecji, żył na dworze Leona X, który go wysyłał jako legata do Prus i Rossji. Adrjan VI, następca Leona X, dał mu 1522 r. biskupstwo Teramo, w Neapolitańskiém, i wysyłał go jako legata na dwa sejmy w Norymberdze 1522 i 1523. Klemens VII i Paweł III również powierzali mu aż do śmierci jego († r. 1539) ważne sprawy publiczne, tak, iż obowiązki djecezjalne musiał spełniać przez zastępców. Najważniejszą była jego podróż do Norymbergi. Papież Adrjan poruczył Chieregatemu skłonić panujących niemieckich do wojny z Turkami, oraz do wystąpienia przeciw Lutrowi, który się coraz bardziej rozzuchwalał i głosił obelżywe pisma, jak np. O zwierzchności świeckiej (*Von weltlicher Obrigkeit*), gdzie rzucał nasiona zaburzeń ludowych, gdy tymczasem rząd cesarski nie troszczył się o wykonanie edyktu wormskiego. Ch. nie był zręcznym ani szczęśliwym w przeprowadzeniu tej podwójnej sprawy: okazywał bojaźliwość i zniżał się do próśb tam, gdzie właśnie z energją wystąpić należało. Brakło mu też na przezorności: wywnętrzał się niepotrzebnie z tém, co Papież w tajemnej instrukcji pisał mu o przyczynach utrapień Kościoła, mianowicie, że widział w nich karę Bożą za grzechy ludu, a przedewszystkiém za grzechy kapłanów i biskupów; że oddawna na dworze rzymskim działo się wiele zdrożności, które, jak zaraźliwa choroba, szerzyły się coraz dalej, przechodząc od głowy do członków, od Papieży do prałatów i niższej hierarchji. Polecał przytém Papież dać członkom sejmu uroczyste zapewnienie mającej nastąpić reformy, jaką miał rozpocząć od samego Rzymu. Adrjan mógł się łudzić nadzieją, że jego szczerość, łącznie z gorącém pragnieniem naprawy złego, zbawiennie podziała na Niemców, ale legat powinien był powziąść na miejscu dokładniejsze wyrozumienie i usposobienie umysłów w Niemczech. Niewczesne i niezręczne rewelacje legata bardzo źle podziałały. Niewyczerpane inwektywy Lutra aż nadto już rozjątrzyły umysły przeciw Rzymowi, z tém wszystkiém książęta mieli jeszcze sobie do wyrzucenia, że nic dotąd nie zrobili dla pokoju Niemiec. Legat pomógł im do zrzucenia z siebie tej odpowiedzialności: wyznania legata wskazują im dwór rzymski, jako źródło złego; dwór rzymski winien wszystkiemu, a więc nie masz innego środka, jak tylko uderzyć na sprawcę tylu nieszczęść. Na zarzut, że nie wykonali edyktu wormskiego, mieli teraz gotowe usprawiedliwienie. Nie podobna było, powiadali, postąpić z Lutrem według edyktu, albowiem opinja powszechna, mając wykazane w jego pismach niedostatki Kościoła, zwróciłaby się z oburzeniem przeciw Rzymowi; ludby nie dozwolił zadawać gwałtu człowiekowi, który mógł dowodzić zwycięzko, że takie postępowanie jest zamachem na prawdę i światło Ewangelji, poparciem nadużyć i bezbożności, do jakich winni sami się teraz przyznają. Nie robili też na przyszłość żadnej nadziei wykonania edyktu, podziękowali tylko Papieżowi za obietnicę reformy, z prośbą, aby chciał rzeczywiście doprowadzić do skutku swoje przyrzeczenia. Dodali w końcu, że najlepszym środkiem zaradczym na rozterki w chrześcjaństwie byłoby zwołanie w Niemczech soboru, na którymby wszyscy mogli mieć swobodę głosu. Wprawdzie książęta przyrzekli nakazać milczenie Lutrowi i jego zwolennikom do chwili otwarcia soboru, zalecili kaznodziejom głosić czystą Ewangelję

w duchu miłości chrześcijańskiej, według nauki i wykładu autorów przez Kościół uznanych; oświadczyli, że nie dozwolą drukować ani sprzedawać pism nie aprobowanych, że kapłanów żonatych, oraz mnichów i mniszki opuszczających klasztory, poddadzą pod sąd trybunałów kościelnych; ale były to tylko obiecanki, czcze słowa, na które nikt nie zważał, czego dowodem okólnik Lutra „do rządzących i rządów przeciwko fałszerzom mandatów cesarskich,“ który kursował swobodnie, nie ściągając najmniejszej kary na autora. Tak więc misja Chieregatego w Niemczech nie przyniosła żadnej korzyści. Doczekał się też tej boleści, że złożono na jego ręce *„sto zażaleń“* dla przedstawienia ich Papieżowi (*Raynald.* ad an 1522 n. 60, 88, ad an. 1523 n. 1, 51).—**2.** Lionel, krewny poprzedniego, spełniał również różne misje papiezkie i był biskupem w Concordia od 1488 roku do † 1506. Cf. *Ughelli*, Ital. Sacr. t. V 2 ed. p. 364 (*Polz*) *X. P. Br.*

Chifflet (czyt. Szifle). **1.** Piotr Franciszek, jezuita, ur. w Besançon 1592 r.; w różnych kolegjach wykładał filozofję, język hebrajski i Pismo św. Minister Colbert wezwał go do Paryża i powierzył zarząd królewskiego gabinetu medalów. Ch. † tamże 5 Paźdz. 1682 r. Cennemi są jego wydania niektórych Ojców i pisarzy kościelnych: 1. *Fulgentii Ferrandi diaconi carthag.* Opera, junctis *Fulgentii et Cresconii* africanor. epporum Opusculis, Divione 1649. 2. *Scriptorum veterum de fide catholica 5 opuscula:* Alcuini Confessio fidei; ex libris S. Fulgentii contra Fabianum fragmenta.... Rabani Mauri liber. adversus Judaeos; Anonymi de Beringerii haeresiarchae damnatione, ib. 1656. 3. *Victoris Vitensis et Vigilii Tapsensis* Opera, ib. 1664. 4. *Marii Aventicensis* seu *Lausanensis* Episcopi Chronicon usque ad an. Chr. 581 (ap. *Duchesne*, Recueil des histor. de Fr. t. I). 6. Bedae *Presbyteri et* Fredegarii *Scholastici concordia ad senioris Dagoberti definiendam monarchiae periodum, continet* (Bedae) Historiam eccl. gent. Angl. *cum notis et dissert. de autore hujus historiae.... dissert. de annis Dagoberti primi. Accessit appendix* de. s. Dionysio Areopagita et s. Genovefa *Parisiorum patronis* Paris 1681. 6. *Paulinus illustratus sive Appendix ad Opera et res gestas s. Paulini Nolensis*, Divione 1662. 7. *Manuale solitariorum ex veterum pp. carthusianorum cellis depromtum*, ib. 1657. 8. *S. Bernardi Clareval. illustre genus assertum. Accedunt Odonis de Diogilo... aliorumque aliquot scriptorum opuscula XII p. Chr. saeculi*, ib. 1660. Oprócz tych wydań i kilkunastu rozpraw w *Bolland.* Actat SS., napisał: 9. *Hist. de l'abbaye de Tournus*, Dijon 1664. 10. *Disserationes 3: I De uno Dionysio Areopagita; II De loco et tempore conversionis Constantini M.. III De S. Martini Turon. temporum ratione*, Paris 1676; pierwszą z tych rozpraw sam Ch. przełożył na franc: *Dissertation touchant s. Denys l'Aréop.*, Paris 1676; dowodzi w niej, że ś. Djonizy Areopagita był biskupem paryzkim. 11. *Opuscula 4: I De Dionysii aetate totaque chronologia; II De una s. Syra seu Syria virgine; III Origo comitum Valentinensium; IV Excerpta de vita et gestis s. Bernardi Clarev. Appendix de Concilio Niumagensi an. 821*, Paris 1629. 12. *De l'offrande de soy mesme*, Anvers 1630 12-o (to samo po łac.: *Praxis quotidiana divini Amoris sub forma oblationis sui ipsius*, Antverp. 1631). *De ecclesiae s Stephani Divionens. antiquitate* etc., Divione 1637. *Lettre touchant Beatrix comtesse de Chalons*, ib. 1656.—**2.** Paweł Ferdynand, synowiec poprzedzającego, bernardyn. Rozprawę jego

De pernobili et militari genere s. Bernardi Clarev. (1643) powtórzył stryj w dziele n. 8 (wyżej).—**3**. Filip, brat Piotra Franciszka, ur. 1597, um. 1657, czy też 1663, kanonik w Besançon, opat w Balerne, jałmużnik infanta namiestnika w Niderlandach. Z dzieł jego zasługują na wspomnienie: *Histoire du prieuré de Notre-Dame de Bellefontaine*, Anvers 1631; *Concilii Trident. canones et decreta, cum praefatione et notis*, Antv. 1640, bardzo rozpowszechnione we Francji; francuzkie tłumaczenie Naśladowania Chrystusa, 1644; 2 listy, w których Filip Ch. dowodzi, że Tomasz a Kempis był istotnie autorem książki de Imitatione Christi.—**4**. Wawrzyniec (Chiflet), drugi brat Piotra, jezuita, ur. w Besançon 1598, † w Antwerpji 1658; zostawił kilkanaście dziełek ascetycznych, jako to: O sposobie odmawiania koronki i różańca św. (*La couronne des roses*, Anvers 1638); Praktyka codziennych i tygodniowych nabożeństw (*Les exercices des devotions du jour et de la semaine*, Bruxel 1666); *Praxis divini sacrificii et convivii pie obeundi*, 1675; napisał także Gramatykę franc. (*Essay d'une parfaite grammaire*, Anvers 1659, często przedrukowywana p. t. *Nouvelle et parfaite gram. fr.*, Paris 1722); przełożył z hiszpańskiego: *Histoire... de P. Marcel François Mastrilli d. l. comp. de J. composé par le r. p. Ignace Stafford*, Douai. 1640; są też jego objaśnienia do Calepin'a *Dictionarium*, wyd. Paris 1681 2 v. f.—**5**. Jan, krewny poprzedzającego, kanonik w Tournai, † 1663, autor rozprawy: *Judicium de fabula Joannae Papissae.* Wydał także: *Jo. Macarii* rozprawę (*Abraxas seu apistopistus, quae est antiquaria de gemmis basilidianis disquisitio*), razem ze swoją: *Abraxas proteus seu multiformis gemmae basilidianae portentosa varietas*, Antverp. 1657. *X. W. K.*

Chiljazm i Chiljaści. Chiljastami w pierwszych wiekach Kościoła nazywano chrześcjan, mających przekonanie, że Chrystus zstąpi widzialnie na ziemię i założy na niej świetne, tysiąc lat trwać mające królestwo, w którém sprawiedliwi, po swojém zmartwychwstaniu, w pokoju i obfitości wszelakiej żyć będą; bo ziemia, uwolniona od przekleństwa grzechu pierworodnego, wszystko bez pracy wydawać będzie. Przekonanie to chiljazmem nazwane, pochodziło od żydów, pomiędzy którymi upowszechnione było mniemanie, że królestwo Mesjaszowe miało być odnowieniem królestwa Dawidowego, na większą tylko i świetniejszą stopę. Chrystus zaś za życia swego królestwa takiego nie wznowił: dla żydów więc nawróconych, a mniemanie to podzielejących, pozostawało jedno z dwojga: albo Chrystusa nie uważać za Mesjasza i innego Mesjasza wyczekiwać; albo też, uznając go za Mesjasza, oczekiwać drugiego jego przyjścia, za którego prawdziwe królestwo mesjaniczne byłoby ugruntowane. Nadzieja ta stanowiła istotę chiljazmu. Uzasadnienia swego szukał chiljazm w literalném tłumaczeniu wielu miejsc Pisma św. Oprócz miejsc z Apokalipsy (rr. 13, 20, 21), za klasyczne przez wszystkich chiljastów uważane, literalnie brane wyrażenia prorockie: Izajasza 11, 6. 30, 25—27. 31, 9. 19, 16. 54, 11. 58, 14. 65, 17... Jerem. 23, 7—9. 31, 10... Ezech. 37, 12... 28, 25... Dan. 7, 8.. 12, 13. Baruch 4, 36... zdawały się za chiljazmem przemawiać, podobnie jak wyrażenia samego Zbawiciela, gdy uczniom swoim obiecywał, że pić z nimi będzie z owocu winnej macicy w królestwie swojém (Mt. 26, 29) i gdy tym, coby opuścili dla niego braci, siostry i domy, obiecywał stokrotną nagrodę (Mt. 19, 29). Miejsca zaś z Ps. 89, 4 i Apok. 20, 4. 5. służyły do oznaczenia trwania tego królestwa na lat 1000

(χίλια ἔτη), ztąd nazwa *chiljazmu*, bo jedno tysiąclecie w Ps. jest jako dzień jeden przed Panem; gdy zaś historja dni stworzenia świata była za zapowiednię całych dziejów świata, wypadało dla chiljastów po sześciu tysiącach lat pracy i trudu, siódme tysiąclecie pokoju i szczęścia ziemskiego. Na Apok. 20, 4. 5. opierali niektórzy chiljaści rozróżnienie dwojakiego zmartwychwstania: pierwsze miało być zmartw. tylko sprawiedliwych, na początku wyczekiwanego królestwa; drugie, zmartw. złych, bezpośrednio przed końcem świata na sąd. Za żydowskim początkiem chiljazmu przemawia i ta okoliczność, że wszyscy judaizujący chrześcjanie byli chiljastami, jak ebjonici, nazareanie (*Hieron.* ad Isaiam c. 54, 7 i 56, 20). Pomiędzy chrześcjanami, którzy do Kościoła przyszli z poganizmu, chiljastyczne marzenia ci także przedewszystkiém przyjmowali, u których widzimy niektóre żydowskie obyczaje, żydowską paschę, a zatém kierunek judaistyczny. Z małej Azji i Frygji szerzył się chiljazm i po innych kościołach. W kościele samym, pierwszym znanym chiljastą był Papias (ob.), bp hierapolitański we Frygji; tam występował i Montanus (ob.), który tysiącletnie królestwo uważał za główny artykuł wiary chrześcjańskiej; św. Justyn (ob.), Ireneusz (ob.) bronili także chiljazmu. Ale były to tylko wyjątki w Kościele, który opinji chiljastycznych nigdy nie wyznawał. O tysiącletniém królestwie nic nie mówią Ewangelje, ani Listy św. Pawła; owszem, niektóre wyrażenia św. Pawła (1 Thes. 4, 16. 17. 2 Cor. 5, 1. 2. Philip. 1, 23) zupełnie przeciwne są chiljazmowi. Nie ma też chiljazmu w autentycznych pismach dawniejszych Ojców Kościoła, w 1 liście Klemensa rzymskiego, w liście do Djogneta, w 7 listach św. Ignacego antjocheńskiego. W liście Barnaby (cap. 15) jest wprawdzie mowa o sześciu tysiącleciach świata i o następującym po nich szabacie Bożym; wszelako przez szabat ten rozumieć można całą nieskończoność czasu, począwszy od końca świata. *Pasterz* Hermasa, jakkolwiek ma kierunek zbliżony do chiljazmu, nigdzie jednak nie wspomina o królestwie tysiącletniém. To też Justyn (Dialog. c. 80) i Ireneusz (l. V c. 31 Adv. Haer.) przyznają, że wielu bogobojnych chrześcjan nie podziela ich wiary w tysiącletnie królestwo. Że Kościół rzymski nie sprzyjał chiljazmowi, pokazuje się z żywej polemiki Kajusza (ob.), księdza rzymskiego, który początek tej nauki przypisywał heretykowi Geryntowi (*Euseb.* H. E. l. 3 c. 28). Od końca II w. coraz mniej napotykamy pojęć chiljastycznych u pisarzy kościelnych. Na początku III w. wyznaje je jeszcze Tertuljan, ale dopiero wówczas, gdy przeszedł do montanistów (w zatraconej księdze *De spe fidelium*, a nadto w dziele *Adversus Marcionem* l. 3), i Hippolit w dziele *De Christo et Antichristo*. Wszyscy inni pisarze tego czasu byli mniej lub więcej przeciwnikami chiljazmu. Najżarliwszym zaś przeciwnikiem był Orygenes (*De principiis* l. II c. 11 i w swoich egzeget. pismach) i uczeń jego Djonizy aleksandryjski. W pobliżu wszakże aleksandryjskiej szkoły znalazł się uczony obrońca chiljazmu, Nepos, bp Arsinoe. Dzieło jego ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν, napisane przeciwko przenośnemu tłumaczeniu miejsc Pisma św., na jakich opierał się chiljazm, poskutkowało tak silnie, że niektóre kościoły okoliczne oddzieliły się od kościoła aleksandryjskiego. Po śmierci Neposa, kapłan Coracion stał na czele tego odszczepieństwa. Djonizy aleksandryjski, przybywszy do Arsinoe, w trzydniowej z tamtejszymi kapłanami rozprawie pozyskał sobie *wszystkich* tak dalece, że i Coracion uroczyście poprzednie swoje zdania

odwołał. Dla utwierdzenia nawróconych Djonizy napisał swoje dzieło περὶ ἐπαγγελιῶν (O obietnicach). Za chiljazmem występowali jeszcze: Metodjusz, bp Tyru, uczony przeciwnik Orygenesa, w swojém Symposion or. IX § 5, Wiktoryn Patavioneński (ob.), Laktancjusz (w swoich Instit. div. VII c. 14—25) i Commodianus (ob); u ostatnich tych dwóch pojęcie królestwa tysiącletniego tak jest zmysłowe, iż się zbliża do ebjonickiego. Do małej gromadki w ostatnich czasach przywiedziona liczba chrześcjan, ma, podług nich, rozrodzić się w nieprzeliczone potomstwo; poganie zaś mają być przez świętych nietylko ujarzmieni, ale obróceni na niewolników i bydlęta juczne. W IV w. ani jeden pisarz nie występuje z obroną chiljazmu, z wyjątkiem heretyka Apolinarego, który zresztą tak daleko się posunął, iż marzył nawet o przywróceniu kultu mojżeszowego (*Hieron.* Prooem. in l. 18 in Isai.). Jak poprzednio ciężkie losy chrześcjan w czasach prześladowania dawały podnietę marzeniom chiljastycznym, tak do ich rozwiania przyczyniło się nie mało zwycięztwo chrystjanizmu nad poganizmem. Hieronim wszakże nie śmiał chiljazmu jeszcze potępiać, ze względu, że przemawiało za nim wielu pobożnych i uczonych ludzi w Kościele (l. IV in Jerem.). Zresztą, chiljazm wyznawany przez katolików, jak widzimy z Ireneusza (Adv. Haer. l. V c. 24—26), zazwyczaj różnił się bardzo od chiljazmu żydowskiego i heretyckiego. Jest i tu w królestwie tysiącletniém dostatek materjalny, ale główną rzeczą jest pokój i życie duchowe, jako stopień przygotowawczy do czysto duchowych rozkoszy królestwa niebieskiego. Od V w. ginie chiljazm w historji i zjawia się znowu dopiero ok. r. 1000, a później w końcu XII w., gdy jako obrońca jego wystąpił Joachim de Floris (ob.). Marzenia tego człowieka przechodziły później w nieprzerywanym prawie ciągu po różnych zakrętach herezji: na Jana Piotra Oliva (ob.) i spiritualistów (ob.), na Segarellego (ob.), na apostolików, na Dolcino (ob.) i jego zwolenników. U waldensów zauważano także chiljastyczne pojęcia. Luteranizm otworzył szerokie pole dla chiljazmu, upatrywaniem swojém antychrysta w Papieżu i nazywaniem Kościoła nierządnicą babilońską. A choć chiljazm protestancki kosztował wiele krwi (ob. Nowochrzczeńcy), wszelako sprzyjali mu jeszcze protestanccy teologowie w czasie wojny trzydziestoletniej. Po pokoju westfalskim ginie ch. u ortodoxów luterańskich, ale przechowuje się w sektach protestanckich. Czescy bracia (ob.), kamisardzi w Sewennach, weigeljanie i Wilh. Petersen w Niemczech, kabadyści w Niderlandach, Antonina Bourignon, Piotr Poiret i kwietyści we Francji, bractwo anielskie w Anglji (ob. Leade Jane) roili sobie, odpowiednio do gustu, tysiącletnie królestwo. Uczeni naturaliści angielscy: Tomasz Burnet i Wilhelm Whiston próbowali nawet chiljazm geologicznie uzasadnić. Spenera (ob.) podejrzewano o chiljazm; Swedenborg nauczał go wyraźnie, również jak Bengel (ob.) i jego uczniowie: Crusius, Oettinger, Lavater i Jung-Stilling. Irwingjanie (ob.) wyczekiwali końca świata i początku nowego królestwa ok. 1830 r. Egzegetycznie i dogmatycznie chcieli ch. ugruntować współcześni teologowie luterscy: Hofmann, Delitzsch, Kurtz, i kalwińscy: Piotr Lange, Ebrard, Auberlen i i. Niedawnemi czasy rząd rosyjski siłą musiał powstrzymywać kolonistów wirtembergskich na Kaukazie, którzy ztamtąd, na największą narażając się nędzę, wynosili się do Jerozolimy, jako do stolicy przyszłego, a bliskiego już królestwa tysiącletniego. Mormoni (ob.), jako „święci dni ostatnich,“ w nowej Kalifornji za-

kładali już podstawy nowego Sjonu. Cf. *Corrodi*, Kritische Gesch. des Chiliasmus, Zürich 1794, 4 t. *Klee*, Tentamen theologicum de chiliasmo, Mogunt. 1825. *Lescoeur*, Le regne temporel de Jesus Christ, Paris 1868, dzieło napisane przeciwko Renanowi, który utrzymywał, że Mesjasz, żeby uczynić ponętniejszą swoją surową moralność, oparł ją na wierze w doczesne swoje królestwo, które miało nastąpić niedługo po jego pierwszém przyjściu. *N.*

Chiny (*Missje chrześcijańskie*). Cesarstwo to po Rossji największe na ziemi, składa się z 18 wielkich prowincji i zajmuje przestrzeń ok. 250.000 mil kwadr., z których 60,000 wypada na Chiny właściwe, czyli tak zwane państwo Niebieskie środkowe, a 190,000 na państwa hołdownicze i zostające pod chińską protekcją. Chiny właściwe mają ok. 377 milionów mieszkańców; reszta zaś cesarstwa ma tylko ok. 18 milionów. Każda z 18 prowincji ma swego wice króla (*tsung-tu*) i dzieli się na gubernje, czyli *fu*, które dzielą się na powiaty (*czeu* i *tien*). Zakończenie nazwiska każdego miasta oznaczę jego rangę w hierarchji administracyjnej. I tak zakończenie *fu* oznacza, że miasto należy do pierwszej klasy, że jest m. gubernjalném, *czeu*—powiatowém, *tien*—okręgowém, *tin* jest tytułem honorowym niektórych powiatów, *sin* oznacza stację militarną, *tsen* i *czaj* małe miasta i wielkie wioski. Ortografja i wymawianie wyrazów chińskich odmienne jest w różnych prowincjach; Europejczycy też różnych narodowości rozmaicie je podają.—Cesarz Czyn-Ki-Hoang na 214 lat przed Chr. otoczył to ogromne państwo murem, dla zabezpieczenia go od napadów tatarskich. Mur ten wysoki na 24 stóp, a szeroki na 12, ciągnie się po górach i głębokich dolinach przeszło na 325 mil; bronią go liczne wieże, opatrzone w działa, rozstawione w odległości 100 stóp jedna od drugiej. Co do religji, większość stanowią tu buddyści; religję Konfucjusza wyznaje cesarz i klassa uczonych; wielu należy do zwolenników Mahometa, inni są czcicielami Tao-tse, czyli rozumu. Nadto, są tam żydzi i manichejczycy. Chrystjanizm, posiadający pewną liczbę wyznawców, miał tam być pierwotnie opowiadany przez św. Tomasza Apostoła. Historja jednak pierwsze ślady chrystjanizmu w Chinach znajduje dopiero w VII w., w której to epoce nestorjanie zanieśli tam ziarno ewangeliczne. Dowodzi tego napis w języku syro-chińskim, znaleziony 1625 przez jezuitów w Singan-fu, stołeczném mieście prowincji Szen-si, a wydrukowany u *Mosheim'a* (Hist. eccl. Tartarorum, Appendix n. III). Według tego napisu, datowanego r. 781 (782), pewien misjonarz chrześcjański, nazwiskiem *Olopen* albo *Olopuen*, przybył do Chin r. 636 i w trzy lata później otrzymał od cesarza upoważnienie do zbudowania kościoła i głoszenia Ewangelji. Wiele wprawdzie rozprawiano o autentyczności tego napisu, Wolter uważał go za podrobiony przez jezuitów; ale świeższe badania wykazały jego prawdziwość (Cf. Etablissement et destruction de la première chrétienté dans la Chine, przez *F. Neve*, profesora uniwers. katol. w Louvain, 1746). Jest również faktem historycznym, że w XIII w. dotarli aż do Chin franciszkanie: Jan Carpino (ob.) włoch, wraz Benedyktem z Wrocławia polakiem, i kapucyn Rubruquis - francuz; że Innocenty IV i Mikołaj IV, Papieże, wysyłali do Chin misjonarzy, ale wielka rewolucja polityczna 1339, która zrzuciła z tronu dynastję mongolską Yuen, protegującą chrześcjan, ściągnęła na nich prześladowanie. Nowa dynastja Min przejęła Chiny tą nieufnością i nie-

nawiścią dla cudzoziemców, jaką zachowały one aż do ostatnich czasów. Jednakże, kiedy r. 1517 Portugalczycy wylądowali na brzegi Chin, żadnego śladu chrześcjaństwa tam nie znaleźli. Trzeba więc było na nowo głosić tam wiarę. Przejęty tą myślą apostoł Indji, *św. Franciszek Ksawery*, zwrócił swą gorliwość ku Chinom i, wiele zwalczywszy przeszkód, dostał się już na wyspę Sancian, dotykającą prawie lądu chińskiego; ale tu śmiertelna gorączka r. 1552 położyła koniec jego świętej pracy. Wszelako popęd już był dany. O. Gerard, hiszpan, pierwszy dostał się do Chin 1555 (lecz niedługo wygnany). *Franciszkanie. dominikanie* i *jezuici* prześcigali się w gorliwości misyjnej. Lecz podejrzliwość Chińczyków paraliżowała te usiłowania i dopiero r. 1584 sprawa pomyślniejszy wzięła obrót, kiedy Portugalczycy wyrobili sobie wstęp do portu kantońskiego. Jezuici: *Roger*, *Valignanus* i *Franciszek Pasius*, a zwłaszcza *Mateusz Ricci*, ur. w Macerata, w Marchji ankońskiej, mogli wtedy rozwinąć swą działalność apostolską pod opieką rządu w Tschao-kin-fu, a ich słowa i pisma, w których umieli zręcznie połączyć umiejętności świeckie z Ewangelją, pozyskały Chrystusowi wielką liczbę Chińczyków. Nadewszystko zaś Ricci, skreśliwszy wyborną mapę kraju, pozyskał szacunek Chińczyków i, wystawiwszy im Europę w korzystném świetle, wpłynął wiele na zmniejszenie pogardy, z jaką chińska duma spoglądała na cudzoziemców. Udało mu się nawet zjednać sobie poważanie u bonzów i mandarynów, za których radą przywdział jedwabny mandaryński ubiór, co ułatwiło mu wstęp do wielu osób. Z Tscho-kin-fu, gdzie zostawił swoich współbraci, udał się Ricci do Nankinu: tu również jego nauka zjednała mu wziętość i tak wielkie powodzenie, że wkrótce musiał zażądać pomocników z kolegjum w Makao. Poczém postanowił udać się do Pekinu, w nadziei pozyskania cesarza, do którego, po wielu trudnościach, został przypuszczony i złożywszy mu różne dary, między któremi były obrazy Zbawiciela i N. Panny, zegar bijący godziny z muzyką, zegarek kieszonkowy i inne osobliwości europejskie, zyskał jego przychylność i wyrobił dla misjonarzy prawo przebywania w Pekinie. Misjonarze używali wszelkich godziwych sposobów, jak malarstwa, muzyki, by przychylić na swą stronę dostojników i uczonych, a wszystkie ich rozmowy i układy, bawiące doświadczenia naukowe i rozprawy, stanowiły środek ułatwiający zaszczepianie Ewangelji. Najoświeceńsze w Chinach głowy stopniowo stawały się zdobyczą tych rybaków Chrystusowych, zręcznych w zarzucaniu mistycznej sieci. Względy, jakiemi cesarz otaczał miosjonarzy w stolicy, magiczny wywarły wpływ na prowincję. Chrystjanizm rósł w potęgę. Nieszczęściem Ricci um. 1610, a jego współbracia w Pekinie nie mogli się utrzymać przy względach u cesarza, otoczonego wrogami imienia chrześcjańskiego. R. 1615 uczeni Nankinu, przedstawili gubernatorowi Kio-czen, osobistemu wrogowi chrześcjan, gwałtowne przeciwko nim memorandum. Pomiędzy innemi była tam uwaga, że ludzie porządni i stateczni nie puszczają się, tak jak misjonarze, na przygody w obce kraje. R. 1616 sam ten gubernator wystosował do cesarza przedstawienie, aby chrześcjan karać śmiercią, jako przeciwiących się się zasadniczym prawom państwa. Nie odebrawszy odpowiedzi, po trzech miesiącach ponowił swoje oskarżenie: cesarz tą razą ustąpił i prześladowanie się rozpoczęło (szczególniej r. 1617). Atoli nowe usługi, wyświadczone cesarzowi przez misjonarzy, reforma kalendarza,

wskazanie Chińczykom sposobu lania dział, oraz szczęśliwe rady strategiczne, udzielone im w czasie wojny z Mongołami, przywróciły jezuitom dawną wziętość u cesarza i jego dostojników. Najgłośniejszym był teraz o. *Jan Adam Schall*, z Kolonji: był to filar Kościoła w Chinach w tej epoce. Uczony matematyk i astronom, biegły w wyrabianiu narzędzi fizycznych i lania dział, odznaczający się zkądinąd szlachetną, okazałą postawą i ujmującym charakterem, o. Schall tak wysoce był przez wszystkich cenionym, że cesarz Zun-Chi kazał wypisać pochwałę dla niego i dla głoszonych przezeń wyroków Boga, na dwóch tablicach bronzowych, powleczonych złotem. Mimo takiej przychylności, okoliczności nie sprzyjały rozszerzaniu Ewangelii: cesarstwo bowiem było niepokojone napadami Tatarów i wewnętrznemi zaburzeniami: pokój wrócił dopiero za panowania Chuen-cze, syna władcy Tatarów, który się ogłosił cesarzem chińskim r. 1644. Nowy cesarz powziął dla Schall'a tak głęboki szacunek, że go mianował najwyższym mandarynem nad radą matematyków. Na tém stanowisku Schall mógł skutecznie popierać sprawę Ewangelji; nawrócenia były częste, nawet między osobami wysoko postawionemi; wielu znów dygnitarzy, choć nie przyjęło wiary, zbliżyło się do missjonarzy, a obejmując potém różne na prowincji urzędy, byli już przyjaźnie dla nich usposobieni. O. Schall miał u dworu powagę cenzora obyczajów i wywierał niezmierny wpływ na cesarza. Misjonarze uzyskali pełną swobodę głoszenia Ewangelji po całém cesarstwie. Wkrótce nie było prowincji, gdzieby ziarno ewangeliczne nie było poniesione przez pracowników apostolskich, między którymi najwięcej było jezuitów, pewna liczba dominikanów, najmniej zaś franciszkanów. R. 1651 liczba wiernych przechodziła 150,000 i utrzymała się prawie niezmiennie przez 12 lat następnych. Tu i owdzie wznosiły się kaplice i kościoły, między któremi najwspanialszy w Pekinie, gdzie liczono 5,000 wiernych. Chuencze sam ułożył dla tej świątyni napis, w którym wysławiał religię chrześcjańską, jako „najdoskonalszą ze wszystkich i prawdziwą drogę do nieba.“ Wszelako był to władca lubieżny, a hołdując namiętnościom, czcił bałwany. Po śmierci tego cesarza († 1661), syn jego (tyle później sławny cesarz *Kang-Hi)* miał tylko lat ośm, cesarstwo więc zostało powierzone rejencji, złożonej z czterech osób. Nieprzyjaciele chrześcjan, korzystając ze sposobności, obrzucili misjonarzy mnóstwem fałszywych zaskarżeń i potwarzy (że głosili fałszywą naukę, że nie znali astronomji i spiskowali przeciwko państwu, że kościoły swe zamieniali na fortece i że ślepą ufność szczepili do różnych amuletów), w skutek czego rejencja wydała edykt, zabraniający pod karą śmierci przyjmować religię chrześcjańską. Jeden z pierwszych mandarynow Pekinu, Yam-Kam-Siem zawezwał przed sąd, 20 Wrześn. 1664 r., o. Schall'a i jego współpracowników: *Verbiest'a*, *Magalhanes'a*, *Buglius'a*, tudzież 4 chrześcjan chińczyków. Sędziowie byli przekupieni i dla tego wszystkich 7 oskarżonych wtrącono zaraz do bardzo ciężkiego więzienia, trzech nadto okuto w kajdany, zaś o. Schall i trzech chińczyków nie okowano, z powodu ich godności pierwszorzędnych mandarynów. Wyrok śmierci wydany na wszystkich, wykonanym został tylko na czterech chińczykach; missjonarze: Verbiest, Magalhanes i Buglius zostali wygnani do Kantonu; Schall umarł w skutek doznanych cierpień. R. 1667 na tron wstąpił *Kang-hi*, i czasy

się polepszyły dla chrześcjan. Zasłyszawszy o nauce trzech wygnańców kantońskich, cesarz dozwolił im wrócić do stolicy i otoczył ich swemi względami. Verbiest dostał nominację na mandaryna w kolegjum matematycznêm. Misjonarze, uwięzieni w Kantonie, uzyskali wolność 1671, a w miarę jak zakaz głoszenia Ewangelji coraz słabiej był przestrzegany, chrystjanizm szerzył się po dawnemu. R. 1688 Verbiest umarł; oo. *Thomas* i *Pereyra* zachowywali pomimo to to samo znaczenie i wpływ u dworu. W tym czasie pięciu misjonarzy francuzkich, popieranych przez Colberta, przybyło do Chin (1687), by podziélać pracę swych poprzedników. *Gerbillon*, jeden z ich liczby, oraz Pereyra pozyskali wielkie względy u cesarza, za przeprowadzenie negocjacji pokojowych między Chinami a Rosją. R. 1692, za wstawiennictwem księcia Sosan, doręczono ojcom pismo urzędowe, pochwalające chrystjanizm jako prawo święte, misjonarzy jako ludzi cnotliwych i dozwalające Chińczykom przyjmować wiarę chrześcjańską. Skutkiem czego wzrastała liczba wiernych wszędzie, gdzie tylko misjonarze mogli rozszerzyć swoją działalność. Jezuici otworzyli drogę dla misjonarzy innych zakonów; wikarjusze też apostolscy wysłani tam r. 1698, za wpływem jezuitów dopuszczeni przez Chińczyków zostali. Na nieszczęście, wśród takiej pomyślności, zdobytej długoletnią mozolną pracą, powstały między jezuitami z jednej, a dominikanami i franciszkanami z drugiej strony opłakane niesnaski, które zadały niepowetowany cios chrześcjańskiej w Chinach sprawie. Ob.a. Akkomadacja I 90. Nieporozumienia co do akkomadacji zachwiały przychylność mandarynów i cesarza. Niezmordowana tylko czynność jezuitów i wyleczenie cesarza z ciężkiéj niemocy mogły powstrzymać wybuch prześladowania. Przywileje z r. 1692 już zostały odwołane, chrystjanizmowi w Chinach groził blizki upadek. Wielu misjonarzy zesłano na wygnanie do Kantonu, prześladowania cząstkowe powstały w wielu punktach, Kościół zachwiany we wszystkich prowincjach, wspierał się tylko na odwadze i poświęceniu jezuitów pekińskich, między którymi najświetniej się odznaczał prezes rady matematycznej, *Kiljan Stumpf* z Wirzburga. R. 1720 cesarz zagroził misjonarzom, z małym tylko wyjątkiem, wydaleniem z kraju, wrazie gdyby nie zaniechali swoich sporów. Około tegoż czasu przybył drugi legat papiezki, Ambroży Mezzabarba, patrjarcha aleksandryjski: przyzwolił on na pewne ustępstwa dla zwyczajów chińskich, ale Innocenty XIII, następca Klemensa XI, wcale przeciwnego był zdania, a Benedykt XIV ogłosił r. 1742 bullę, zobowiązującą misjonarzy, aby pod przysięgą przyrzekli wykorzenić owe zwyczaje. Już dawniej cesarz um. 1722. Jego następca Yong-Ching (Yong-cze) rozkazał zgromadzić wszystkich misjonarzy do Pekinu i Kantonu, oraz zburzyć lub zamienić na pagody i szpichlerze trzysta przeszło kościołów. Jezuitom jeszcze się udało wyjednać pozostawienie dawnych misjonarzy w prowincjach. Późniejsi osiedli w Pekinie, czekając lepszych czasów, niektórzy zaś szczęśliwie się skryli na prowincji. Chrystjanizm jeszcze się utrzymywał w Pekinie: r. 1725 dziesięć tysięcy chrześcjan przyjmowało tam św. Eucharystję, a 300 podrzutków ochrzczono; ale prowincje, wystawione na złą wolę mandarynów, smutny przedstawiały obraz prześladowania. Wreszcie 1732 surowy rozkaz zmusił misjonarzy, zebranych w Kantonie, do ustąpienia z cesarstwa. Pod nowym cesarzem Kien-Long (1735—99) poczęli chrześcjanie

cieszyć się niejaką nadzieją, ale boleśnie się zawiedli. Sam Pekin stał się widownią srogiego prześladowania: misjonarze, ścigani na każdym kroku, nocami tylko mogli spełniać duchowną posługę. W 1747 ośmiu misjonarzy poniosło męczeństwo. Więzienie, tortura, kuna, bicie bambusem i wszelkie udręczenia były codziennym udziałem chrześcjan, którzy znosili to wszystko z niezachwianém męztwem. Z każdym rokiem stan misji chińskiej stawał się opłakańszym; rok wreszcie 1773 zadał jej cios ostatni, przez rozwiązanie zakonu jezuitów, których nie mogli zastąpić kapłani misji cudzoziemskich, lazaryści, mimo swej gorliwości i poświęcenia. R. 1790 jeden z wielkich trybunałów pekińskich obawiając się aby zawziętość prześladowcza nie osłabła, wywołał wydanie nowego dekretu, zabraniającego na zawsze wstępu misjonarzom. W końcu, kiedy rewolucja francuzka zniosła, razem z zakonami, seminarjum misji zagranicznych i Propagandę w Rzymie ubezwładniła, zdawało się, że Chiny zostały stracone na zawsze dla chrystjanizmu. Lecz nie taka była wola Opatrzności: pomimo wszelkich prześladowań i zdarzających się odstępstw, 200,000 chrześcjan chińskich wytrwało w wierze, i chociaż nowy cesarz Kia-King (1795—1820) okrutnym edyktem (1815) ponowił straszliwe prześladowanie, zwłaszcza w prowincji Su-Czuen, a krew męczeńska przez dwa lata obficie płynęła, Kościół zdołał jednak utrzymać się pod tym cesarzem, a nawet nieco się wzmocnił. Kia-King, rażony piorunem w Tartarji, ostatnie lata życia przepędził w idjotyzmie. Ze wstąpieniem na tron cesarza Tao-Kuang, 2 Wrz. 1820, zaburzenia i liczne sekty wywołały nowe edykty, nowe na chrześcjan katusze: los wiernych zależał w zupełności od przywidzeń i humoru mandarynów. Po upływie lat kilku prześladowanie się zmniejszyło, ziarno ewangeliczne znowu bujnie krzewić się poczęło na tej ziemi, krwią wyznawców Chrystusa zroszonej. R. 1845 rozpoczął nową erę dla chrystjanizmu w Chinach. Dotąd wiara święta była tam wzbranianą, jako niebezpieczna politycznie, a jej wyznawcom groziły męczarnie, wygnanie, śmierć: wiele nawet osób z rodziny cesarskiej poniosło ciężkie cierpienia za jej przyjęcie; wikarjusz apostolski *Ignacy Delgado* w najstraszliwszy sposób został umęczony. W r. zaś 1845, w Maju, cesarz, opierając się na raporcie Ko-Yinga, komisarza do negocjacji zagranicznych, wydał ogłoszenie, że religja chrześcjańska nietylko nie jest szkodliwą, ale jest nawet godną zalecenia, w skutek czego dawne zakazy istnieć przestają. T. r. utworzone zostały cztery nowe biskupstwa w Chinach wschodnich: chrystjanizm szybkie począł czynić postępy i liczba wiernych wzrosła do kilkuset tysięcy. Nakoniec w r. 1858, po wyprawie wojennej, odbytej przez floty francuzką i angielską, i zdobyciu Kantonu, pod dowództwem kontr-admirała Rigaud de Genouilly i Michała Seymour, nastąpił między Chinami i Francją, tudzież Chinami i Anglją traktat pokojowy i handlowy, w którym zapewniono, że „religja chrześcjańska taka, jaką wyznają katolicy rzymscy, lub protestanci, będzie tolerowaną w cesarstwie, a jej wyznawcy doznawać, będą opieki;“ zastrzeżono również „aby każdy z krajów (zawierających ugodę) ustanowił zobopólnych ambasadorów, ministrów, lub innych ajentów dla Pekinu, Tuilleries i Saint-James.“ Obecnie jest w 18 prowincjach chińskich, oprócz biskupstwa Macao i prefektury Hong-Kong, 21 wikarjatów apostolskich a mianowicie:

Chan-tong . .	1 bisk.	8 mis.	9 kapł. chiń.	10,000 wier.	Misje franciszkanów.
Chan-si . . .	2 „	7 „	19 „	13,000 „	
Chen-si i Kan-su.	2 „	7 „	16 „	21,000 „	
Hu-nan . . .	1 „	4 „	10 „	7,000 „	
Hu-pe . . .	1 „	22 „	13 „	23,000 „	
„	2 prowik. apostol.				
Sutchuen wschodni	1 bisk.	21 „	43 „	35,000 „	Misje kapłanów francuzkich misji zagranicznych
„ zachodni	1 „	17 „	25 „	30,000 „	
„ połudn.	1 „	13 „	8 „	17,000 „	
Yun-nan. . .	1 „	9 „	3 „	10,000 „	
Koui-tcheu .	1 „	17 „	2 „	13,000 „	
Kuang-tong i K.-si	1 „	27 „	2 „	16,000 „	
Tche-kiang .	1 „	6 „	5 „	6,000 „	Misje lazarystów.
Kiang-si . .	1 „	6 „	13 „	10,000 „	
Pe-tche-li północ.	1 „	13 „	12 „	40,000 „	
„ połud zach.	1 „	11 „	10 „	35,000 „	
„ połud. wsch.	1 „	14 „	1 „	20,000 „	Misje jezuitów,
Kiang-nan { Kiang-su, Gan-houi }	1 „	52 „	24 „	85,000 „	
Fu-kien i wyspa Formoza zależna od tego wikarjatu.	2 „	13 „	10 „	30,000 „	dominikanów
Ho-nan . .	1 pr. ap.	5 „	4 „	4,000 „	Misja zagr. medjolań.
Hong-kong .	1 „	6 „	4 „	5,000 „	

Jest więc w Chinach 278 misjonarzy, 233 kapłanów miejscowych, 21 biskupów, 3 prowikarjuszów apostolskich i prefekt apostolski. Razem 536 duchownych, wiernych zaś 430,000 (w tej liczbie nie ma wiernych Tybetu, Mongolji, Mandżurji i Leao-tong); biskupstwo Macao liczy tylko kilkuset chrześcjan. Liczba katechumenów wynosi w Chinach do 70,000. (Cyfry te podaje *Journal de Florence*, 1873 n. 123, 124., który je brał ze źródeł autentycznych). Protestancka misja, rozpoczęta w tym wieku, ma w Ch. słabe powodzenie. Robert Morisson 1805 r. rozpoczął ewangelizowanie emigrantów chińskich na półwyspie Malakka, za pomocą tłumaczeń biblijnych i traktatów teologicznych. W Macao założono angielsko-chiński instytut misyjny, przeniesiony 1843 r. do Hong-Kong; drugi taki instytut założony był 1823 w Singapore, pod kierunkiem Raffle'a. Liczbę protestanckich Chińczyków podają na 100,000. Jak wszędzie tak i tutaj misjonarze protest. ograniczają po większej części swoją apostolską działalność na psuciu, odpowiednio do możności, dzieła misjonarzy katolickich. *Huc*, Le christianine en Chine; *Gützlaf* (protestancki mis.), Die Mission in Ch., Berl. 1850. Obyczaje Chińczyków dawnych i dzisiejszych opisane ob. w dziele *ks. O. Girard*, France et Chine, vie publique et privée etc., Paris 1859 2 v. 8-o (str. IV 436, 473).

Chirino. 1. Piotr, ur. w Ossuna w Hiszpanji; po ukończeniu kursów prawa, wstąpił do jezuitów 1580 r. Przez 20 lat pracował w misjach na wyspach Filipińskich; † 1634 r. w Manili, w 68 r. życia. Zostawił po hiszp. opisy miejscowości prac misyjnych na wspomnianych wyspach, ob. *De Backer*, Bibl.—**2. C.** de Salazar *Ferdynand*, zwany z łacińska Quirinus, egzegeta, ur. w Concha, w Hiszpanji; do jezuitów wstąpił 1592 r.; wykładał Pismo ś. w Murcia, Alcala i Madrycie. Kil-

kakrotnie ofiarowywanych sobie przez Filipa IV godności, nie przyjął; † w Madrycie 4 Paźdz. 1646 r. Napisał: *Expositio in Proverbia Salomonis*. T. I, Compluti. 1618. T. II, Paris. 1619. *Canticum Canticorum Salomonis allegorico sono et prophetica mystica et hypermystica expositione productum*. Lugd. 1642, 2 t. f. *Pro Immaculata Deiparae Virginis conceptione defensio*. Compluti. 1618 f. *X. W. K.*

Chleba łamanie. Przy ustanowieniu Najśw. Sakramentu Zbawiciel łamał chleb, poczém mówiąc: „bierzcie i jedzcie" i t. d., tajemniczy pokarm rozdzielił pomiędzy swoich uczniów (Mt. 26, 26). Na wschodzie bowiem chleb wypieka się płaski, cienki, nie kraje się więc, lecz łamie. Przykład Zbawiciela wiernie przechowują wszystkie liturgje chrześcjańskie, cała nawet ofiara eucharystyczna w apostolskich już czasach nazywała się łamaniem chleba, *fractio panis* (Dz. Ap. 2, 42. 46. 20, 7. 1 Kor. 10, 16). Pontyfikał rzymski łamanie zalicza do głównych czynności mszalnych i stawia je w jednym szeregu obok konsekracji i komunji (De ordinat. presbyteri); niektórzy nawet istotę ofiary chcieli upatrywać w łamaniu chleba (ob. u *Franc. Suarez*, De sacrament. p. 1 qu. 83 a. 1 disp. 75 sect. 2). Oprócz zewnętrznego swego, przygotowawczego znaczenia do komunji, ma jeszcze łamanie chleba we Mszy znaczenie wyższe, a mianowicie przedstawia albo rany, jakie Zbawiciel na swojém św. ciele poniósł, albo téż uważaném być może za symbol jego gwałtownej śmierci. Znaczenie to jest tém głębsze i bliższe, że ofiara Zbawiciela na krzyżu od ofiary we Mszy św. różni się tylko co do swego sposobu, ale bynajmniej nie co do istoty (ob. Msza). W greckich liturgjach św. Bazylego i Chryzostoma, przy łamaniu *prosfory* (a raczej tej części *prosfory*, która się nazywa świętym Barankiem i służy do komunji duchowieństwa i ludu) odmawiają się słowa: „Baranek Boży jest łamany i dzielony; łamany a jednak niepodzielony; zawsze pożywany a nigdy niepożyty, uświęca wszystkich, którzy z niego biorą." *Goar*, p. 65. Podług naszego rytu, hostja dzieli się na 3 części, jak chcą jedni, ze względu na Trójcę Św., której dziełem jest odkupienie i której uwielbienie jest ostatecznym ofiary celem; podług innych znów, 3 części hostji odnoszą się do 3 wielkich tajemnic: Męki, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia J. Chrystusa; Amalarjusz widzi w takim podziale przypomnienie wieczerzy św. z dwoma uczniami w Emmaus, gdzie chléb Zbawiciel na 3 części podzielił. G. Biel w trzech tych częściach upatruje w tém wskazówkę na troisty Kościół: walczący, cierpiący i trjumfujący. Najmniejsza część hostji puszcza się w kielich, czém przedstawia się jedność dwupostaciowego sakramentu, a zarazem zmartwychwstanie Chrystusa. Jak bowiem rozdział Ciała i Krwi w konsekracji jest znakiem gwałtownej śmierci Zbawiciela, tak znowu w połączeniu Ciała i Krwi widzieć należy jego zmartwychwstanie, od chwili którego Ciało i Krew nierozdzielnie z sobą są połączone. Dwie pozostałe części, podług dzisiejszej praktyki, celebrans sam pożywa; początkowo jednak jedna część służyła do komunji kapłana i obecnych, drugą posyłano albo chorym i uwięzionym, albo też innym filjalnym kościołom na znak jedności, albo wreszcie zachowywano do następnej ofiary, aby tym sposobem uwydatnić jedność ofiary, w swém powtarzaniu rozdzielonej przez czas. Z naszą liturgją zgadza się, w troistym podziale hostji, liturgia armeńska; w greckiej hostja dzieli się na 4, w mazarabskiej na 9 części. Grecy mają podwójne łamanie. Łamanie ich, odpowiadające naszemu,

tak się dokonywa, aby na każdej części była jedna z czterech cyfr prosfory (IHC. XC. NI. KA. = Jezus Chr. zwycięża). Część IHC wpuszcza się do kielicha, część XC rozdziela się pomiędzy kapłana i djakonów, dwie pozostałe części dzielą się na tyle jeszcze cząstek, ile potrzeba do komunji wiernych. Podział ten na 4 części ma widocznie na celu przypomnienie ofiarnej śmierci Chrystusa, skoro kapłan po złamaniu układa te części na dysku (patenie), w cztery **na krzyż** punkta. Dziewięć części
+ w liturgji mozarabskiej przypomina 9 głównych tajemnic naszego
+ + + Odkupienia: wcielenie (corporatio), narodzenie, obrzezanie, obja-
+ wienie (epiphania), mękę, śmierć, zmartwychwstanie, chwałę, kró-
+ + lowanie. Na patenie zaś tak się układają, iż 7 stanowią krzyż,
+ + a dwie, chwała i królowanie, umieszczają się na boku, u stóp krzyża. Łamanie to odbywa się tu zaraz po odmówieniu wyznania wiary, czém jeszcze lepiej uwydatnia się znaczenie tego dzielenia, jako przypomnienia głównych tajemnic wiary. (*Kössing*) N.

Chmielowski Benedykt, dziekan rohatyński, proboszcz firlejowski i podkamieniecki, ceniony wysoko dla swej nauki przez biskupa Józefa Jędrz. Załuskiego i przezeń mianowany kanonikiem kijowskim, wydał rodzaj encyklopedji wszystkich umiejętności, p. n. *Nowe Ateny, albo akademja wszelkiej sciencji pełna, na różne tytuły jak na classes podzielona, mądrym dla memorjału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana*, Lwów 1745 i 1746, 2 t. in 4; 2 wyd. tamże 1753—1756 w 4 t. Autor czytał bardzo wiele i w dziele swojém pomieścił wiele wiadomości, ale bez ładu i krytyki wszelkiej; pomimo to ma swoją wartość, jako materjał dla badaczy domowego życia i obyczajów przeszłości. Swego czasu używało wielkiej wziętości. Wydał nadto: *Zbiór krótki herbów polskich, oraz wsławionych cnotą i naukami Polaków*, Warsz. 1763; jest to skrócenie z Niesieckiego.

Chochłowski Stanisław, franciszkanin, potém apostata, luteranin, szukając poparcia, chwycił się strony Sapiehów, w zatargach z biskupem Brzostowskim (ob.). Schroniwszy się do Rygi, wydał tam pismo: *Epistola de episcopo litigioso et seditionis in Ecclesia Dei et in republica concitatore Const. Brz.*, 1695 in f. T. r. wydał wierszowany paszkwil na duchowieństwo: *Nova Babilon in Polonia fundata*.

Chodani Jan Kanty, ur. w Krakowie 16 Paźdz. 1769 r. z ubogiej rodziny włoskiej. Wstąpił do zakonu kanoników lateraneńskich, nauki ukończył w akademji krak., wsławił się wymową jako kaznodzieja katedralny krak., w akad. miejscowej został profesorem teologji dogm. i Pisma ś. R. 1804 otrzymał sekularyzację, 1805 uniwersytet wileński zaprosił go na swego kaznodzieję do kościoła św. Jana, 1808 został profesorem nadzwyczajnym teologji moralnej i pasterskiej przy główném seminarjum wileńskiem, a 1819 otrzymał kanonję katedr. wileńską. Um. 19 Lip. 1823 r. Bibliotekę swoją zostawił uniwersytetowi wileń. Wydał drukiem: *Teol. pasterska podług Giftschützа*, Wilno 1824; *Etyka chrześcijańska, czyli teol. moralna do użycia szkolnego zastosowana, przez A. K. Reybergera*, przekł. z łacińskiego, ib. 1821—22 3 t., obok tekst łaciński; *Nauka chrześcijańskiej katolickiej religji, w 3 częściach złożona*, ib. 1823; *Kazania ks. J. Chodaniego, z pozostałych po śmierci rękopismów wydane*, ib. 1828, wyd. 2 1832, 2 t. W rękopiśmie zostawił: *Rzut oka na celniejsze zasady nauki obyczajowej*, przekład z Garve; *O wymowie kazno-*

dziejskiej, tłum. ks. Maury; *Hist. biblijna dla młodzieży*, przekład z K. Szmidta. Ch. był człowiekiem oczytanym i zdolnym literatem, ale płytkim teologiem; bawił się też poważny kaznodzieja i profesor tłumaczeniami: Woltera (*Wiersz o człowieku*, Krak. 1795; *Henrjada*, ib. 1803), Gesnera (*Sielanki*, Krak. 1800), Lessynga (*Natan mądry*, w rękop.), Wielanda (*Muzarion* i *Oberon*, w rękop.).

Chodkiewiczowa Anna Aloiza, córka Aleksandra księcia Ostrogskiego, wojewody wołyńskiego, i Anny z Sztembergu Kostczanki. Matka jej słynęła z cnót i wielkiego rozsądku, którego liczne okazała dowody, zarządzając po śmierci męża ogromnym majątkiem, jako opiekunka małoletnich dzieci. Wychowana troskliwie pod okiem bogobojnej matki, najmłodsza z rodzeństwa, Anna Aloiza okazywała w dziecięcych latach chęć do powołania zakonnego. Nie tłumiła matka porywów młodocianego serca, lecz badała w dalszym rozwoju skłonności dziewczęcia. Zmieniło się usposobienie Anny Aloizy z latami, zatém, zgodnie z wolą matki, oddała rękę sławnemu hetmanowi Janowi Karolowi Chodkiewiczowi. Odbył się ślub przed samą chocimską wyprawą (1621). W 10 mcy po weselu, odebrała młoda pani wieść o śmierci męża. Przywdziawszy szaty wdowie, nie myślała już o powtórzeniu związków małżeńskich, lecz poświęciła żywot cały sprawom miłości bliźniego i religji. Objeżdżała często dziedziczne miasta i włości, przyczém zalecała najsurowiej starostom i podstarościm, aby nie krzywdzili w niczém poddanych, lecz przeciwnie, aby rozciągali nad nimi opiekę, nie dopuszczając żadnego nadużycia i bezprawia. Nawiedzała szpital urządzony w Ostrogu, opatrywała wszelkie potrzeby ubogich i wydawała lekarstwa z apteki, która pod jej wyłączonym była zarządem. Nadworny doktor obowiązany był do codziennego odwiedzania chorych. Dwór jej był świetnie urządzony, z przepychem prawie królewskim, ale pomimo nader znacznego pocztu dworzan, pań i panien dworskich, dostrzegano wszędzie porządek i surową przyzwoitość w obyczaju. Pani domu nie lubiła krotochwilnych rozmów i przypowiastek, które były niegdyś duszą każdej ochoczej zabawy. Skoro dostrzegła, że rozmowa przybiera zbyt rubaszną barwę, zwracała uwagę obecnych do innego poważniejszego przedmiotu, lub strofowała krotochwilnych gawędziarzy, bez względu na godność, lub powołanie osoby. Ogromne dochody majątku obracała na czyny miłosierdzia, chorych nawiedziała i niejednokrotnie sama pielęgnowała. W wielki czwartek umywała nogi ubogim i całowała. Sama prowadziła żywot umartwiony, biczowała się i nosiła włosienicę. Szerzenie się wiary z wielką popierała usilnością. Ludność miasta Ostroga składała się z mieszkańców różnych wyznań, między innymi z żydów, tatarów i muzułmanów. Ch. otworzyła w swym zamku obszerną szkołę, w celu nawracania i wychowywania dzieci żydowskich, tatarskich, muzułmańskich. Zebrała tu znaczną ilość dzieci płci obojga, które, oprócz ćwiczeń naukowych i religijnych, miały wyznaczone odpowiednie ręczne roboty. Dziewczęta przędły, szyły i haftowały. Starsze uczyły młodszych i czytały im żywoty świętych, inne nawiedzały chorych i im usługiwały. Niezamożnych domów dziewice, wchodzące w skład jej dworu, dopomagały pani w licznych zatrudnieniach, mianowicie w sprawie wychowania. Hetmanowa wyznaczała znaczne fundusze na wyposażanie wychowanic, wstępujących w małżeńskie związki. Miłosierna, jak prawdziwa chrześcjanka, nawet względem winowajców, wstawiała się za więźniami i wykupywała skaza-

nych na śmierć, wynagradzając hojnie krzywdy poszkodowanym. W czasie rozruchów ludowych w Ostrogu, ułaskawiła skazanych na śmierć i zupełną udarowała wolnością. Roku 1624 fundowała kolegjum jezuickie w Ostrogu, a r. 1653 w Jarosławiu. W epoce wojny kozackiej, w ostatnich latach życia zmuszona była opuścić dwór swój w Ostrogu i majętności, któremi zarządzała długo, z prawdziwie macierzyńską troskliwością. Przebywała w Wielkopolsce, gdy dowiedziała się o dokonanych bezprawiach w jej majątkach, mianowicie w Ostrogu. Um. w Racacie 27 Stycznia 1654 r. Źródło do życiorysu tej matrony mamy przeważnie w rzadkiém dziś nader dziele: „Życie ku podziwieniu chwalebne j. o. ks. Ostrogskiej Anny Aloizy Chodkiewiczowej, wojewodziny krakowskiej, hetmanowej W. X. L. od kollegjum Societatis Jesu jarosławskiego, od niejże po ostrogskiém kollegjum w Polu u Najśw. Panny fundowanego, na wzór wysokiej cnoty wydane r. p. 1698," w Krakowie, w drukarni M. Schedla, 8-vo str. 120. *W. Ch.*

Chodykiewicz Klemens, ur. we Lwowie 21 Marca 1715 r., dominikanin prowincji ruskiej; teologji uczył się w Rzymie 1746—49 r.; profesor we lwowskim konwencie św. Magdaleny, historjograf (chronologus) zakonu swego. Urząd przeora sprawował w kilku klasztorach swego zakonu. † 20 Październ. 1797 r. Pisma jego są: *Sol Angelicae intelligentiae* (Leopoli 1744), panegiryk na cześć św. Tomasza z Akw., napisany jeszcze wtedy, gdy Ch. pozostawał na studjach we Lwowie. *Monarchini nieba y ziemi, kazanie* (Lwów 1746). *Trias dissertationum: De 7 Diaconis, deque epistolis ad Corinthios et martyrio s. Clementis Pont. Max*, Romae 1749; był wtedy Ch. na ukończeniu studjów swych w Rzymie. Wracając ztamtąd, w t. r. wydał bezimiennie żywot św. Jacka po włosku: *Vita di s. Giacinto, tratta da Severino, Ribadeneyra, Castillo, Montalcino, Bzovio... ed altri* (Venezia 1749). *Złota brama heroicznemi dziełami jaśnie otwierona, jasnemi cnotami y świętą gorliwością j. w. familii Ogińskich zapalona, ukoronowanej św. Katarzynie de Ricciis trzec. zak. św. Domin. wysławiona, kazaniem y życiem, przez X. K. Ch.* (Lwów 1752). *Relatio coronationis Thaumaturgae Imaginis Deiparae Virg. M. in eccl. SS. Corporis Chr. et SS. Petri et Pauli, Fratrum Praed. prov. Russ. Leopoli adservatae*, 1752. *Troista ofiara w prymicyach św. Franciszka Seraf., we Mszy św. Andrzeja Awellina y w profesyi św. Stanisława Kost. wyrażona* (Lwów 1753). *Złoty wiek troistego czasu Trójcę Boską przybyszowemi latami św. Bazylego od przestępnego czwartego wieku broniący* (Lwów 1754), traktat o Trójcy śś.; *Gloria... Martyris Clementis Rom. Pont. I* (Leop. 1757); w tém dziele Ch. prowadzi polemikę przeciw tym, którzy dzieje św. Klemensa Rz. podawali w wątpliwość; podaje żywot jego (r. 1—3), dowodzi autentyczności jego *Listów* (r. 4), jego męczeństwa (r. 5 i 6), prawdziwości cudów po śmierci (r. 7), autentyczności relikwji w Pescara (*insula Piscariensis* w prowincji Chieti w Abruzzach; r. 8—13); wreszcie wylicza śś. i bbł., którzy imię Klemensa nosili; w przedmowie nadmienia, że odnosił się do benedyktynów na Monte-Cassino o żywot św. Klemensa, przez Hezychjusza z Saloniki, i cuda, przez św. Efrema, pisane; lecz źródeł tych nie otrzymał. *Trzy własności duchowne św. Józefa* (Warsz. 1763); *Troista chwała osób boskich kazaniem ogłoszona* (Lwów 1767); *Dissertationes historico-criticae de utroque archieppatu metropolitano Kijoviensi et Haliciensi, uti olim distincto, necnon de eppatu Leopoliensi ritus graeco-uniti,..*

certioribus documentis illustratae (1776 f.); *De rebus gestis in provincia Russiae ordinis praedicator.* Commentarius *libris II digestus... diversarum antiquitatum monumentis et observationibus illustratus* (Berdyczów 1780 f.). Ostatnie to dzieło, nader ważny pomnik do historji dominikanów na Rusi, jest tylko 1 częścią pracy Chodykiewicza; druga, pozostała w rękopiśmie, była w zbiorze Konstantego Swidzińskiego. Ob. *Jocher*, Obraz bibljograficzno historyczny; *Barącz*, Rys dziejów zakonu dominikańskiego, II 129—138. *X. W. K.*

Chodynicki Ignacy, karmelita lwowski, ur. 1786, † 1847 r. Napisał: *Dzieje historyczno-polityczne Europy i innych części świata na początku XIX w.*, Lwów 1817—20, 6 t.; *Historja miasta Lwowa*, ib. 1828; *Dykcjonarz uczonych Polaków*, ib. 1833 i 34, 3 t., dzieło to zawiera około 360 bjografji znakomitszych autorów polskich; *Wiadomość historyczna o fundacjach klasztorów zakonu karmelitańskiego niegdyś w Polsce i Litwie*, ib. 1846 (nie 1849).

Chodyński. 1. Adam Antoni, patron trybunału w Kaliszu, ur. w temże mieście 16 Grud. 1832 r. Wydał: 1) *Żywot błogosławionego Rafała z Proszowic* (Łęczyca 1861 w dr. Kuchcińskiego). „Encyklopedja ogólna“ wydawana przez Redakcję „Wędrowca“, błędnie twierdzi (t. III p. 475), że do wypracowania tego żywotu i innego dzieła (Historji literatury) brat był mu pomocnym. 2) *Stefan Damalewicz, historyk, przełożony kanoników lateraneńskich w Kaliszu* (Poznań 1872 dr. N. Kamieńskiego, str. V i 127). Obecnie tegoż autora są w druku: 3) *Dzieje kościoła św. Mikołaja i kanoników regularnych lateraneńskich w Kaliszu* i 4) *Kościół i klasztor kks. reformatów w Kaliszu.*—**2.** Stanisław, profesor, i **3.** Zeno, dyrektor semin. włocławskiego, bracia poprzedniego, bliźniacy, ur. 4 Listop. 1836 w Kaliszu, zkąd po ukończeniu szkół wstąpili do seminarjum w Włocławku 1855, a 1859 do akademji duchownej warszawskiej. R. 1863 zostali wikarjuszami w Sieradzu, r. 1866 powołani na profesorów do seminarjum włocławsk. *Zeno*, oprócz artt. pomieszczanych w Przegląd. Kat., wydał z archiwów kapituły włocł. synod gniezn. odbyty za St. Karnkowskiego 1583, i ustawy drugiego synodu tej djec. za J. Uchańskiego odbytego, dotąd nie drukowane: *Synodus archidioecesana gnesnensis, praesidente Stanislao Karnkowski archieppo gnesn. et primate regni Poloniae, Lovicii anno Dni 1583 celebrata, necnon Articuli alterius synodi eiusdem dioecesis sub Jacobo Uchański archieppo habitae* (Vars. 1872 in-8 str. 68). Zajmuje się, przy współpracownictwie brata S., wydawnictwem bardzo ważnych dla dziejów i prawa naszego Kościoła konstytucji synodalnych polskich: *Decretales Summorum Pontificum pro regno Poloniae et Constitutiones synodorum provincialium et dioecesanorum regni ejusdem ad summam collectae, cum annotationibus, declarationibus, admonitionibus et additionibus ex historia, jure ecclesiastico universali et jure civili regni*, in-4. Tom I tego zbioru wyszedł w Poznaniu 1869 r., następne zamierza wydawca drukować w Warsz. Napis na I tomie: *curantibus plerisque sacerdotibus posnaniensibus*, znaczy tych kapłanów poznańskich udział materjalny, nie zaś naukowy, w tém wydawnictwie.

Chojecki Jan Kanty, jezuita, ur. 1686, był mężem darami niepospolitemi znaczny. Uczył filozofji 8 lat; był przełożonym w Krzemieńcu; um. w Lublinie 1756 r. Wydał: *Theses asceticae ad mentem S. P. n. Ignatii in sacris exercitiis propositae*, Lublin 1756 str. 460.

Chojeński Jan, herbu Abdank, ur. 1487; po ukończeniu akademji krak. został doktorem obojga prawa. Kanonik krakowski i kielecki, sekretarz królewski, archidjakon krak. już 1523 r. Na synodzie łęczyckim wyznaczony r. 1523 do spisania statutów, razem z Jerzym Myszkowskim, kanclerzem arcybiskupim. Wiele pracował przy Janie Łaskim, arcybiskupie gniezn., nad wydaniem *Statuta provinciae gnesnensis.* Jest także list jego, drukowany przy synodzie piotrkowskim prowincjonalnym, odbytym za tegoż prymasa. Jako sekretarz koronny r. 1530 brał Ch. udział w układach poznańskich, mających na celu pogodzenie cesarza Ferdynanda z Janem Zapolskim, co do pretensji o koronę węgierską. R. 1531 został biskupem przemyskim, r. 1535 płockim. Po Tomickim (ob.) wziął Ch. podkanclerstwo, a r. 1537 kanclerstwo i t. r. biskupstwo krakowskie. Um. w Piotrkowie 11 Marca 1538 r., w czasie sejmu. Ch. był uczonym, należał do celniejszych mówców swego czasu, kładziono go pod tym względem obok Szydłowieckiego i Tomickiego. Opiekował się młodzieżą zdolną i garnącą się do nauk; wdzięczni za to uczeni, zasypywali go dedykacjami dzieł swoich. *Kromer* (ks. V p. 136) o nim pisze: „Mąż to był znamienity, przedziwnego dowcipu, wysokiego umysłu, rady wielkiej. W prawa nauce biegłości niepospolitej, a w rzeczach czynieniu dzielności rzadkiej. W całém pożyciu skromny i wyborny, czasu zaawca wielki, stateczności i wolności przy obstawaniu w obronie prawdy nadzwyczajnej i wielkiej; dla których cnót cierniem w oku, potężnym niektórym i niespokojnym osobom, za złém udaniem i obmówiskiem od onychże, nie był ludziom miły, tak jak tego był wart." Cf. *Padniewski*, Elogia illustrorum virorum suae aetatis; *Starowolski*, De claris oratoribus Sarmatiae; *Zacharjaszewicz*, Żywoty bisk. przemyskich; *Pawłowski*, Premislia S. p. 225.

Chokier Jan Ernest *de Surlet*, ur. w Liège 1571, był tamże kanonikiem, oficjałem, um. 1650 r. Napisał: *De permutatione beneficiorum*, in f. Romae 1700; *Commentaria in regulas cancellariae Alphonsi Soto*, Liège 1658; *Scholia in preces primarias imperatoris*, 1621; *Vindiciae libertatis ecclesiasticae*, 1630; *Thesaurus casuum reservatorum.* Napisał nadto kilka dzieł kontrowersyjnych i filologicznych. Człowiek pobożny i miłosierny, założył w Liège szpital dla chorych nieuleczonych, dom dla pokutnic, klasztor i kościół dla minimów.

Chołoniewski Stanisław, ksiądz, ur. 1791, um. 21 Sierp. 1846 r. Należy do rzędu lepszych pisarzy ostatniego okresu. Napisał: 1) *Sen w Podhorcach* (w *Atheneum* 1842, osobno, Wilno 1847); 2) *Odpowiedzi na 2 pytania: Co znaczy słowo* Postęp ludzkości *w duchu nauki Chrystusowej? Jak zabezpieczyć sobie zbawienie w stanie małżeńskim?* etc., Wilno 1847; 3) *Artykuł nadesłany*, *Obraz z galerji życia mojego*, Lipsk 1846. Przełożył także z niem. Em. Veit'a: *Narzędzia Męki Chrystusowej* (1841 Wilno) i *Słowa nieprzyjaciół Chrystusa* (Wilno 1843). Pozostałe po nim rękopismy wydano w Lipsku 1851 r. w 2 t. p. n. *Pisma pośmiertne;* przedruk tamże 1858 i 1862.

Chomentowski Jan, polak, jezuita, ur. 1597, do zakonu wstąpił 1618 r.; wykładał nauki matematyczne i język hebr., w końcu był rektorem kollegjum w Lublinie; tamże † 18 Stycz. 1641 r. Przełożył z łac. ascetyczne dziełka Drexeljusza: *Obraz wieczności, albo uważania o wieczności*, Kraków 1626; *Droga do wieczności*, Krak. 1632; *Oko wieczności, albo sposób prostowania intenciey*, ib. 1638; *Rok wieczności*, ib. eod. a.; *Wie-*

cznosć piekielna, albo o ogniu, więzieniu i mękach, które cierpią ludzie potępieni, ib. 1640; i Stanisława Fenickiego (Phoenicius): *Pętko P. Mariey, albo sposób oddawania się Bl. P. Maryi za sługę*, Lublin 1632. W tém ostatniém są niektóre piękne wiersze Ch. *X. W. K.*

Chór (z greckiego χορός, orszak ludzi tańcujących i śpiewających), w liturgice oznacza, przed innemi, miejsce podwyższone, przed lub za wielkim ołtarzem (ob. Prezbyterjum), w ogóle dla kleru, a w szczególności dla śpiewaków; w klasztorach zaś panieńskich taki chór urządzony bywa z boku, przed wielkim ołtarzem. Przy celebrze biskupiej, podług *Caerem. Ep.* (l. I c. XVIII n. 7), asysta stanowi chór pierwszy, kanonicy w stallach drugi, kapłani i klerycy trzeci, magistrat i szlachta, jeśli gdzie przypuszczana, czwarty; klerycy znowu dzielą się na dwie strony, *chórami* zwane. Galerja, wzniesiona nad wejściem do kościoła lub z boku, gdzie się ustawiają organy, także się chórem zowie. Podobnież śpiewacy i muzykanci dzielą się na chóry (ob. Śpiew kościelny). Być obowiązanym do chóru, znaczy mieć obowiązek odmawiania pacierzy kanonicznych, razem z innymi w chórze, jak tego wymaga prawo w katedrach, kolegjatach i w większej części kościołów klasztornych. Wyraz też ten chór wskazuje na historyczny początek i na właściwy charakter *Officii divini*, że mianowicie były to w pierwszych wiekach i w całym Kościele (Cf. *Thomassin*, Vet. et nova eccl. discipl. p. 1 l. II c. 71—78) uroczyste i publiczne modły całego duchowieństwa, na których, odpowiednio do możności, znajdowali się i świeccy wierni. Właściwy zaś charakter tych modłów nazwą chór o tyle się wyraża, że brewjarz w ogóle ma pewną dramatyczną formę, że w całym swoim układzie, w całej swej organicznej budowie, modły brewjarzowe stanowią całość wieloczęściową (z antyfonami, responsorjami i t. d.). Dla należytego odprawiania chóru (ad supplendam negligentiam canonicorum), przy każdej katedrze i kolegjacie znajdowały się, prócz kanonji, oddzielne jeszcze dla księży małe prebendy. Kanoników, chór zaniedbujących, prawo karze odjęciem części dochodu beneficjalnego. „Distributiones accipiant, qui statis horis interfuerint, reliqui careant his, exclusa quavis collusione aut remissione" (Trid. sess. 24 c. 12). Od chóru uwalniają, bez pozbawienia dystrybucji, posługa parafjalna, posługi oddawane biskupowi w czasie wizyty kanonicznej, obecność na soborze powszechnym, wydalenie się w interesie kościoła, choroba, osłabienie starości, wyjazd dla złożenia egzaminu (ale nie dla nauki). Dla uczestniczenia w dystrybucjach, kanonik powinien w ubiorze chórowym, w właściwym czasie swoje miejsce zająć i rzeczywiście modlić się i śpiewać. Do należytego wyuczenia się śpiewu gregorjańskiego biskup może zmusić kanonika, odjęciem mu dochodu (Congr. C. Trid. 6 Maii 1628). Dystrybucje przepadłe, z powodu nie zachowania przepisów chórowych, rozdzielają się pomiędzy pozostałych kanoników. Biskup, za zgodą kapituły, stanowi *mistrza chóru* (magister chori), czyli mistrza ceremonji (zwanego także *primicerius*). Na ołtarzu do każdej *hory* przynajmniej dwie świece palić się powinny. O ceremonjach w chórze, podczas pacierzy kapłańskich, ob. *Herdt*, S. Liturg. praxis II n. 375.. Różne kościoły i zakony mają jeszcze swoje zwyczaje. Tak np. kameduli, w chórze tak wolno odmawiają pacierze, że około 7 godzin na to używają. Jezuici wolni są od chóru; misjonarze odmawiają w chórze tylko officium parvum. Chórowe odmawianie brewjarza jest najdoskonalszą jego formą, ponieważ we wspólnej modlitwie szczegól-

na leży siła. Chór daje też ludowi żywsze pojęcie o istocie kapłaństwa, odpowiednio do znanych słów Pisma św.: *Plorabunt sacerdotes inter vestibulum et altare*. Jak się zachować w chórze, t. j. w prezbyterjum w czasie Mszy św. prywatnej czy solennej, wskazuje rubryka Mszału tyt. XVII n. 2, 5 i 7. *De incensatione chori* obacz *Caerem. Ep.* l. I c. 23. Wedle dekretu SRC. (22 Lip. 1848), okrom biskupa, zawsze się zaczyna kadzić od strony, po której siedzi hebdomadarius; kanonicy katedralni i kolegjaccy, toż kapłani w aparatach, kadzą się podwójnym rzutem trybularza, inni pojedyńczym, a młodszy kler bez przerwy. Ob. *Herdt* op. c. t. I n. 323. Inne w tej materji kwestje ob. w *Gardellinim* (Index, ed. III p. 244).

Chorał, śpiew kościelny, melodja tego śpiewu, śpiew gregorjański; pieśni, szczególniej religijnej treści, chórem śpiewane, dla rozróżnienia od *figurału*. Ob. Śpiew kościelny. *Choralem* nazywa się także księga, zawierająca w sobie zbiór melodji chóralnych, używanych w kościele. *Chorał Lutra*, t. j. pieśni nabożne, czyli śpiew zaprowadzony w protestanckich zborach przez Lutra. *X. S. J.*

Choraules, χοραύλης, flecista chórowy u greków; że zaś głos dźwięczny i melodyjny nazywają przenośnie głosem fletowym, ztąd wyraz *choraules* oznaczał chłopca chórowego. Od dawnych bardzo czasów przy katedrach i kolegjatach były szkoły śpiewu, w których chłopcy uczyli się śpiewać, pobierając przytém i inne nauki w szkole katedralnej lub klasztornej. Nauką śpiewu kierował *dyrektor chóru* (episcopus chori, chori regens, choralium magister). ob. Kantor. Inne nauki wykładał *scholastyk* (ob.). Sala, w której młodzież uczyła się śpiewu, nazywała się a u l a c h o r i. W kościołach klasztornych *aula chori* nazywa się chór po za wielkim ołtarzem, gdzie zakonnicy odśpiewują *officium*.

Chorągiew, po łacinie *vexillum*. U dawnych Rzymian był to znak wojenny, składający się z kwadratowej sztuki bławatu, przytwierdzonej jedną stroną do drążka, a potém w poprzek zawieszonej ruchomie na włóczni, tworzył z nią razem oprawę drewnianą w kształcie naszego krzyża. Konstantyn W. kładąc krzyż na chorągwiach wojennych, dał prawdopodobnie pomysł użycia do okazałości kościelnych chorągwi, w których się właśnie kształt onych rzymskich do dziś dnia przechował, z tą jedynie zmianą, że drzewiec się ich kończy nie grotem, lecz krzyżem mniejszym. Używane są jeszcze u nas, lubo mniej właściwie, chorągwie proporcami zwane, przytwierdzone jednym ze czterech boków do drzewca; początek ich także wojenny, za czasów Leona cesarza około r. 820 po Chr. Jeżeliby sztuka materji była trójkątna, „militari seu triangulari forma", powiada Rytuał, takich w kościele używać nie wolno, jako i dzisiaj całkiem wojennych. Pierwszego i drugiego kształtu chorągwie w Polsce, szczególniej na procesjach kościelnych, były i są w wielkiém upodobaniu, choć Rytuał rzymski mówi o jednej tylko, i to „ubi fuerit consuetudo"; nasze jednak Agendy przypuszczają ich więcej „cum vexillis"; to też nasze kościoły najczęściej mają ich wiele. Jest to naleciałość jeszcze średniowieczna, kiedy nietylko różne oddziały wojska, nietylko Kościół, ale cesarze, królowie i przedniejsi ich hołdownicy, rady, miasta, cechy rzemieślnicze, akademje, bractwa i w ogóle wszelkie korporacje własnych używały chorągwi, niejako na znak pewnej udzielności i władztwa. Podziśdzień gdy panujący w dworcu, chorągiew powiewa na dachu, ztąd też zapewne odwieczny obyczaj w rocznicę poświęcenia kościoła wywieszać chorągiew

albo proporzec na wieży. Bywały na nich odmalowane albo wyszyte godła, cyfry, a potém herby i t. p., dzisiaj dwustronnie obrazy, krzyże, albo monogramy, a na cechowych święci patronowie i godła. Barwy bywały i bywają różnej: tego się tylko przestrzega, ażeby na procesjach z Najświęt. Sakramentem nie noszono chorągwi czarnych. S. R. C. (d. 10 Czerw. 1690) przestrzega także, ażeby niosący chorągiew laik szedł z odkrytą głową i nie między klerem, lecz między świeckimi. Noszą je zwyczajnie mężczyzni, przez nadużycie tylko i nowość gdzieniegdzie niby w pomocy panny. Na Litwie w niektórych miejscach jest zwyczaj dość przykry, wstrząsania co kilka kroków chorągwiami i pobrzękiwania kamykami, w gałce pod zakończeniem umieszczonemi, niby na znak trjumfu. Znaczenie symboliczne chorągwi, widocznie z ich początku się pokazuje. Życie tuteczne chrześcjanina jest bojowaniem ustawiczném. Chrystus zmartwychwstający, Baranek apokaliptyczny, przedstawiane nam bywają z chorągiewkami, przypominającemi, że Chrystus zwycięzca śmierci i piekła, a chrześcijanin żołnierz chrystusowy, pod jego znakiem walczący.—Formy poświęcania chorągwi kościelnych w Rytuale zatwierdzonej nie masz, ale jest w Pontyfikale forma benedykcji sztandarów wojennych, pod tytułem: *De benedictione et traditione vexilli bellici.* Grzegorz III, Papież, 731 r. poświęconą przez siebie chorągiew posłał królowi Francji. Zdaje się, że to był pierwszy przykład przesyłania panującym takich chorągwi. Otrzymywali ją królowie Francji, jako patrycjusze rzymscy i obrońcy Kościoła. O chorągwiach cechowych i brackich, ob. art. *Godła, chorągwie i patronowie...* w Przeglądzie Katolickim z r. 1871 p. 278. O chorągwi Konstantyna Wielk. ob. Labarum. Cf. *Weinrich*, De vexillis et vexilliferis, Erfurti 1710. *X. S. J.*

Chorepiscopi (od grec. *χορα—prowincja, wieś*). Chociaż urząd chorepiskopów dziś nie istnieje i w praktyce nie ma znaczenia, lecz wiadomość o naturze tego urzędu tém jest potrzebniejsza, że usiłujący dowieść tożsamości biskupstwa i kapłaństwa w pierwiastkowym Kościele, powołują się na chorepiskopów, jako na dowód niezbity. Tymczasém widzimy na wschodzie chorepiskpów, jako biskupów prawdziwych (*Phillips*, Kirchenrecht 2,95). Znajdowali się tam oni, jako pomocnicy biskupów djecezjalnych, pełniący w odległych częściach djecezji obowiązki biskupie, z pewném oznaczeniem (np. że nie mogli wyższych święceń udzielać bez szczegółowego na to pozwolenia biskupa djecezjalnego). Prawodawcze względem chorepiskopów rozporządzenia wydały najprzód synody: neocezarejski r. 314 (can. 13) i antjocheński r. 322 (can. 10). Sobór nicejski, którego akta czternastu chorepiskopów podpisało, czyni o nich wzmiankę (can. 4), gdy wymaga, aby biskupi, opuszczający sektę nowacjanów i powracający na łono Kościoła, oddali djecezje swe w ręce biskupów katolickich, a sami nadal pełnili obowiązki chorepiskopów. Przeczący charakteru biskupiego chorepiskopom, zarzucali, że ich istnienie w tym charakterze nie da się pogodzić z przepisami kanonicznemi, wymagającemi, aby w każdej djecezji był tylko jeden biskup (Sob. nicej. can. 8); aby przy poświęceniu biskupa było zawsze najmniej trzech biskupów z prowincji, i aby żaden biskup stolicy swej nie zakładał w małej miejscowości, a tém samem, aby na wsi nie mieszkał (syn. laodic. can. 57). Lecz, 1. ponieważ chorepiskopi byli podwładnymi i całkowicie ulegali biskupowi miasta czyli djecezjalnemu, przeto zasada jedności, dla której sobór nicejski, mając na względzie no-

wacjanów, zastrzega, aby w djecezji był tylko jeden biskup, w niczém nie była nadwerężoną, chociaż biskupi mieli pomocników w chorepiskopach. 2. Obecność wielu, a przynajmniej trzech biskupów przy konsekracji biskupa djecezjalnego była wymaganą, gdyż była to sprawa wielkiej wagi, obchodząca całą prowincję; ale ustanowienie chorepiskopa, jako sprawa djecezjalna, obchodziła tylko tego samego biskupa, który sobie w nim pomocnika dobierał, dla tego wpływ i obecność biskupów współprowincjalnych nie były tu konieczne. 3. Co do dyspozycji synodu laodycejskiego, nastąpiła ona wtedy, gdy urząd chorepiskopów stał się niepotrzebnym i ustawać zaczął: synod znosić go wyraźnie nie chciał, ale przyspieszył tą dyspozycją jego upadek na wschodzie; jakoż odtąd byli tam coraz rzadsi chorepiskopi, a nareszcie zupełnie zniknęli. Na zachodzie urząd chorepiskopów nierównie mniej był znany i pierwszy jego przykład znajdujemy w królestwie Franków, w połowie V w. W VIII w. wielu tamtejszych biskupów nadużycie z tego urzędu robiło. Wyświęcali sobie chorepiskopa, niby wikarjusza, przy kościele katedralnym rezydującego, a sami zwalniali się od swych obowiązków. Że chorepiskopów nie trzech biskupów konsekrowało, ale tylko jeden, a nie rozumiano nieraz znaczenia tego urzędu, przeto wnoszono niekiedy, jak to widzimy z wielu fałszywych kapitularzów i dekretałów, że nie byli oni prawdziwymi biskupami. Rabanus Maurus broni jednak ich biskupiego charakteru w piśmie: *Opusc. si liceat chorepiscopis presbyteros et diaconos ordinare cum consensu episcopi sui.* Również Papież Mikołaj I w liście do Rudolfa z Bourges, patrjarchy akwitańskiego, stanowczo oświadcza, że są prawdziwymi biskupami. O wiele później jeszcze spotykamy się z chorepiskopami, ale zmniejszenie obszaru djecezji, rozwinięcie urzędu dziekanów wiejskich i archidjakonów sprawiło, że powoli i na zachodzie zniknęła instytucja chorepiskopów.—W drugiém jeszcze znaczeniu chorepiskopem *(episcopus chori)* zwano w niektórych miejscach kanonika kantora, który, oprócz innych obowiązków, winien był w chórze kierować śpiewem duchowieństwa. W Trewirze miało kiedyś tytuł chorepiskopa pięciu kanoników. W Moguncji na takiego chorepiskopa wybierany był wikarjusz, na drugich nieszporach w dzień świętego Szczepana. *(Phillips).* *X. A. S.*

Chorzy, od pierwiastków chrześcjaństwa doznawali szczególniejszej p i e c z y wiernych. U pogan pielęgnowano ich dopóty tylko, póki była nadzieja uleczenia, lecz z jej utraceniem porzucano dalsze starania, a często okrutnie nawet przyspieszano chwilę ich skonu. Chrześcjanie zaś, ożywieni miłością bliźniego i zachętą Zbawiciela, mówiącego: „coście uczynili jednemu z tych braci mojej najmniejszych, mnieście uczynili" (Mt. 25. 40), wcale innej trzymali się reguły. Żywoty świętych i dzieje Kościoła wiele dostarczają dowodów wzniosłego ich poświęcenia się usłudze chorych. Biskupi nie szczędzili zachęty, podając czyny tego rodzaju za obowiązek religji. Św. Cyprjan w oddaleniu od swojej trzody, pisze z ukrycia do kapłanów i djakonów kartagińskiego kościoła, aby mieli staranie o chorych, a to nietylko o swoich, lecz i o poganach (*Epist. 36*); następnie znowu upomina, aby im w ostatniej godzinie nieśli pomoc do szczęśliwego skonania (*Epist. 54*). Św. Grzegorz nazjanz., obok obowiązku chrześcjańskiego wspierania ubogich, kładzie drugi, jako równie zasługujący przed Bogiem, pielęgnowania i opatrywania chorych (*Orat. 27 de pauper. amore*). Inni starzy pisarze niemniej szczegółowe zostawili świadectwa, wskazujące,

jak Kościół pojmował usługę chorym czynioną i jak ją mocno dziatkom swoim zalecał. Nic więc dziwnego, gdy obok żywej wiary i tak gorącej zachęty, chrześcjanie brali do własnych domów schorzałych spółbliźnich, których poganie mieli zwyczaj na rynki i ulice wynosić, porzucając na łaskę przechodniów. U siebie, pod własnym dachem i wpośród domowego ogniska, pielęgnowali ich i otaczali najczulszą troskliwością, ciesząc się, jakby samego Chrystusa w dom swój dostali. Tu się dopiero rozumieć dają oba te zdania: Res sacra miser! i owo: Pauper venit, Christus venit! Św. Galjan męcz., lubo rzymski patrycjusz i konsul, własną jednak osobą służył chorym, podając im pokarm i lekarstwa. Św. Teodotus męcz. dom swój na szpital ubogich zamienił i tam służył schorzałym. Niejaki Jan, uczeń św. Amona, lat 12 pielęgnował chorego, bardzo niecierpliwego, i ani razu nie okazał mu za to przykrego oblicza. Gdy zaś zaraza nawiedziła okolicę, chrześcjanie, jak mrówki, dniem i nocą uwijali się skrzętnie, niosąc posługę zapowietrzonym, a to bez względu na religję i pochodzenie. Śmierć w tym razie, jako pochodząca z poświęcenia i miłości, według upomnień św. Cyprjana równała się męczeńskiej zasłudze, tyle cenionej i upragnionej przez tych bohaterów wiary. Tak niezwykłe i powszechne czyny poświęcenia skłaniały często pogan do przyjęcia chrześcjanizmu. Domyślali się bowiem, że religja, która wlewa tyle odwagi, musi być boską jedynie. Kościół wtedy kierował pieczą nad chorymi przez biskupów, którzy, jako duchowni pasterze trzody, czuwać nad jej potrzebami obowiązani byli. Gdy ci, dla licznych swoich zajęć, nie mogli częstokroć sami osobiście czuwać nad chorymi, dozór ten polecali djakonom, którzy pod ich nadzorem spełniali wszelkie uczynki miłosierdzia i litości. Po ustaniu prześladowań, gdy liczba wiernych wzrosła, a z nią i liczba kapłanów, najbliższych wyręczycieli biskupa, im się obowiązek ten dostał w udziale. Z tego to powodu późniejsze wszystkie synody, pieczę i nawiedzanie chorych policzyły między główne obowiązki plebanów, a biskupi dawali im potrzebne ku temu instrukcje, jakie np. znajdujemy w traktacie św. Augustyna *De visitatione infirmorum* (libri 2). Na publicznych nabożeństwach polecano chorych modłom wiernych, zbierano często i składki na ich potrzeby, lub takowe zaspakajano z dochodów kościelnych. Najwięcej jednak zamożne wdowy brały ubogich chorych do swoich domów, i opatrywały; czynili to także inni bogatsi, uważając sobie miłosierdzie takie za wielką przed Bogiem zasługę. Z nastaniem pokoju dla chrześcjan i do pielęgnowania chorych przeznaczono na wschodzie niższych stopni kleryków, i zwano ich parabolani. Ci byli pod opieką Kościoła i rządu, stanowili bractwo, podzielone na dwie klasy, z których jedna ubogim, druga po domach bogatym służyła. Na zachodzie *copiatae* mieli ten sam wydział. Gdy później bractwa te upadły, nie ustała przecież piecza Kościoła o chorych, ani wygasł stary duch miłości. Zawiązały się wkrótce stowarzyszenia zakonne, różnych nazwisk i reguł, które dotąd świadczą o miłosierdziu, gorąco zawsze popieraném przez prawdziwy Chrystusowy Kościół.— Ponieważ idea pasterstwa, jaką Kościół spełnia nad duszami wiernych, obejmuje także obowiązek pieczy nad chorymi, więc też dziś jeszcze poleca on sługom swoim, kapłanom—pasterzom, aby schorzałych i umierających szczególną otaczali troskliwością. Pobudki, jakie im stawia, są następujące: obowiązek to jeden z najważniejszych, Bogu najmilszych, bliźniemu najpożyteczniejszych; obowiązek oparty na przykładzie samego Chrystusa,

który nawiedzał, pocieszał i cudownie uzdrawiał chorych; na czynach i słowach Apostołów; na nauce Starego i Nowego Testamentu; jak niemniej na przepisach i odwiecznej praktyce Kościoła (*Trid.* sess. 23 c. 1 de ref.; *Rituale Rom.* de visit. et cura inf.). Wypływa on z natury powołania pasterza, obowiązanego wszystkim, a tém bardziej w niebezpieczeństwie będącym, jak właśnie są chorzy, mogący życie i zbawienie razem utracić. Tu szerokie otwiera się pole gorliwości pasterskiej i obfitych zasług, bo Zbawiciel poświęcenie to nagradza, jakby jemu samemu było uczynione (Mt. 25, 36). Tu pasterz ma sposobność zjednania sobie serc i zaskarbienia przychylności parafjan, pozyskania ich zaufania i szacunku, oświecenia i pocieszenia chorego, oraz zaopatrzenia go św. sakramentami na drogę wieczności. Jeśli Bóg dopominać się będzie rachunku z dusz, pieczy pasterza powierzonych, które on do nieba przesłać powinien, i jeśli myśl ta ustawicznie do gorliwości pobudzać go winna, to bezwątpienia szczególniej i najwięcej w chwili krytycznej dla człowieka, kiedy ma świat ten opuścić, a przejść do wieczności. Wszakże urząd i nauka kapłańska do zbawienia dusz ludzkich głównie działalność swoją kierują. W chorobie, zwłaszcza otwierającej wrota śmierci, potrzebuje chrześcjanin najwięcej troskliwości i opieki duchownej. Nie jeden przy zdrowiu będąc, lekceważy prawdy wiary i zaniedbuje obowiązki religijne, ale w chorobie, zbliżającej do grobu, patrzy na niedaleki koniec swojego życia, i gdy wszelka już ziemska opuściła go ułuda, jaśniej spogląda w przyszłość. Wtedy to dopiero pojmować zaczyna cel swego istnienia, oraz ważność i potrzebę środków, jakie Kościół do zbawienia dusz ludzkich podaje. Dni więc choroby, a szczególnie ostatnie momenty niezmiernie są ważne i stanowcze dla każdego człowieka. Teraz lub nigdy dusza zbawioną będzie! Uroczystość tej chwili i poważne okoliczności sprawiają jeszcze, że słowo kapłańskie i łaska niebios daleko są przystępniejsze i silniej działają, niż kiedy indziej. Ztąd słusznie twierdzić można, iż w chorobie najobfitsze przedstawia się żniwo dla gorliwego dusz pasterza. Tak to pojmując Kościół, duchem Bożym rządzony, na samych pasterzów dusz, czyli proboszczów i plebanów, włożył obowiązek nawiedzania i zaopatrywania chorych. W obszerniejszej jednak parafji, lub gdzie są przeszkodzeni innemi ważnemi sprawami, mogą podstawić swych pomocników, dostatecznie usposobionych i znanych z gorliwości, którzyby imieniem pasterza powinności tej dopełniali: zawsze przecież pamiętać mają przełożeni parafji, że najwyższy kierunek w pieczy nad chorymi im jest szczególnie oddany. Pokazuje to i prawo Kościoła, surowo zabraniające zakonnikom wdawania się w ten ważny wydział pasterzowania. Zakonnicy mogą udzielać ostatnich sakramentów wtedy tylko, gdy mają pod swym zarządem parafję, lub są od proboszcza uproszeni i upoważnieni, także z miłości chrześcjańskiej, gdy właściwy proboszcz spełnić tego nie może, albo niesłusznie odmawia i nie chce. Zakonnik, pragnący jakiej osobie posługę tę wyświadczyć, ma otrzymać zezwolenie pasterza, według konstytucji *Superna*, wydanej przez Pap. Klemensa X d. 22 Maja 1670 r.—Do spełnienia tego ważnego obowiązku, według myśli i ustaw Kościoła, potrzebne są w pasterzu pewne przymioty i nauka. Ogólnie mówiąc, powinien on być sam głęboko uduchowionym i w życiu własném okazywać żywot Jezusa Chrystusa, którym ma natchnąć chorego. Nie pójdzie więc do chorych bez poprzedniego przygotowania swej duszy, przez modlitwę i wzniesienie wyżej swej

myśli, aby u łoża cierpiących umiał mówić z Boga, o Bogu i dla Boga. Istota bowiem i główne warunki czynności jego zależą na tém, aby w duszy chorego wyrobił lub umocnił świętość i pociągnął do Boga: sam przeto z Bogiem pierwej złączonym być winien, co otrzyma przez modlitwę, ufność i pokorę. Serce prawdziwego pasterza czuwa ustawicznie nad trzodą, a osoba jego gotową jest zawsze na jej usługi: dla tego synody djecezjalne zalecają plebanom ciągłą prawie obecność w parafji, czyli rezydencję. Kościół nadto, celem służenia zbawiennie chorym, te im zaleca wyrabiać w sobie przymioty: *a*) prawdziwą gorliwość o zbawienie dusz, która kapłana czyni równie chętnym do usługi bogaczom jak ubogim, a wszędzie bezinteresownym i ochoczym; *b*) wielką cierpliwość do znoszenia różnych usposobień, a często i dziwactw chorych, do słuchania ich skarg i narzekań, nieraz do znudzenia wielekroć przez nich powtarzanych; *c*) poświęcenie się chętne na usługę chorych, nie żałując pracy i starań, nie zważając na trudność drogi, przykrość pory i niedogodność czasu, na obrzydliwość choroby i nagłość wypadku; *d*) przytomność umysłu i roztropność; aby w tak rozlicznych i niespodzianych często wypadkach umieć sobie radzić, trafić na właściwe reguły i najstosowniejsze sposoby postępowania; chociaż bowiem człowiek znękany chorobą i obciążony cierpieniem, przystępny jest w ogóle na głos pociechy, jaki niesie religja, to jednak trafić się może nie jedna trudność, pochodząca bądź z usposobienia chorego, bądź z warunków samej jego choroby. A wyznać przychodzi, że znaleść tu właściwą drogę częstokroć nie bardzo i łatwo, mianowicie, gdy choroba trwa krótko i nie ma czasu do stracenia, lub namysłu. Jeśli znowu chory nie odpowiada staraniom pasterza, ileż potrzeba miłości i zręczności, ile wytrwałości i mądrości, a czasem i przebiegłości! *e*) Wymagana jest wreszcie wolność od wszelkiej obawy, czyli nie być zbytecznie do własnego zdrowia przywiązanym i za nadto trwożliwym; trjumfować nad przywiązaniem do życia ziemskiego i nad wstrętem, jaki sprawiać może mieszkanie chorego. Święty jego urząd pasterza wymaga zupełnego zaparcia siebie samego, a poświęcenia usłudze bliźnich i sprawie Boga. Niech więc zaufa Panu i zda się na jego wolę: ma on prawo sługi swoje równie obronić, jak wśród uczynków miłosiernych po zasługę wiekuistą powołać. Na bojaźń śmierci, mianowicie podczas grasującej zarazy, ks. Sajler (*Teol. Paster.* II 154) następujące kapłanom podaje pobudki: miłość, rozmyślanie, ostróżność, oswojenie się ze śmiercią i doświadczenie. 1) Miłość zbawienia duszy i rozradowania najlepszego pasterza Jezusa Chr., w którego ręce przez swoją posługę odda powierzoną sobie owieczkę. 2) Rozmyślanie religijne, mające za przedmiot te uwagi: *a*) i tobie niezadługo może przyjdzie doznać podobnego losu: cóżbyś powiedział, gdyby cię ksiądz, lekarz i nikt zgoła przez bojaźń zarazy odwiedzić nie chciał? *b*) dzieci mogą się lękać, ale mężowi poważnemu nie przystoi wcale bojaźń śmierci, gdzie idzie o spełnienie obowiązku koniecznego; *c*) Bóg, który jest źródłem życia, jest także jego Panem: on je dał, więc też odebrać może, gdy mu się spodoba, jeśli zaś na wzór boskiego mistrza oddasz duszę swoją za owce swoje, bądź pewien jego łaski; *d*) strach więcej zabija aniżeli choroba; *e*) kto wiernie spełnia swą powinność, szanowany jest od Boga i ludzi; ale kto dopuszcza umrzeć bez pomocy choremu bratu, dla uniknienia bojaźni śmierci, nie jest godzien zwać się uczniem Chrystusa, a mniej jeszcze jego sługą, bo więcej miłuje własne życie niż Jezusa

Chr. i jego owczarnię; *f)* niebezpieczeństwo śmierci w ogólności rzadko bywa tak wielkiém, jak je czyni bojaźń, bo przecież nie każdy umiera, kto ma styczność z chorym; *g)* nic piękniejszego jak umrzeć pracując nad zbawieniem ludzi, za których Jezus Chr. umarł: takim należy się męczeńska korona; *h)* kto umiera na służbie miłości, zasługuje na połączenie się z Najwyższą Miłością, którą jest Bóg sam. Te i tym podobne uwagi, wzięte pod rozmyślanie pobożne, umocnią przeciwko bojaźni. 3) Ostróżność, która nakazuje użyć środków pewnych w zarazie: te zaś zależą na tém, aby powietrze w mieszkaniu chorego odświeżyć, izbę wykadzić, nie zostawać w niej dłużej nad tyle, ile obowiązek wymaga, nie przyjmować powietrza do ust lub nozdrzów bezpośrednio, lecz przez chustkę, niekiedy wyjść dla odetchnienia świeższém powietrzem na zewnątrz, niepołykać śliny w izbie chorego i obrócić się tak przy słuchaniu spowiedzi, aby nie przyjmować wprost jego oddechu i wyziewów potu; wróciwszy do domu, zmienić bieliznę, obmyć twarz, usta i ręce octem i wodą świeżą, zaraz nie jeść lub nie pić, suknie i bieliznę odmienić; idąc do chorego nie być naczczo, można też zgryść parę ziarnek jałowcu, lub tatarskiego ziela, wziąść z sobą ocet siedmiu złodziejów. Ocet siedmiu złodziei (Rauberessig) tak się przygotowuje: do pół garnca octu winnego rzucić po garści ruty, szałwji, mięty, lawendy, piołunu i, w naczyniu mocno zamkniętém, przez dni cztery na operację ciepła wystawić, a potém do przecedzonej cieczy cztery łuty kamfory dodać. Tym płynem płóczą się usta i nakrapiają suknie. Nie spocić się w pośpiechu, za to z powrotem dobrze jest wzbudzić transpirację i t. d. 4) Oswojenie ze śmiercią następuje z czasem, mianowicie gdy kapłan bywał już u chorych niezarażonych, lub gdy widział umierających śmiercią pobożną i budującą: niech jednak przywyka patrzeć na śmierć ze stanowiska chrześcjańskiego, bo to podnosi duszę, obudza wyższe uczucia, wywołuje św. postanowienia i prawdziwie umacnia przeciw bojaźni śmierci. 5) Doświadczenie wreszcie, że troskliwa piecza około chorych wnosi do ich pomieszkania życie wyższe, a do duszy pasterza życie nowe, uchyla razem i bojaźń śmierci. „Nie opuściłem go aż zasnął w pokoju: oby ten słodki sen jego złagodził moje skonanie!“ tak sobie westchnie pobożny kapłan, spełniwszy swój obowiązek.—Prawo do pieczy pasterskiej ma każdy chory w parafji. Przedewszystkiém jednak ciężko chorzy i blizcy śmierci, bo ich dni mogą być policzone: działać więc potrzeba co tylko można, aby cel powołania osiągnęli w wieczności. Są to owieczki, które pasterz niezadługo oddać ma w ręce wiekuistego pasterza Jezusa Chr. i przesłać do owczarni niebieskiej. One tam o staraniach jego i gorliwości zaświadczą. Lecz i mniej niebezpiecznie chorzy potrzebują opieki pasterza: mogą się bowiem w takiém znajdować położeniu, że tylko łagodność i troskliwość jego wpłyną na zdecydowanie się ich do życia religijnego i pobożnego na przyszłość,—ci mianowicie, których choroba przez wiele miesięcy, lub lat nawet, przetrzymuje w domu i przykuwa do łoża boleści, a tém samém wyłącza od uczestnictwa w słuchaniu słowa Bożego i przyjmowaniu sakramentów św. z innymi. Wielka byłaby niesprawiedliwość, gdyby pasterz zdrowych karmiąc, o chorych swoich owieczkach zapomniał i pominął tych, którzy tak bardzo od niego pociechy, nauki i upomnień potrzebują. Nawet odrażającą lub zaraźliwą dotknięty chorobą nie ma być pozbawiony starań, usługi i pieczy paste-

rza. Dzieci chore, gdy doszły do rozpoznania i do użycia rozumu, a tém samém mogły zgrzeszyć, policzone być winny do chorych potrzebujących pomocy i troskliwości pasterza. Skoro są zdolne rozpoznać złe od dobrego, dać im należy w chorobie rozgrzeszenie i ostatnie namaszczenie, a gdyby nawet rozróżnić umiały dostatecznie Ciało pańskie od zwyczajnego pokarmu, dać im i wijatyk, choć przed tém do Komunji św. wcale jeszcze nie przystępowały (*ks. Ody*, w tłum. *ks. Magnuskiego*, Spowied. dzieci, Warsz. 1872 p. 112). Akatolicy w parafji nie mają prawa do pieczy pasterskiej kapłana katolickiego. Gdyby ten jednak był proszony do protestanta, niechaj mu nie odmówi, gdyż być może, iż chory ma istotnie chęć powrócenia na łono Kościoła. W takim przypadku najprzód na działanie choroby uwagę zwrócić potrzeba i stosownie do tego, po krótszém lub dłuższém przygotowaniu, przywieść go do złożenia wyznania wiary katolickiej, wysłuchać spowiedzi z całego życia i opatrzyć św. sakramentami. Gdyby zaś chory taki, nie mając pastora swego wyznania, żądał kapłana katol. tylko do pocieszenia, wtedy domagają się niektórzy teologowie, by mu nie odmawiać uczynku miłosierdzia, lecz, nie wykraczając po za granice prawd spólnych jego wyznaniu z religją katolicką, pobudzić do żalu za grzechy, do mocnej ufności w zasługi Jezusa Chr., do cierpliwości i zdania się na wolę Bożą, a nie działać wbrew jego woli i ciągnąć na łono Kościoła naszego. Innym jednak wydaje się wcale niestosownem, aby tam występował ksiądz katolicki, gdzie od ludzi świeckich i w uczuciach własnego serca znaleść może protestant też same pomoce, jakich żąda od kapłana, którego nie uważa za posłańca Bożego, imieniem Zbawiciela zlewającego dary niebieskie. Ks. J. Krukowski (*Teol. paster. katol.* II 600) mówi, iż to tchnie nieco józefinizmem i podaje za regułę, że w tym razie nie należy być natrętnym, lecz z całą przyzwoitością oddalić się, oświadczając, że skoro tylko chory go zawezwie, zawsze gotów pospieszyć z duchowną pomocą. Bezwątpienia, że to jest słusznem, a tamto postępowanie zdolne tylko indyferentyzm zaszczepić i zgubnie oddziałać na katolicyzm. Obowiązek wreszcie pieczy nad chorymi rozciąga się nietylko do tych, co proszą do siebie pasterza, lecz i do wszystkich, o których chorobie dojdzie do niego wiadomość. Wypływa to z ogólnej idei pasterstwa, domagającego się, aby pasterz z wszelką czujnością osłaniał dusze od wiekuistej zatraty; zkądkolwiek więc przychodzi wiadomość o chorobie parafjan, już troskliwość jego zaniepokoić się winna. Pasterz jest na pierwszém miejscu obowiązany do tej czujności, a krewni i przyjaciele chorego, to tylko jego pomocnicy w tym razie. Chorego i jego rodzinę uwodzi często naturalne przywiązanie do życia, iż nie widzą jeszcze grożącego niebezpieczeństwa: gdyby więc ich tylko obowiązkiem było wołać kapłana, złychby tu Kościół stróżów postanowił. On owszem wyznaczył na to pasterza, którego obowiązkiem czuwać, szukać i znajdować dusze. Tak bowiem rozporządza Rytuał rzymski (*de visit. et cura infir.*): Parochus... cum primum noverit, quempiam ex fidelibus curae suae commissis aegrotare, non expectabit ut ad eum vocetur, sed ultro ad illum accedat; idque non semel tantum, sed saepius, quatenus opus fuerit; horteturque parochiales suos, ut ipsum admoneant, cum aliquem in parochia sua aegrotare contigerit, praecipue si morbus gravior fuerit. Nie można tu zarzucić, że pasterz sam idąc, wdraża się i narzuca choremu; bo to jego powinność, zalecona mu przez samego Chrystusa. Gdyby jednak wizyta

taka zatrważać miała kogo, lub być nieprzyjemną, roztropność radzi dopełnić jej przez innego. Pasterz jednak, stale względem każdego chorego swojej parafji, dopełniający tej powinności, nie zdziwi zapewne nikogo, gdy się nieproszony w domu chorego pokaże. W trudniejszych okolicznościach może sobie wyjednać przystęp przez pośrednictwo krewnych, przyjaciół, lub innych osób świeckich, a w braku tego, na ostatnią godzinę niech pospieszy z ufnością, nie bacząc na wszelkie względy: natrętność jego Bóg pożądaną pociechą serca nagrodzi. Prawdziwa miłość bliźniego i głęboka wiara, gorliwość i roztropność kapłańska dodadzą mu skutecznych środków do działania i pozyskania zbawiennego skutku. Trafić się to może w wyższych domach po miastach, bo z ludem po wsiach nie ma tych trudności: tu chyba odległość miejsca stawiać może przeszkodę, na którą synody nasze ten znajdują sposób, aby pleban własnemi końmi nawiedzał chorych. Tak rozporządza synod warmiński z r. 1582 i drugi z r. 1726; wileński zaś z r. 1744 obowiązuje do tego *sub poena suspensionis a divinis ipso facto incurrenda*; inne niemniej gorliwie zasłaniają biedny lud od wydatków, jakieby ponosić musiał w najmowaniu furmanek po księdza. Jeśli to prawo nie wszędzie dziś w praktyce zastosowane być może, pokazuje przynajmniej, że plebanom środki stosowne obmyślać wypada i często z ambony zachęcać bogatszych parafjan, aby uważali sobie za błogosławieństwo i zasługę przed Bogiem, gdy tę uczynność wyświadczą uboższym. Z przytoczonych też wyżej słów Rytuału zrozumieć można, iż kapłani nie spełniają dostatecznie swej powinności, gdy przychodzą raz tylko do chorych dla udzielenia im ostatnich sakramentów. Chodzi tu jeszcze o utrzymanie chorego w łasce Bożej, o przygotowanie go na śmierć, ubezpieczenie przeciw pokusom, umocnienie przeciwko ostatniej bojaźni i pocieszenie. Nie wypada jednak nawiedzać ich codziennie, zwłaszcza gdzie nie ma potrzeby, i chyba to za ogólną regułę położyć można, iż trzeba wszystkich chorych nawiedzać mniej więcej jednakowo, aby na zarzut jakichś względów nie zasłużyć, oraz, aby to nawiedzanie było zawsze z pożytkiem, a nie szkodą chorego. Uwzględnić chyba można biednych i nieszczęśliwych, których nie ma komu wesprzeć materjalnie i pokrzepić na duchu. Te jeszcze szczegółowe, a pożyteczne uwagi, podaje pewien autor: 1) chorych złożonych długą i uporczywą boleścią można raz na tydzień odwiedzać. Dwa razy byłoby za wiele, chyba gdyby cierpieli bardzo i zostawali w pokusach niecierpliwości lub zwątpienia. Gdy chorego dogląda siostra miłosierdzia, wtedy i jednorazowe na tydzień nawiedzenie staje się zbytecznem. 2) Kilka razy na tydzień nawiedzać tych, co leżą w bolesnej chorobie, a mało są przez krewnych opatrywani i pocieszani; oraz takich, co dopiero w chorobie nawrócili się i powstali z nałogów; tych wreszcie, co są w ciężkich pokusach, np. zwątpienia o zbawieniu, skłonności do samobójstwa i t. p. 3) Codziennie odwiedzać należy w bliskiem niebezpieczeństwie śmierci znajdujących się, mianowicie gdy są niedaleko i można to uskutecznić bez wielkiej trudności. 4) Codzień kilka razy nawiedzać tych, co się już w konaniu znajdują, aby nie skończyli bez podanych na to w Rytuale modłów kościelnych: każdy zaś parafjanin ma prawo żądać od pasterza tej pomocy w chwilę śmierci. 5) Wizyta ma być tyle długa, ile cel jej wymaga, a tym być może pocieszenie, nawrócenie, spowiedź, przygotowanie na śmierć i t. p.; pół godziny zdaje się na to wystarczającem. Jeśli jednak osoby są bardzo osła-

bione, ma się jeszcze krócej załatwić; gdy znowu chodzi o przygotowanie do spowiedzi jeneralnej, wypadnie może czas ten znacznie przedłużyć. Do tych uwag dodać należy, iż pasterz, nawiedzając chorych, nie powinien pomijać wskazanych przez Rytuał obrządków, t. j. wchodząc, mówić: „pokój temu domowi i wszystkim w nim mieszkającym;" pokropić wodą święconą chorego, łoże i stancję, odmawiając antyfonę „Asperges;" odczytać modlitwy rytualne i pobłogosławić chorego. Opuści to wszystko, gdy tak okoliczności wymagać będą, lub częsta wizyta. Przy każdém nawiedzeniu niech choremu okaże spółczucie, zapyta czasem o stan i przebieg choroby, pocieszy i ufnością wzmocni. Najbardziej ma unikać wyrzutów, choćby choroba była oczywistym skutkiem złego życia, lub świeżo popełnionego występku. Wreszcie, ponieważ ciągle przy chorym pozostawać nie może, niech zaleci domownikom staranie o nim i wybierze z pośród osób go otaczających najbogobojniejszą, podając jej sposób utrzymywania chorego w ciągłym związku z Bogiem, przez zdanie się na wolę Jego i cierpliwość w chorobie. Jeśli nie znajduje takiej osoby, a umie kto czytać, lub sam chory, niech nastręczy odpowiednią książkę duchowną, albo takowej pożyczy. Jeśli czytać nikt nie umie, wtedy krzyżyk, medalik, lub obrazek zostawiwszy, wskaże sposób częstego z Bogiem przestawania przez akty wiary, nadziei i miłości, oraz żalu i zdania się na wolę Bożą. W końcu dodać wypada, iż, dla spełnienia obowiązku nawiedzania chorych, powinien pleban upominać lud z ambony, iżby wcześnie o chorych donosić mu nie omieszkał i to zrana zawsze, jeśli być może, gdyż wtedy i chory rzeźwiejszy i ksiądz prędzej jest w domu. W niedziele i święta, bez nagłej potrzeby, nigdy plebana do chorych przyzywać nie powinni: cały bowiem tydzień jest dla chorych, święto zaś i niedziela szczególnie posłudze zdrowych oddane. Zły także jest zwyczaj przywożenia chorych przed Kościół, bo ich na niebezpieczeństwo większe naraża; zniesionym być zatém powinien. W nawiedzaniu chorych nakreślił Kościół św. cele zbawienne. Choroba każda pociąga za sobą wiele przykrości, cierpień i bolów, miesza zamiary człowieka, wyrywając go z koła zajęć, mąci jego życie i upokarza głęboko. Dla tego to ogólną potrzebą każdego chorego jest pociecha i wzmocnienie w cierpliwości. Pobudki całkiem światowe i środki zmysłowe są tu wcale niewystarczające i w zastosowaniu tracą wszelką siłę, a tylko same nadziemskie i religijne do celu doprowadzić są zdolne. Któż nie wie, jak niekiedy samo zjawienie się kapłana przynosi choremu słodką pociechę, która niezmiernie wzrasta i potęguje się, gdy kapłan zastosowywać będzie słowa boskie do położenia chorego i temi go wzmacniać. Pasterz nadto, wleje w serce chorego, miotane częstokroć trwogą i wątpliwością, nadzieję i pociechę, przez udzielenie sakram. św., przez nadanie mu odpustów i błogosławieństw kościelnych, przez zalecenie pewnych modlitw poruszających, przez czytania i uwagi pobożne, przez wskazanie przykładów cierpliwości w świętych pańskich i t. d. W ogóle staraniem kapłana być powinno usposobić tak chorego, aby umiał: 1) bez szemrania cierpieć dla Pana Boga, jako grzesznik; 2) być posłusznym ludziom bez oporu, jako chrześcjanin, i 3) umierać samemu sobie, spokojnie i bez bojaźni, czasu tego, którego Bogu spodoba się duszę jego powołać do wieczności. Celem wreszcie pieczy tej ma być spełnienie woli Bożej nad chorym, która nie inną jest, jak tylko, aby choroba posłużyła mu do zbawienia: gdy więc ciało choruje, dusza ma być przywiedzioną

do zupełnego zdrowia i w niém utrwaloną. Tutaj zatem wskazać można na mądre i opatrzne, a zawsze łaskawe dla nas zamiary Boga, które spełnia nad chorym, dozwalając mu zastanowić się nad sobą, rozpoznać własne niedostatki i wskutek tego przywieść życie wewnętrzne do porządku. Że zaś każda choroba mniej więcej zamyka w sobie niebezpieczeństwo śmierci, więc najgłówniejszą czynnością dusz pasterza, przy łożu chorego, będzie przygotować go do świątobliwej śmierci. Nie ma więc oddalać od chorego myśli o skonie, owszem wzbudzić ją, gdzieby jej nie było i roztropnie użyć. W przygotowaniu tém najważniejszą czynnością pasterza jest udzielenie sakramentów umarłych, mianowicie spowiedzi. Dobra spowiedź, to najtrwalszy fundament, na którym dalsze przygotowanie na śmierć mocno wspierać się będzie. To zaś dalsze przygotowanie zależy na obudzeniu w chorym ufności w miłosierdzie Boże, na usposobieniu go do znoszenia cierpień dla miłości Jezusa Chr., na zwyciężaniu pokus, częstém odmawianiu modlitw, a przy długo trwałych chorobach na częstém przyjmowaniu sakram. św. Przy zbliżaniu się śmierci pomoc duchowna jest najpotrzebniejsza, przeto kapłan powinien upomnieć otaczających chorego, aby w tej groźnej dla każdego chwili przywołali go do umierającego, jeśli to być może, lub przynajmniej, jak zdołają, sami go ratowali. Gdyby więc chory był znacznie oddalony od Kościoła i wezwanie plebana było trudne, lub niepodobne, niech wyznaczy kogo z familji, aby czuwał na tę chwilę; wyuczy go także, co wtedy ma czynić i jakich używać modlitw przy konającym. Gdyby sam pasterz udał się do chorego na chwilę skonu, niech wzbudzi w nim akt żalu, udzieli absolucję i zaaplikuje odpust umierającemu, jeśli ma na to władzę; niech go przywiedzie do zupełnego zdania się na wolę Bożą, niech odmawia modlitwy z pewnemi przerwami, których jednak nie potrzebuje chory usty powtarzać, lecz przejmować się ich duchem; niech także dodaje pobożne i krótkie zdania, czyli akty strzeliste, któreby w umierającym świątobliwe wzniecały uczucia i służyły mu za tarczę przeciw napaściom szatańskim. Pożyteczno jest również umieścić przed oczyma chorego krucyfiks, obraz N. M. P. i świętego, do którego miał najwięcej nabożeństwa, podać mu krzyżyk do całowania, skrapiać go często wodą święconą, i t. p.: to wszystko celem utrzymania go w pobożnych uczuciach. Gdy następują ostatnie chwile konania, uklęknie kapłan u łoża, razem z domownikami, odmawiając litanję do wszystkich świętych i modlitwy przy konających, z Rytuału lub książek do nabożeństwa. Gdzie jest cięższe skonanie, lub gdzie zwyczaj taki każe, zadzwonić na wieży, pobudzając wiernych do modlitwy za konającego. W ostatnich tych chwilach oddali wszelkie od niego pokusy, jako to: osoby niemiłe, zgiełk i krzyk krewnych, hałas uprzątających leki, lub robiących przygotowania do pogrzebu. Skoro chory skona, poleci duszę jego Bogu przez modlitwy kościelne, a odchodząc, pocieszy rodzinę i poda rady, jeśli tych od niego zażąda. Przy chorych i umierających dalej jeszcze sięga czynność pasterska w niektórych okolicznościach. W domu ubogich, gdzie zbywa na wszystkiém, winien kapłan opatrzyć pomoc materjalną, bądź z własnych funduszów, bądź przez pośrednictwo bractw i osób pobożnych, które do tego zachęcić należy. O to upomina Rytuał. W niektórych razach, szczególnie na wsi, gdzie nie ma lekarza, potrzeba aby pleban umiał zaradzić w naglejszych przypadkach i posiadał u siebie pospolicie używane lekarstwa. Znajomość więc medycyny popularnej, za-

bieglìwość o przygotowanie sobie książek do tego odpowiednich, oraz o zaprowadzenie domowej apteczki, powinny należeć także do obowiązków plebana na wsi. Czuli na ludzką nędzę pasterze czynią to wszystko, spisując praktyczne środki na zwyczajniejsze choroby i zbierając zioła lekarskie. Gdyby wreszcie szło o doradzenie w interesach familijnych i uczynienie testamentu, kapłan nie ma się narzucać, lecz zdrowej i sumiennej rady odmawiać nie powinien, skoro jest o nią proszony. Tu jednak winien zwrócić uwagę chorego, aby o krewnych swoich nie zapomniał i zachował względem nich sprawiedliwość, mianowicie, gdy i na pobożne cele czyni zapisy. Szczególnie jednak ma dopilnować tego, co się tyczy duszy chorego i zwrócić jego uwagę na potrzebę restytucji, gdzie ta uczynioną być winna. W tych wszystkich obowiązkach, wielką bywają kapłanowi pomocą dozorujący chorych, jeśli są ludźmi roztropnymi i religijnymi. Dla tego przy większych szpitalach, gdzie doglądaniem chorych trudni się zakon jaki, szczególnie siostry miłosierdzia, czynność kapłańska bardzo jest ułatwioną. I w domach prywatnych wpływ dozorujących niezmiernie jest ważny: kapłan więc wyrozumieć powinien, w jakim stanie pod tym względem znajduje się chory, aby mógł następnie zawnioskować, ile z jego strony potrzeba dołożyć, aby zdołał sumienie zachować spokojne w obec Boga i swego obowiązku.—Wszystko, co dotąd, stosuje się do chorych przy zwyczajnych okolicznościach choroby. Są przecież okoliczności wyjątkowe, w których kapłanowi inaczej nieco postępować trzeba. Do tych należą mianowicie następujęce: 1. nagłe zachorowanie lub nieszczęśliwy wypadek, pociągający za sobą śmierć bliską. Tu mało jest czasu, a wszystko, i nie raz bardzo wiele, zrobić potrzeba. Pomijają się w tym razie zbawienne napomnienia i ścisłe zbadanie sumienia. Gdy nieszczęśliwy mówić jeszcze może i daje jakie znaki życia, starać się tylko należy, aby wyznał grzech jaki ciężki, a najlepiej główny swój występek i przez ten obudzić w nim żal serdeczny za wszystkie inne, jakich w tej nagłej chwili wyrazić, lub przypomnieć sobie nie zdołał. Za pokutę kazać mu np. uderzyć się w piersi razy kilka, ucałować krzyż podany i t. p., a następnie udzielić zaraz rozgrzeszenie, którego forma rytualna w nagłych wypadkach do istotnych słów: *ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis, in nomine P. et F. et S. S. amen*, skróconą być może. Gdyby zaś chory ani mówić, ani znaku żadnego żalu swego okazać nie mógł, trzeba w nim rozbudzić krótkiemi a żarliwemi słowy skruchę serdeczną i rozgrzeszyć go warunkowo. 2. Ranieni śmiertelnie w zatargach, winni być najprzód do wewnętrznego spokoju przywiedzeni, następnie nakłonieni do zgody i przebaczenia, oraz do ufności w miłosierdziu boskiém. Z samobójcami, którym się usiłowanie odebrania sobie życia nie udało, należy się z początku obchodzić łaskawie, dopóki nie wrócą do sił; poczém dopiero ściślej zająć się rachunkiem sumienia i pojednać ich z Bogiem. Gdyby zaś pozostali w nienawiści ku Bogu i bez żalu za czyn zamierzony, trzeba im odmówić rozgrzeszenia. 3. Światowo myślących, którzy, mimo wyraźnego niebezpieczeństwa, nie chcą wiedzieć o śmierci i zachowują całém sercem przywiązanie do świata, należy żarliwemi słowy o ich błędzie przekonać i wyprowadzić z błędnych omamień, wskazując znikomość rzeczy doczesnych i żywo przedstawiając ważność chwili ostatniej. Gdyby przez to chory przywiedziony był do niespokojności, utrapienia i smutku, nie trzeba zważać, bo

interesa wieczności wyższe są nad to wszystko. 4. U chroniczną i długotrwałą chorobą dotkniętych, należy walczyć szczególnie przeciwko bolesnemu stanowi strapionego i znękanego serca, oraz niecierpliwości, która często wywołuje narzekania na Boga i życzenie śmierci. Im bardziej się tacy uważają za opuszczonych od Boga i ludzi, tém pasterz winien im okazywać się życzliwszym i troskliwszym. Obowiązkiem jego często ich nawiedzać, słuchać cierpliwie ich skarg i narzekań, przyznać im w części słuszność, lecz razem zwracać ich umysł ku Bogu, który tak dla ich dobra rozporządził, a i w cierpieniu wsparcia im nie odmówi, jeśli tylko szczerze zdadzą się na Jego wolę i polecą Jego miłosierdziu. Niech takim okaże swoje spółczucie i litość, a to mocno ich pocieszy, doda odwagi i przyniesie ulgę. Lecz gdy kapłan przy częstych odwiedzinach musiałby się powtarzać, a nadto czasowa jego obecność nie wystarcza na uspokojenie ciągłych cierpień chorego, potrzeba, aby pasterz obmyślał inne jeszcze środki, przy których pomocy trzymałby chorego zawsze w kierunku duchownym i w pobożnych myślach. Najlepszém tu będzie zalecić choremu, aby codziennie rozważał inny punkt z męki Pana Jezusa, lub kolejno stacje męki rozmyślał. Do tego poda mu i książki odpowiednie i pouczy, jak to rozmyślanie stosować do potrzeb swej duszy. 5. Zatwardziali, nałogowi grzesznicy, najwięcej podobno przynoszą trudności w pasterskiej pieczy nad chorymi. Najłatwiej bywa z pijakami, bo ci, widząc skutki swego nałogu, odpłacającego się niepowrotną często ruiną zdrowia, najprędzej się decydują do porzucenia swego występku i chociaż i to prawda, że, po odzyskaniu sił, nie raz znowu wracają do niego. Najtrudniej z rozpustnikami, którzy przedmiot grzechu w domu i często przed oczyma swojemi mają. W tym razie trzeba wpłynąć na wydalenie osoby tej z domu: gdyby zaś bez wielkiego zamieszania uskutecznić się to nie dało, przynajmniej tyle zrobić należy, aby ta osoba nie usługiwała choremu i zdala od niego była, mianowicie w godzinę skonu. 6. Nienawiści długotrwałe i nieprzebłagane, z należną ostrożnością i roztropnością ułagodzić i usunąć należy. Wypadnie niekiedy w tym przypadku i na drugą stronę wpłynąć, przyjmując rolę pośrednika, lub zlecić tym, co się najsposobniejszymi do czynności tej okażą. 7. W obowiązanych do restytucji wzbudzić najprzód przekonanie, że sprawiedliwość koniecznie ją nakazuje, lecz razem zastanowić się, czy jej dopełnić będą w możności. Gdyby chory nie mógł restytucji uczynić, nie należy go trwożyć i nalegać, lecz raczej uspokoić, oświadczając, iż w takim razie obowiązek ten ustaje lub zawiesza się. W przypadku, gdyby się restytucja zbyt trudną do uiszczenia na raz okazała, lub tylko ze znaczną krzywdą familji mogła być uczynioną, wypadałoby kapłanowi przyjąć pośrednictwo i uprosić od strony skrzywdzonej zmniejszenie jej lub darowanie, tak jednak, żeby się to stało bez wyjawienia winnego. Gdzie zaś obowiązek restytucji może być dopełniony, trzeba kapłanowi naglić o spełnienie go i dopilnować, aby nie zwłóczono, może nawet podjąć się pośredniczenia, lub poradzić do tego zaufaną osobę. Nie należy także zapominać, iż oszczercy, obmówcy i wszyscy, w jakibądź sposób sławę bliźniego szarpiący, są niemniej ściśle obowiązani do jej wrócenia, a razem naprawienia wynikłej ztąd szkody bliźniego. 8. Piecza około niewiast nerwowych i histerycznych jest nietylko trudną, lecz dla młodych kapłanów i niebezpieczną. Przyjmują one wprawdzie łatwo kierunek duchowny, są posłu-

szne na głos przewodnika, lecz przy swojém usposobieniu, w chorobie nawet, skłonne bywają do rzeczy nadzwyczajnych, wpadając w ekstazje, wizje, pochodzących często z chwilowego stanu nerwów, lub nawet od złego ducha. Osoby tego rodzaju w swoich objawach zazwyczaj się mylą, a niekiedy nawet z większą lub mniejszą złością na oszukaństwo odważają: należy przeto pasterzowi z największą względem nich postępować rostropnością, nie zwracając niby uwagi na to, co w nich jest nadzwyczajnego, ale przeciwko temu ustawicznie, a nieznacznie walczyć. W tym celu zająć je zwykłemi ćwiczeniami religijnemi i starać się wszystkiemu zaprzeczyć, coby w swych widzeniach utrzymywały. Tak działając z należytą roztropnością, ma zachować kapłan i względem siebie samego czujną bardzo ostrożność, bo powstająca w sercu jego litość ku takim osobom, wzmacniana ciągle ich dobrocią, łagodnością i pobożnością, zamienić się może w sympatję żywszą a niebezpieczną. Potrzeba zatém wielkiej nad sobą czujności, aby nie wpaść w sidła, z których z trudnością tylko wydostać się udaje. Za regułę podać tu można pewną oziębłość względem takich osób, rzadkie odwiedziny i to w przytomności drugich osób.

9. Innego zupełnie rodzaju trudność czynią pasterzowi umysłowo cierpiący, warjaci, szaleni. Nie należy im także odmawiać pasterskiej opieki. Opieka ta jednak wymaga nietylko szczególnego poświęcenia się, lecz i oddzielnych osobistych przymiotów, które nie w każdym kapłanie się znajdą. Trzebaby zaprawdę szukać dla takich kapłana między tysiącem. Dla tego powszechnie dopomaga do tego dobroczynność ludzka i opieka rządowa, zakładając szpitale dla obłąkanych, w których starać się tylko wypada, aby dozór nad chorymi nie był li tylko policyjny, lecz razem i duchowy, a to tém więcej, że Kościół podaje ze swej strony pomoce w zakonach, które się zadaniu temu z chlubą poświęcają. O przygotowaniu więźniów na śmierć skazanych, ob. Więzienie. Te są obowiązki i prace pasterza dusz około chorych i umierających; trudniejsze są one od innych jego powinności, ale też Bóg nagradza je obfitemi pociechami sumienia i licznemi łaskami, jakie, zbierając kapłan u łoża chorych, obracać może na własnej duszy zbawienie. Do takich korzyści zaliczają się następujące: 1) dokładne poznanie samego siebie: ktokolwiek bowiem patrzy z rozwagą na nędzę umierającego człowieka, potrafi zrozumieć i swoją, jaka go także czeka; 2) oderwanie się od życia doczesnego, a pragnienie wiecznego, na wzór Apostoła narodów (do Rzy. 7, 24. Filip. 1, 21); 3) nienawiść i obrzydzenie sobie wszelkiego grzechu, który krótką tylko przynieść może uciechę, a wieczne cierpienie; 4) pomnożenie miłości braterskiej, bo na widok nędzy i słabości drugich, miłość ku nim wzrasta; 5) odpuszczenie grzechów: czyniąc albowiem tę posługę chorym, dajemy im ostatnią jałmużnę, jakiej od nas potrzebują, a jałmużna uwalnia od śmierci i gładzi grzechy (Tob. 12, 9); 6) daje sposobność wykonania cnót niektórych, mianowicie pokory i miłości, jakich częstokroć wymaga posługa chorych; 7) nadzieję szczęśliwego skonania i wiekuistego żywota w niebie, jak to zapewnia psalmista pański (Ps. 40, 1); 8) pomnożenie dóbr doczesnych i łask duchownych, gdyż Chrystus wynagradza te uczynki, jakby się jemu samemu je wyświadczało (Mt. 25, 40. II Kor. 9, 6); 9) zaufanie pozyskuje kapłan, a to nietylko u rodziny chorego, lecz i u całej parafji; widok takiej miłości i gorliwości jest w stanie skruszyć i nawrócić najtwardsze dla niego serca; 10) nawiedzając

chorych, pozna pasterz potrzeby parafjan, tak duchowne jako i doczesne, do czego gdzie indziej nie ma tyle sposobności; 11) niektóre zdarzenia z życia, lub boleści chorego, mogą zbawienny wpływ wywrzeć na samego kapłana; 12) pobożna śmierć innych nauczy i jego dobrze umrzeć, a to będzie najwyższa poświęceń jego korzyść i zapłata. W przedmiocie pieczy pasterskiej nad chorymi, obszerniejsze przestrogi podają dzieła, traktujące o obowiązkach kapłańskich, jak: *Rituale romanum*, w ustępie de visitatione et cura infirmorum, gdzie zwięźle, dokładnie i z namaszczeniem wskazane są główne rysy tego zajęcia pasterskiego, a razem sposób dopełniania go według życzeń Kościoła; *Tobiae Lohner*, Instructio practica de conversatione apostolica, Tyrnaviae 1743, p. 221 — 361; Teologja pastor., w Łowiczu 1809, z rozkazu arcybp. *Baczyńskiego* wydana, t. I 352 i II 375; ks. J. *Gauma* Przewod. dla spowied., tł. ks. U. Rokickiego, Wilno 1860 t. II 214—247, mieści uwagi, poczerpnięte głównie z dziełka św. *Alfonsa Liguorego* Praxis Confessarii; *ks. J. M. Sajlera* Teol. paster. tł. Leona Rogalskiego, Warsz. 1864 t. II 151 — 206; ks. *J. Wilczka* Pastoralna, Krak. 1869 t. II 143—183; ks. *J. Krukowski*, Teol. paster. katol., Przemyśl 1869 t. II 582—616. Dwa ostatnie dzieła dotykają różnych szczegółów, tu dla krótkości pominiętych. Nie małą też przysługę tak chorym jak kapłanowi oddać mogą książki, obejmujące modlitwy, akty strzeliste i uwagi pobożne dla ludzi na łożu boleści, lub w konaniu będących, a tych i u nas wyszło nie mało. Przytaczamy niektóre przynajmniej, jakie dotąd jeszcze po zakrystjach kościelnych napotykać się dają i z pożytkiem przez kapłanów używane być mogą. *Phil. Servii S. J.* Amicus fidelis, Crac. 1664, podaje sposoby posługiwania chorym, przygotowania ich na śmierć i modlitwy stosowne. *Sancta mors* hominis christiani, Brunsb. 1675, mieści instrukcje dla chorego, oraz modlitwy w chorobie i przy śmierci. *Clem. Boleslavius*, Homo bene moriens, Olivae 1684, książka zastosowana do nabożeństwa dla chorych, na końcu instructio sacerdotis circa sacramenta moribundis administranda. *Tom. Młodzianowski S. J.*, Akty przygotowania się na dobrą śmierć, Krak. 1685, podaje akty strzeliste, modlitwy i rozmyślania na czas choroby i godzinę śmierci, wszystkiego obficie i z namaszczeniem. *Jan Morawski S. J.*, Pretiosa mors sanctorum, Posn. 1698, rozpoczyna od uwag wskazujących, że święci gotowali się całe życie na śmierć szczęśliwą i dla tego straszną dla nich nie była; dalej opisuje szczegółowo, jak się do niej przysposabiać, jakiemi środkami pokusy zwyciężać i wreszcie kładzie nabożeństwo dla chorych. *Wyprawa człowieka* do domu wieczności, War. 1750, przy krótkich uwagach, same prawie modlitwy i rozmyślania chorym podaje. *Jana Crasseta S. J.*, Słodka i święta śmierć, Warsz. 1751, obok zbyt długiej apologji śmierci, wiele myśli pobożnych mieści. *Cyryll od św. Franc.*, karmelita, Praktyka dobrej śmierci, Warsz. 1753, i nauk i modlitw tu dosyć. *Jos. Ant. Marchesselle*, Theorema et praxis, to jest rozważne etc., Krak. 1754, podaje kapłanom instrukcje, modlitwy przy chorych i benedykcje wyjęte z Rytuału, jest zatém dogodnym podręcznikiem do chorych; znajduje się i w nowém wydaniu. *Jos. Dombrowski*, Alimonia spiritualis, Częstoch. 1755, obok instrukcji, mieści i część rytualną. *Święta przysługa*, Kalisz 1759, zebranych tu pięknych wiele modlitw i przykładów. *Jan Wuykowski*, Przewodnik na drogę wieczności, Lublin 1775, obejmuje głównie modlitwy przy chorych i konających, ze

wstępem o zasłudze ich ratowania. Do tych pomocników kapłańskich, w posługiwaniu chorym, możnaby dołożyć wiele innych dzieł, gdzieindziej wydanych. Pomijamy je, zwracając uwagę pasterzów duchownych na jedno tylko: *Aloy. Bellecii*, Christianus pie moriens, seu adjumenta procurandae piae mortis, August. Vindel. 1756 ed. 2; ed. Gandae 1821, ed. Palmae 1844, gdzie znajdą wiele pięknych myśli dla własnego zbudowania, tudzież do przemówień nad grobem zmarłych. Do zrozumienia wreszcie, w jaki sposób u nas dawniej zajmowano się pieczą chorych i wyprawą ich do wieczności, obok ustaw synodalnych, posłużyć może dziełko: Verax Hemerodromus animas Christi fidelium ad coeleste dirigens Capitolium, p. *Joan. Stan. Foltyński*, ph. dr. curat. pobiedrensem, Crac. 1679. *X. S. Ch.*

Chotkowski Piotr, ur. się w Chotkowie, wiosce należącej do dóbr stołowych biskupa płockiego, pochodzenia kmiecego. Został bakałarzem w akademji krak. 1454, a r. 1457 mistrzem filozofji. Wykładał filozofję w Krakowie, a później w Bononji. We Włoszech został doktorem medycyny, gdzie zasłynął w swojej sztuce. Książe Bolesław mazowiecki (na Płocku) sprowadziwszy go do kraju, powierzył mu wychowanie swoich synów. Był proboszczem w Makowie, kanonikiem w kolegjacie warszawskiej i łowickiej, a następnie w katedrze płockiej, od r. 1471 kanclerzem mazowieckim, a r. 1481 został biskupem płockim. Pasterz był z niego gorliwy: fundacji porobił wiele, wystawił w Pułtusku szpital św. Ducha dla ubogich, zbudował kaplicę przy katedrze płockiej i mieszkanie dla mansjonarzy. Um. 15 Sierp. 1497. Cf. Janociana III 31.

Chrismon, węzeł z liter na dokumentach od czasów Merowingów aż do XIV w., węzeł ten oznaczał wezwanie Boże, prawdopodobnie: *In Christi nomine.*

Christianissimus rex, honorowy tytuł królów francuzkich, dany przez Papieży Piusa II i Pawła II, około połowy XV w., królowi Ludwikowi XI i jego następcom, na pamiątkę, że król Franków Klodoweusz pierwszy z pomiędzy królów germańskich należał do Kościoła prawowiernego. Inni królowie germańscy, np. goccy, byli arjanami. Podanie dawne. mieć chce, że tytuł ten miał już Klodoweusz. *Mabilon* (De re diplom. p. 22) i jezuita *Daniel* (w Journal des savants 1720 Octob. p. 270 i 536) rzecz tę uczenie traktowali.

Christo-sacrum. Nazwa stronnictwa religijnego, r. 1797 pomiędzy kalwinistami francuzami zawiązanego w Delft, w Holandji. Założycielami jego byli: Jakób Henryk Ouder de Wyngaart i Izaak Haastert. Stronnictwo to odbywało zpoczątku swe narady potajemnie, uznane wszakże zostało przez państwo 1802 r., przez co znacznie się powiększyło, lecz wskutek napadów kalwińskich zeszło do rozmiarów maleńkiej sekty. Miało ono na celu połączenie wszystkich wyznań chrześcjańskich, opierając się na artykułach wiary ogólnie przyjętych, jak: boskość Pisma św., upadek natury ludzkiej, Odkupienie przez Jezusa Chrystusa Boga—Człowieka i poświęcenie przez Ducha św. Cf. ich obronę ogłoszoną roku 1801 pod tytułem: Het genotschap Christo-sacrum binnen Delft, tudzież *Staeudlin'a* i *Tzschirner'a* Archiv für Kirchengeschichte t. I p. II p. 170, p. III p. 155. (*Häusle*). *X. W. M.*

Christotokos, χριστοτόκος, *Rodzicielka Chrystusa*, proponowne przez Nestorjusza (ob.) nazwanie Najśw. Marji Panny, zamiast *Theotokos*, Θεοτοκος, *Bogarodzica* ob. Communicatio idiomatum.

Chrodegang, *Chrodegangus*, *Chrodegandus* (zam. *Chrode...*, piszą *Chrodo...*, *Grode...*, *Grodo...*, *Crode...*, *Crodo...*), *Chrotganqus*, *Rodigangus*, *Rotgangus*, *Ruggangus*, *Godegrandus*, *Gundigranus* etc. św. (6 Marca), bp. w Metz (Metensis), tytułowany jest jednak arcybpem, bo Papież Szczepan III, ze względu na jego zasługi, dał mu paljusz. Był podobno siostrzeńcem króla frankońskiego Pepina Małego (*Sigebertus Gembl.*, De scriptor. eccl. c. 78; *Trithemius*, De scriptorib. eccl. 255). a przynajmniej ze znakomitej frankońskiej rodziny pochodził. Nauki pobierał w klasztorze św. Trudona (*St. Troud*, *St. Truijen*); na dworze Karola Martela sprawował wysokie urzędy; r. 742 obrany na bpa meteńskiego, † 766 r. na tejże stolicy. Dowodem gorliwości o dobro Kościoła i mądrości pasterskiej jest sławna jego **Reguła** (*Regula Chrodegangi*). Ch., idąc za przykładem św. Augustyna i w myśl przepisów synodu toletańskiego IV, wśród duchowieństwa katedralnego zaprowadził życie wspólne, pewnemi przepisami określone (vita canonica). Duchowni w ten sposób około swego biskupa zebrani i pod jego bezpośrednim nadzorem zostający, tworzyli jakby zgromadzenie zakonne, zwali się kanonikami (canonici), wspólnie odmawiali brewjarz, razem jadali i sypiali, a w godzinach wolnych zajmowali się naukami. Biskup opatrywał z dóbr kościelnych ich utrzymanie. Reguła Chrodeganga ułożoną została na wzór reguły św. Benedykta. Dwojakie są jej wydania: jedno krótsze, składa się z 34 rozdziałów, jest w *Concilior. coll.* wyd. Labbei VII 1444, Harduini IV 1181, Coleti IX 543, Mansi XIV 313, ap. *Le Cointe* Annal. eccles. Francor. V 567 ad an. 757; drugie obszerniejsze, ma rozdz. 86. Tę ostatnią regułę wydał d'Achery (*Spicileg.* I 205, ed. nov. I 565; także ap. *Coletum* Concil. l. c.), jest ona późniejszém przerobieniem; redaktor jej usunął ustępy bliżej meteński kościół obchodzące, a na ich miejsce wtrącił niektóre postanowienia synodu akwisgrańskiego z r. 817. Jest jeszcze jedna przeróbka tej reguły, złożona z rozdz. 113, które się mieszczą w dziele Amalarjusza (ob. niżej w tym art.). Treść pierwszej reguły jest następująca: *1.* rozdz. Wszyscy mają się ćwiczyć w pokorze. *2.* Każdy kanonik ma zajmować miejsce (w chórze, refektarzu i in.). według powołania do stanu duchownego; biskup jednak może wyższe lub niższe miejsce naznaczyć. W zebraniu, najmłodszy winien prosić najstarszego o błogosławieństwo i nie powinien siadać bez jego pozwolenia. *3.* Wszyscy mają spać w jednym dormitarzu, chyba że bp pozwoli któremu spać oddzielnie, jednak w obrębie domu (intra claustrum). W dormitarzu młodzi sypiają między starszymi. Kobieta ani laik nie może wchodzić do domu kanoników, chyba za pozwoleniem bpa, archidjakona, lub primicerjusza. Kanonik udający się do refektarza, ma zostawić broń przy drzwiach. Laicy mogą być intra claustrum tylko przez czas swoich zajęć i to takich, których żaden z kanoników nie umie (np. w kuchni). W celach swych kanonicy nie mają trzymać innego duchownego bez wiedzy bpa. *4.* Wszyscy, na dany znak, codziennie przybędą do kościoła na *completorium*; po czém nie wolno nic jeść, pić, ani mówić, aż do następnego dnia. Ktoby spał na mieście, za pierwszym razem otrzymuje naganę; za drugim będzie skazany na post jednodniowy o chlebie i wodzie; za trzecim na post 3 dniowy; dalej na chłostę. *5* i *6*. O godzinach kanonicznych. W zimie wstaną wszyscy o g. 8 nocnej (2 po północy) na *matutinum*; potém medytacja; spać już nie wolno; o 1 godz. w dzień (6 rano) wszyscy będą na *prymie* w kościele. 7. Podczas śpiewania godzin wszyscy stoją; nie wolno się

opierać na lasce. *8*. Po prymie kanonicy codziennie, za danym znakiem, zbierają się na kapitułę (*capitulum*), gdzie czyta się jaki rozdział reguły (*institutiuncula*), homilje Ojców św., lub innych dzieł wyjątki. Na kapitule bp, lub archidjakon daje nagany za przekroczenia. Duchowni na mieście mieszkający mają na kapitułę przychodzić co niedzielę i święto, z ornatami, lub innem ubraniem swego stopnia duchownego; będą się także w ten dzień znajdować z kanonikami na matutinum, prymie i w refektarzu. *9*. Po kapitule każdy się uda do wyznaczonej sobie roboty. *10—13*. Zaleca odmawianie pacierzy w podróży, łagodność i szczerość we wzajemnych stosunkach. *14*. Spowiadać się będą kanonicy 2 razy w rok przed spowiednikiem od bpa wyznaczonym. Zdaje się, że tu mowa o spowiedzi publicznej (ob. *Binterim*, Denkwurdigk. t. III cz. 2 s. 331...). *15*. Za występki, jak np. zabójstwo, cudzołóztwo, kradzież i t. p. wyznacza się kara cielesna, więzienie, lub wyłączenie z grona; z więźniem rozmawiać nie wolno; po wypuszczeniu, przestępca będzie czynił publiczną pokutę, według przepisu bpa, nie pokaże się w *oratorium*, ani przy stole; podczas śpiewu godzin kanonicznych będzie stał przy drzwiach kościoła i będzie krzyżem leżał, gdy inni wchodzą lub wychodzą. *16*. Kto rozmawia z wyklętym, popada w ekskomunikę. *17*. Za inne przestępstwa, jeśli nie ma poprawy, po trzykrotnem upomnieniu sam na sam, następuje upomnienie publicznie, dalej wyklęcie, później chłosta. *18*. Kto uczyni jaką szkodę (stłucze, lub zgubi jaki przedmiot, do stołu się spóźni i t. p.), wyzna swoją winę i poprosi o przebaczenie. *19*. Kara ma być zastosowaną do przewinienia. *20*. Przepisuje liczbę i sposób postów, mówi też o posiłkach w ciągu roku. W post 40-dniowy jeden tylko posiłek po nieszporach, z wyjątkiem niedziel; pokarmy bp określa, które wolno jeść, lub nie. Od Wielkanocy do Zielonych świątek posiłek 2 razy dziennie i z mięsem, wyjąwszy piątku; od Ziel. Swiątek do św. Jana także 2 razy, bez mięsa; od św. Jana do św. Marcina środy i piątki bez mięsa; od św. Marcina do Bożego Nar. posiłek raz po *nonie* i bez mięsa; od Bożego Nar. do wielkiego postu posiłek 2 razy dziennie, z wyjątkiem poniedziałku, środy i piątku, mięsa nie wolno jeść w środy i piątki, jeśli w te dni wypadnie święto, bp pozwala na mięso. W dodatku do tego rozdziału Angilramn pozwolił jeść z mięsem przez całą oktawę Zielonych Świątek. *21*. W refektarzu przy osobnym stole siedzą bp i archidjakon, ze swymi gośćmi; osobno kapłani, a osobno innego stopnia duchowni; z refektarza nie wolno wynosić pokarmów lub napojów; *cellarius* opatruje wszystko przy stole. *22—23*. Przepisy o ilości potraw i zachowaniu się przy stole. Zamiast wina wolno żądać piwa. *24*. Kanonicy tygodniowo gotują w kuchni, wyjmują się od tego obowiązku *primicerius*, *cellarius* i trzej posługujący przy kościele. *25—27*. Określają obowiązki primicerjusza, cellarjusza i t. d. *28*. Chorych w osobnem mieszkaniu dogląda jeden z kanoników. Co rok jedna połowa starszych kanoników otrzymuje nowe płaszcze (*cappae*), a te w roku następnym oddają się młodszym; podobnież inne odzienia. *30*. O ucztach w święta. Bp wyprawia uczty kanonikom w swym domu, w Boże Nar. i Wielkanoc. *31*. Kto wstępuje do kanoników, nieruchomości swoje oddaje kościołowi, lubo korzystanie z nich może sobie zastrzedz do końca życia; ruchomości odda komu zechce. *32*. O przyjmowaniu darowizn. *33*. Po kapitule udają się wszyscy na śpiewanie tercji. *34*. *Matricularii* co 2 sobotę będą się schodzić do kościoła na słuchanie homilji, którą będzie miał *primicerius matriculariorum* (matricularii

nazywali się ubodzy, żyjący z dóbr kościelnych: jedni z nich posługiwali bpowi i duchownym, inni otrzymywali do uprawy kawałki ziemi i z nich się utrzymywali; ob. *Du Cange*, Glossar.). Reguła Chr. służyła za podstawę do podniesienia karności w duchowieństwie Galji, Niemiec i innych krajów. Była ona w niektórych środkach surowa bardzo, ale szło o wyrwanie duchowieństwa ze zdziczenia, jakiemu ono w części w twardych tych czasach uległo. Karol W. postanowił (*Capitulare Aquisgran.* an. 805 c. 9), aby wszyscy duchowni żyli albo według niej (secundum canonicam institutionem), albo według reguły zakonnej. Na żądanie Ludwika Pobożnego, Amalarjusz Symposius rozwinął regułę Chr. i to jego dzieło, p. t. *Liber vitae clericorum* (v. *De institutione canonicorum et sanctimonialium*), przyjęte zostało przez bpów na synodzie w Akwisgranie r. 816, zkąd nosi też nazwę *Reguły akwisgrańskiej* (Regula aquisgranensis): dzieli się na 2 części, z których 1-a w 145 rozdziałach traktuje *De institutione canonicorum*, 2-a w 28 rozdz. *De institutione sanctimonialium;* każdy rozdział poparty jest wywodami, dodanemi przy jednej i drugiej części. Całe jest ap. *Mansi*, Concil. XIV 147...; ap. *Hardouin*, Concil. IV 1055; ap. *Harzheim* Concil. Germ. I 430; *Binterim*, Deutsch. Concil. II 349... Cf. *Hefele*, Conciliengesch. § 418. Oprócz reguły, z której pożytek spłynął na cały prawie Kościół, Chr. naprawiał lub stawiał nowe kościoły i klasztory. O Chr. pisał Paulus Warnefridi († ok. 797) *w Gesta eppor. metens.* Osobny żywot (*Vita Chrodeg.)* przypisują *Janowi*, opatowi z *Gorze* († 973), ułożony on ze źródeł współczesnych Ch'wi, jest ap. *Eccard*, Commentar. Franciae orient. I append. s. 912; ap. *Pertz*, Monum. Germ. X 552. Cf. rozprawę Pertz'a o tymże żywocie w *Abhandlgen d. berlin. Akad.* 1852 s. 507. Ob. *Bolland.* Acta ss. 6 Mart. *X. W. K.*

Chromacjusz, Chromatius, św. (2 Grud.), bp akwilejski od r. ok. 388 do 407, przyjaciel św. Ambrożego (*S. Ambros.* Epist. 37), Hieronima, Chryzostoma, i innych. Na jego prośbę, św. Hieronim (praef. in Paral. cf. Chromatii et Heliodori epist. ad Hieronym. w Opp. S. Hieron.) przełożył księgi Paralipomena, Ozeasza, Amosa, Malachjasza i Zacharjasza, proroków; Rufin przełożył *Historję kościel.* Euzebjusza i *Homilje* Orygenesa. Za św. Chryzostomem pisał list do ces. Honorjusza (*Palladius*, Vita S. J. Chrys. c. 3). Z pism jego mamy tylko: *Homiliae de 8 beatitudinibus; Commentarius in Mat c. V*, i fragment z komentarza (in Mat. 3, 4) *De baptismo Christi*, wydawane w zbiorach dzieł Ojców św; i w *Migne* Patrol. lat. t. 20. Cf. *Tillemont*, Mémoires t. 12 s. 304.... w tej Enc. I 317. *X. W. K.*

Chronicon orientale, kronika pisana w XIII w. przez koptyckiego księdza Piotra Raheba (nazywają go także *Ben Raheb*, syn mnicha *Abnarraheb*, *Ebn-Raheb*, *Benarraheb*, *Ebnarraheb:* w nazwiskach ostatnich, piszą *al*, zam. *ar*). Dzieli się na następujące części: *1.* Wiek patrjarchów od Adama do Mojżesza. *2.* Wiek sędziów i królów żydowskich do niewoli babilońskiej. *3.* O królach chaldejskich, perskich, medyjskich, greckich, wiek Machabeuszów i Herodów. *4.* O cesarzach rzymskich od nar. Chr. aż do 11 roku Herakljusza. *5.* O początkach mahometanizmu, o kalifach arabskich, egipskich, babilońskich i innych aż do 655 r. hedżiry (1256 po nar. Chr.). *6.* Historja patrjarchów aleksandryjskich, począwszy od św. Marka aż do 76go patrjarchy koptyckiego Atanazego, do r. 1258 (657 hedżiry). Abraham Ecchellensis pierwszy przełożył tę kronikę z arabskiego i dodał Historję Arabów, według źródeł wscho-

dnich (*Chron. or. latinitate donatum ab Abrahamo Ecchellensi*, Paris 1651 f.), w wydaniu *Byzantinae historiae scriptores* (ob. wyżej str. 76). Drugi raz przełożył ją Józef Simonius Assemani. W wydaniu weneckiém Byzantyńskich pisarzy są oba przekłady (*Chron. or. Petri Rahebi Aegyptii*, Venet. 1729 f.), wraz z Historją Arabów Abrahama Ecchel., z *Tablicami chronologicznemi* z dzieła Abulfaradża (ob. II 7 tej Enc.) i następującemi rozprawami Assemani'ego: 1) Patriarchar. alexandrinor. series ad praesentem diem (do XVIII w.) perducta; 2) Patriarchar. antiochenor. jacobitarum series a Severo ad praesentem diem; 3) De Arabum origine ac religione; 4) Series chalipharum, regum Aegypti, ac soltanorum Turcorum.— **Chronicon paschale**, kompilacja z różnych dawnych chronografów i historyków: Juljusza afrykańskiego, Euzebjusza, Marcelina, a najwięcej z Idacjusza, i z in. Porządkiem chronologicznym opisuje dzieje od stworz. świata aż do r. 630 po Chr. Znać w niej przynajmniej dwóch autorów, z których pierwszy pisał do r. 354; drugi od 354—630. W drugiej części brakuje lat 601—629. Rozmaicie ją dawniej nazywano. Znalazł ją w XVI w. Hieronim Surita w Sycylji (ztąd *Fasti Siculi*), odstąpił Antoniemu Agostino (ob. tej Enc. I 482), z nim była we Włoszech i przeszła do Hiszpanji: Sigonius i Onufry Panvinus wtedy z niej korzystali. Grek z Krety, nazwiskiem Andrzej Darmarius, przepisał ją od Agostina i kopję sprzedał Izaakowi Casaubon (ztąd *Chronicon Casaubonianum*), ok. r. 1573, za 300 złotych; Casaubon (ob. jego Epistol. 487) odstąpił Fryderykowi Sylburgjuszowi, a od niego, za 36 dukatów, nabytą została do bibljoteki augsburgskiej. Ekscerpta z niej wydał Sylburgius, przy *Romanae historiae scriptores graeci* (Francof. 1590). Scaliger, otrzymawszy z niej wyciągi od Casaubona, zamieścił je w swojém wydaniu Kronik Euzebjuszowych (*Casaubon*, Epist. 252 440). Według Darmariusa kopji, całą kronikę wydał Mateusz Rader, jezuita, p. t. *Georgii Alexandrini* Chronicon alexandrinum, *vulgo Fasti Siculi dictum*, *gr. et lat. c. not.*, Monachii 1615 in 4. Nazywa ją także *Chronicon alexandrinum* nie dla tego, żeby wyłącznie się zajmowała sprawami kościoła aleksandryjskiego (gdyż zarówno mówi o patrjarchacie konstptańskim i antjocheńskim), lecz że na znalezionym exemplarzu było wypisane imię Piotra aleksandryjskiego. Πασχάλιον *seu Chronicon paschale* dla tego, że autor jej przy każdém wydarzeniu skrupulatnie notuje datę, według Wielkanocy żydowskiej i chrześcjańskiej i według indykcji rzymskiej. Ostatnią nazwę nadał Du Cange, wydając tę kronikę na nowo w paryzkim zbiorze *Byzantinae histor. script.* (Πασχάλιον *s. Chr. Pasch. a mundo condito ad Heraclii imp. annum XX. Opus hactenus* Fastor. Sicular. *nomine laudatum... Nunc tandem auctius et emendatius... cum nova latina versione et notis chronicis et historicis cura et studio* Caroli Du Fresne D. Du Cange, Paris 1688 f.), przedrukowanym w Wenecji (pod tymże tyt. 1729 f.) i odtąd pod tém nazwiskiem jest cytowaną. Wyszła jeszcze jako tom 14 i 15 zbioru: *Corpus scriptor. hist. byz.* wyd. Niebuhra (*Chr. pasch. ad. exempl. vatic. recensuit Lud. Dindorf*, Bonnae 1832 2 v. in 4), zkąd ją przedrukował Migne *Patrol. graec.* t. 92 (Paris 1860). Mai wydał fragmenty niektóre, nieznane poprzednio z biblioteki watyk., w *Collectio nova auctor. vet.* t. I cz. 2 s. 222. Kronika ta szczególniej jest pożyteczną w określeniu dat chronologicznych; ma też ona wiele wiadomości, które gdzieindziej się nie znajdują: najwięcej mówi o wypadkach w. VII, z którego to czasu podaje i niektóre listy. We wszystkich powyższych wydaniach jest tekst grec.

i łac.; sam łaciński przekład Radera jest w *Biblioth. Max. PP.*, Lugdun. t. 12. *X. W. K.*

Chronologja biblijna. 1. *Jej przedmiot.* **A.** Wiadomości wstępne. 2. *Rok słoneczny, księżycowy; zakres (cykl) i okres juljański.* 3. *Dzień i tydzień żydowski.* 4. *Miesiące żydowskie, rok kościelny cywilny, ery biblijne.* 5. *Od którego punktu dziejów biblijnych chronologję zaczynamy.* **B.** Chronologja Starego Testamentu. 6. *Epoki i okresy tej chronologji.* Uwaga o *skróceniach* w tym art. *używanych.* 7. *Chronologja pierwszych dwóch okresów, według 3ch tekstów.* 8. *Oznaczenie daty dla epoki IV (wyjście Izraelitów z Egiptu),* 9—*Epoki V (Salomona),* 9—*Epoki VI.* 10. *Długość V okresu dziejów izraelskich; ogólna suma lat od Adama do Chrystusa.* 11. *Różnice między 3ma tekstami w chronologji przed-abrahamowej nic nie dowodzą przeciw powadze Biblji.* 12. *Dowolność w obliczaniu lat od Adama do Chrystusa.* 13. *O głównych przedstawicielach systematów chronologicznych biblijnych.* 14. *Długowieczność patrjarchów.* 15. *Chronologje ludów wschodnich.* **C.** Chronologja Nowego Testamentu. 16. *Niepewność w oznaczeniu ścisłej daty Narodzenia Chrystusa.* 17. *Rok narodzenia Chr.; trudności przeciwko niemu.* 18. *Czy był popis powszechny ludności cesarstwa Rzymskiego podczas Nar. Chr.?* 19, *Trudności chronol. co do Cyryna*, ob. Cyryn. 20. *Dzień Narodzenia Chrystusa.* 21. *Data Chrztu i pierwszej Paschy.* 22. *Data ostatniej Paschy i Męki P. Jezusa.*

§. 1. Chronoloja biblijna zajmuje się określeniem dat dla faktów w Biblji opowiedzianych, z faktami biblijnemi mających jaki związek. Nie idzie jej o same fakta biblijne, gdyż je przyjmuje za pewne, tylko bada, w którym czasie fakta te umieścić należy, żeby tym sposobem historja biblijna nie była wsprzeczności ani z sobą, ani z historją, zkądinąd naukowo pewną. **A. §. 2.** Kalendarz żydowski opiera się na słonecznej i księżycowej rachubie. Dla zrozumienia go przypominamy kilka wiadomości astronomicznych. Rokiem słonecznym nazywamy czas, w ciągu którego ziemia raz obejdzie około słońca, na co potrzeba dni 365 godzin 5 minut 48 sekund 48. Po upływie tego czasu wracają te same pory roku; znów te same dni, co przed rokiem, stają się dłuższemi, lub krótszemi i t. p. Księżyc obchodzi ziemię w ciągu dni 29, godz. 12, min. 44, sek. 3 (niecałych), co odpowiada prawie 12-éj części (miesiąc) tego czasu, jakiego potrzebuje ziemia na odbycie swej drogi około słońca. Czas potrzebny na odbycie drogi księżyca około ziemi nazywa się miesiącem księżycowym (29 dni, g. 12 i t. d.), po upływie jego znów wracają te same zmiany księżyca, które były widziane przed d. 29 g. 12 i t. d. Takich miesięcy 12 stanowią rok księżycowy. Że zaś miesiąc roku słonecznego ma dni 30 lub więcej, księżycowy zaś zawsze $29^1/_2$ dni, więc zmiany księżycowe nie zawsze wypadają w jednakowych dniach miesiąca słonecznego (według którego dnie liczymy). I tak np. jeżeli r. 1873 pierwszy nów księżycowy wypadł d. 28 Stycz. o g. 6 min. 51 wieczorem, to w mcu Lutym wypadł d. 27, o g. 4, min. 46 rano i tak następnie. W skutek tego, gdy 12 miesięcy słonecznych uczynią ilość dni 365, g. 5, m. 48, sek. 48; to 12 mcy księżycowych uczynią dni 354, g. 8, m. 48, s. 38; a przeto rok księżycowy skończy się prawie o dni 11, następny o 22, trzeci o dni 33 wcześniej niż rok słoneczny. Aby zaś jako tako lata księżycowe wyrównać ze słonecznemi potrzeba co lat parę dodawać 1 miesiąc księżycowy. Różni się więc rok

księżycowy od słonecznego tem, że pierwszy miewa raz 12, drugi raz 13 mcy; słoneczny zaś zawsze 12. Co 19 lat słonecznych (przy takiém dodawaniu 13go mca księżycowego) nowie i pełnie wracają do tych samych dni miesiąca: np. jeżeli w 1873 nów wypadł d. 28 Stycznia, to dopiero za lat 19 w tym samym dniu wypadnie. Perjod lat 19 nazywa się zakresem księżycowym (cyclus lunae). Zakresem zaś słonecznym (cyclus solis) nazywamy perjod lat 28, po którym niedziele i inne dni tygodnia wracają do tych samych dni w miesiącu. Znanym jest jeszcze w chronologji zakres *indictio romana*, powtarzający się co lat 15 (służył kiedyś do datowania akt rzymskich i greckich); i okres juliański (periodus juliana), obejmujący lat 7980, bo tyle potrzeba, żeby zakres słoneczny, zakres księżycowy i indictio romana rozpoczęły znów bieg swój od 1 Stycznia. Taka kombinacja miała, według astronomicznych obliczeń, miejsce na lat 4713 przed Nar. Chr., a powtórzy się dopiero w r. 3267 naszej ery. Okres juljański wielką w chronologji jest wygodą, bo przy jego pomocy łatwo się dają odnaleść cykle słoneczne, księżycowe i indictiones romanae. Inne wiadomości tu się odnoszące, ob. *ks. Putiatyckiego* Chronologja, Warsz. 1857. **§. 3.** U Babilończyków czyli Chaldejczyków **dzień** liczył się nie od północy do północy, jak u nas, lecz od jednego do drugiego wschodu słońca, czyli od rana do rana (*Plinius* Hist. nat. II 79). Że zaś Abraham wyszedł z Chaldei i Mojżesz z dawnych pomników tamecznych opisywał pierwotne dzieje ludów, ztąd bardzo naturalném jest, że w historji stworzenia świata (Gen. 1, 1...) został się jeszcze ślad takiego sposobu liczenia dnia. Zresztą sam Mojżesz wszędzie liczy dobę (hebr. *jom*) nie od rana, lecz od wieczora dnia poprzedzającego. Tak np. Paschę, która wypada dnia 15 Nisan, każe obchodzić od wieczora d. 14 tegoż mca. Ztąd nasz wieczór sobotni według żydowskiej rachuby będzie się nazywał niedzielnym, a niedzielny—poniedziałkowym. Zanim nastał zwyczaj dzielenia dnia na godziny, dzielono go na pewne części: *poranek* (hebr. *boker*), od wschodu słońca do naszej godziny 9; *ciepło dnia (hom hajom*, calor diei; Wulg. *fervor diei*, Gen. 18, 1. I Reg. 11, 11), od g. 9—12; *południe (tsahoraim*, Gen. 43, 16. Deut. 28, 29. cf. *nechon hajom*, splendor diei; Prov. 4, 18); *wietrzyk dzienny*, ruah hajom, wiejący codziennie przez kilka godzin, przed zachodem słońca, o zmierzchu, aż do wieczora. Gen. 3, 8. Podobnież dzielono noc: *wieczór (ereb)*, od nastania ciemności po zachodzie słońca, inaczej zwany rosz haszmurot, początek czuwania, principium vigiliarum (Thren. Jer. 2, 19); *czuwanie północne*, vigiliae noctis mediae, aszmoreth hathichonath (Jud. 7, 19); *czuwanie poranne*, vigiliae matutinae, aszmoreth haboker (Exod. 14, 24. I Reg. 11, 11). *Brzask*, aurora, crepusculum, hebr. *neszef*, liczył się dwojako: jeden przy zachodzie słońca (zmierzch), stanowił prawie jedno z częścią dnia zwaną *wietrzykiem dziennym* (Job. 24, 15. Prov. 7, 9. IV Reg. 7, 5. 7. Jer. 13, 16), nazywano go także *nocą*, *ciemnościami* (Isai. 5, 11. 21, 4. 59, 10); u 70 σκότος (Job. 24, 15. Prov. 7, 9); drugi był Brzask poranny, crepusculum matutinum (Job. 7, 4. I Reg. 30, 17). Lubo Wulgata w niektórych dawniejszych księgach używa wyrazu *hora*, jednakże nie znaczy on godziny właściwej, tylko porę dnia (Exod. 9, 18. Deut. 28, 57 i in). *Godziny* znajdujemy dopiero u Daniela 4, 16; że były one wzięte od Babilończyków, przekonywa wyraz chaldejski *szaak* (godzina). Zdaje się jednak, że już przed niewolą dzielono dzień na godziny, skoro król Ezechjasz miał kompas (IV Reg. 20, 9. Isai. 38, 8.

cf. Tob. 11, 14. 12, 22. Judith 7, 18). Podział na godziny zastosowany był tylko do dnia, nie do nocy. Dzień dzielono na 12 godzin, które, stosownie do wschodu i zachodu słońca, w zimie były krótsze, w lecie dłuższe. Pierwsza godzina dnia od wschodu słońca odpowiadała mniej więcej naszej 6 rannej, a 12—naszej około szóstej wieczornej. Ztąd ów gospodarz ewangeliczny (Mat. 20, 1...), który wynajął robotników o g. 11, jak mówi Ewangelja, według naszego liczenia wynajął ich około godz. 7 po południu w lecie. Dla nocy, w ostatnich czasach królestwa Judzkiego, przyjęto podział na 4 **vigiliae** (czuwania), wzięte z wojennego życia Greków i Rzymian. Przez noc bowiem zmieniały się straże 4 razy: ztąd poszły nazwy *vigilia I—IV* (czuwanie I—IV. Cf. Mat. 14, 25. Mar. 6, 48), lubo, obok tego, pojedyńczym cząściom nocy dawano nazwy: *wieczór, północ, śpiew koguta pierwszy* i t. d. (cf. Mat. 26, 34. 75. Mar. 13, 35. 14, 30. Luc. 22, 34. Joan. 13, 38). **Tydzień** składał się, podobnie jak u nas, z dni 7, ztąd i jego nazwa *szebua* v. *szabua* (siedm). Podział ten był i u innych narodów; lecz w prawie Mojżeszowém uświęcony został i z religją związany (ob. Sabat). Dnie tygodnia nie miały swoich nazwisk osobnych, tylko liczyły się od sabatu; podobnie więc jak w języku kościelnym *feria I—VI* (poniedziałek—piątek), tak u żydów dnie nosiły nazwę: *pierwszy* (od) *sabatu* (nasza niedziela), *drugi* od *sabatu* i t. d. (*una* v. *prima sabbathi*, v. *sabbathorum* i t. d. Mar. 16, 2. 9. Luc. 24, 1. Act. 20, 7). W dawniejszych księgach nie spotykamy, żeby liczono według dni tygodnia. Tydzień rozpoczynał się od naszego wieczoru sobotniego. **Tygodniem lat** nazywa się perjod 7-letni. Zdaje się, że nazwa ta była używaną tylko w prorockiej poezji (Dan. 9, 24—27); gdzieindziej się nie spotyka. U Rzymian były także *hedomades annorum* (*Aulus Gellius*, Noctes atticae III 10; *Censorinus*, De die nat. c. 14); więc Daniela sposób mówienia nie jest bezprzykładnym. **§. 4. Miesiące** (hebr. *jerah* v. *hodesz*, nów): I Nisan, dawniej Abib, odpowiada mu nasz Kwiecień. II Ziv v. Ijar, Maj. III Sivan, Czerwiec. IV Thammuz, Lipiec. V Ab, Sierpień. VI Elul, Wrzesień. VII Tiszri, v. Jerah haethanim (miesiąc rzek wiecznych), Październik. VIII Bul, v. Marcheszwan, Listopad. IX Khislev (χασλεῦ), Grudzień. X Tebeth, Styczeń. XI Szebat, Luty. XII Adar, Marzec. Nazwy te weszły w użycie dopiero od niewoli babilońskiej. Pierwotnie oznaczano je liczbami porządkowemi: Miesiąc *pierwszy*, *drugi* i t. d. Cf. IV Reg. 25, 27. Jer. 52, 31., gdzie jest wzmiankowany miesiąc XII: nie znaczy on naszego Grudnia, lecz Marzec. Miesiące liczyły się według biegu księżyca, t. j. od nowiu. Według nich obchodziły się święta (Ob. Cf. Eccli. 43, 7—8). Miesiąc 13, przybyszowy, dodawany co lat kilka, nazywał się *Weadar* (drugi Adar). Potrzeba dodawania tego miesiąca, a przeto i zrównywania roku księżycowego ze słonecznym, tkwiła w prawie Mojżeszowém. W drugie bowiem święto Paschy (16 Nisan) trzeba było na rozpoczęcie żniw składać na ołtarzu pierwszy snopek zboża. Skoro zaś po upływie 12 miesięcy księżycowych, na 13ym nowiu (1 Nisan) spostrzeżono, że za 2 tygodnie (15 Nisan, święto Paschy) jeszcze zboże nie dojrzeje, musiano rok księżycowy przedłużyć o cały miesiąc, i zamiast 1 Nisan, liczono wtedy 1 Weadar, a po skończeniu Weadaru, z nowym nowiem poczynał się 1 Nisan. Oto przyczyna, dla której święta (ob.) żydowskie i nasza Wielkanoc (ob.) nie wypadają w jednakowym dniu corocznie, lecz raz wcześniej, drugi raz później. Gdyby zaś

z porównaniem wiosenném dnia z nocą (21 Marca) wypadał zawsze jednocześnie nów księżycowy, 1 Nisan byłby zawsze w d. 21 Marca; Pascha żydowska byłaby o 15 dni później, a nasza Wielkanoc zaraz w niedzielę po żydowskiej.—Że rok słoneczny dawno był znany żydom, widać to z historji potopu. W r. 600 życia Noego, d. 17 mca II, zaczął się potop (Gen. 7, 11); po 150 dniach wody zmniejszać się poczęły (ib. 8, 3), tak, iż arka w d. 27 mca VII spoczęła na górach Armenji (ib. w. 4); wierzchołki gór pokazują się d. 1 mca X; po 40 dniach wypuścił Noe kruka, za nim gołębia, nie wiadomo po ilu dniach; czekał po nim jeszcze więcej niż 7 dni (ib. w. 10); wypuścił drugiego gołębia i znów czekał 7 dni (ib. w. 12), po których już był rok 601, dzień 1 mca I. To wszystko daje nam sumę 12 mcy 30-dniowych. Nigdzie zaś nie ma żadnego śladu o roku krótszym, niż 12 mcy. Z tego powodu ci, którzy trwają w uprzedzeniu, że lata życia patrjarchów, liczone przez Biblję na setki, są niemożliwemi, a jednak pomimo tego uprzedzenia obstają za wiarogodnością Biblji, nie są w stanie pogodzić swego uprzedzenia z wiarogodnością Biblji (Cf. Patrjarchowie). Ob. *Ideler*, Handbuch d. mathemat. und techn. Chronologie s. 43, 488. Początek roku kościelnego był w mcu Nisan, na pamiątkę, że wtedy nastąpiło wyjście z Egiptu (Exod. 12, 2). Rok zaś cywilny rozpoczynał się, równie jak u innych ludów wschodnich, na jesieni po żniwach, w miesiącu VII (*Tiszri*; ob. Exod. 23, 16. 24, 22), na nowiu, około porównania dnia z nocą jesiennego. Nawet rok sabatowy (ob.) rozpoczynał się nie od mca Nisan, lecz od Tiszri, po ukończeniu zbiorów rocznych. Liczenie lat według jednej stałej **ery** dawniej nie było znane żydom. Jeżeli zaś w kilku miejscach spotykamy liczbę lat od wyjścia z Egiptu (Exod. 19, 1. Num. 33, 38. III Reg. 6, 1. 37), od zbudowania świątyni przez Salomona (III R. 9, 10), jeszcze ztąd nie wypływa, aby liczenie według jakiejś ery było używane. W księgach Królewskich i Paralipomena liczą się lata od objęcia rządów przez każdego z królów. Np. w Jeroboama r. 18 zaczął panować Abiam (III Reg. 15, 1), w r. 20 Aza, królowie judzcy (III Reg. 15, 9), w Azy r. 2 Nadab, król izr. (III Reg. 15, 24) i t. d. W historji upadku królestwa Judzkiego zanotował autor daty panowania Nabuchodonozora (IV Reg. 24, 12. 25, 8). Na mocy tych danych łatwo ustalić datę panowania królów judzkich i izraelskich, aż do niewoli babilońskiej. W księgach dopiero Machabejskich używaną jest era Seleucydów, *anni regni Graecorum* (I Mach. 1, 11). Rozpoczęła się ona od jesieni *312* r. przed Chr., kiedy Seleuk zdobył Babilonję. Księgi Machabejskie jednak zaczynają ją inaczej, niż historycy świeccy, bo w 1ej księdze od mca Nisan 312 r., a w II od Tiszri roku 311 przed Chr. Drugą erą, od której żydzi lata liczyli, było wyswobodzenie kraju z pod jarzma Syryjczyków, t. j. od jesieni r. *143* przed Chr. (I Mach. 13, 41. cf. *Flavius*, Antiq. XIII 6, 6): lata według tej ery znajdują się na monetach samarytańskich (*Eckhel*, De doctr. numor. vet. I, III 465). **§. 5.** Chronologiczne obliczanie lat możliwém jest dopiero od czasu pobytu człowieka na ziemi, czyli od (stworzenia) Adama. Co do okresu, który poprzedził stworzenie Adama, a raczej upadek jego i wygnanie z raju, okresu znanego pod nazwą sześciu dni (*Hexaëmeron*) stworzenia, nic pewnego o jego długości powiedzieć nie można. Egzegeci niektórzy utrzymują, że wyraz „dzień“ (Gen. 1, 5. 8. 13. 19. 23. 31) należy rozumieć o zwyczajnym dniu, czyli dobie z 24 godzin; inni zaś (a to zdanie dziś przeważa) biorą dzień w znaczeniu przenośném,

i przez 6 dni rozumieją tyleż epok, przez które odbywały się geologiczne formacje (Ob. *Reusch*, Biblja i Natura, tłum. ks. Nowodworski, rozdz. 12. *Pianciani*, In historiam creationis mosaicam commentatio. *Tegoż* Cosmogonia naturale, comparata col Genesi, Roma 1862). Pod względem egzegetycznym i dogmatycznym rzeczywiście obojętną jest rzeczą, czy przez dnie będziemy rozumieć doby, czy też długie epoki. Dla Wszechmocności albowiem Bożej potrzebnym jest tylko akt woli. Jeżeli przeto Mojżesz, mówiąc o tym akcie, określił go całym dniem, którego P. Bóg nie potrzebował, to widocznie to określenie może być uważaném za przenośnię. W przypuszczeniu zaś, że przez dnie rozumieją się epoki, to długości ich inaczej oznaczać nie można, jak tylko za pomocą geologji. Ta przeto część dziejów Pisma Św. właściwie zostaje po za obrębem chronologji historycznej. Przedmiotem więc chronologji Starotestamentowej są daty od stworzenia świata aż do Narodzenia Chrystusa. Nowotestamentowa zaś chronologja zajmuje się datami faktów od Narodzenia Chrystusa aż do napisania ostatniej księgi Nowego Testamentu. **B. §. 6. W chron. Starego Test.** najpierwszém jest pytanie: ile lat upłynęło w ogóle od Adama do Chrystusa, czyli jak długo ciągnęły się dzieje Starego Testamentu? Zanim na to odpowiemy, musimy wyznaczyć w historji tej następujące epoki: I *stworzenie Adama*, jako początek dziejów (okres 1, od Adama do potopu); II *potop* (okres 2 od potopu do Abrahama); III *powołanie i wyjście Abrahama z ziemi Chaldejskiej* (okres 3ci od Abrah. do wyjścia z Egiptu); IV *wyjście Izraelitów z Egiptu i ogłoszenie zakonu Bożego przez Mojżesza* (od Mojżesza do Salomona); V *panowanie Salomona, a zwłaszcza zbudowanie świątyni jerozolimskiej* (od Salomona do r. 722); VI *zdobycie Samarji przez Salmanasara*, kr. assyr., i upadek królestwa Izraelskiego. Ten ostatni fakt miał miejsce r. 722 przed Chr., jak to wypływa jednozgodnie z dat w Biblji podanych i z pomników historji asyryjskiej. Pytanie zatém powyższe redukuje się do następnego: ile upłynęło lat od Adama do r. 722 przed Chr. Na to chronologja stanowczej odpowiedzi dać nie może. Oznaczyć daty dla po wyższych *pięciu* epok, a zatém i długość okresów między jedną i drugą epoką, możemy tylko w przybliżeniu, tak, iż daty pierwszych *czterech* epok wahają się między *setkami* lat, data zaś epoki V niepewną jest o dziesiątki lat, jak to niżej szczegółowo zobaczymy. Czytelnik tymczasem zechce zapamiętać następujące **skrócenia**, które w tym art. będą często używane: często w ciągu tego dzieła piszemy: hebr, samaryt. i 70, zamiast: tekst Biblji hebrajski, tekst samarytański i tekst greckiego przekładu, zwanego przekładem Siedmdziesięciu. Te same skrócenia, zwykłym wyrażone drukiem, będą miały i tu to samo znaczenie, lecz kursywą drukowane znaczą: *hebr.*=chronologja, wypływająca z tekstu hebrajskiego: *sam.*= chronologja wypływająca z tekstu samarytańskiego Pentateuchu; *70*=chron. wypływająca z tekstu greckiego 70. Do oznaczenia długości dwóch pierwszych okresów, głównie służy *Genes. 5, 3—31. 11, 10—32.* Podana jest tam genealogja patrjarchów przed i po-potopowych, z nadmienieniem, w którym roku swego życia zrodził każdy syna pierworod. i ile lat jeszcze żył sam potém. Np. o Adamie: „Żył Adam 130 lat i zrodził... Setha. I stało się dni Adamowych, potém jako zrodził Setha, 800 lat, i zrodził synów i córki.“ Gen. 5, 3. 4. W podobny sposób mowa o Secie i następnych patrjarchach aż do Abrahama. Dodając przeto liczbę lat każdego patrjarchy, do czasu zrodzenia syna pierworodnego, wypadnie ogólna

liczba lat od Adama do Abrahama. Rachunek tu bardzo prosty, lecz panuje zawikłanie w samém źródle. Inne cyfry podaje hebr., inne samaryt., a inne 70. Wulgata niegdyś zgadzała się z 70; św. Hieronim zaś cyfry w niej poprawił według hebr. Różnice między temi trzema tekstami wykazują następujące tablice:

§ 7.	WEDŁUG HEBR.		WEDŁUG SAMARYT.		WEDŁUG 70.	
I. Patrjarchowie przedpotopowi. (Gen. 5, 3—11)	Zrodził syna pierworod. w r. życia	Żył jeszcze potém lat	Zrodził syna pierworod. w r. życia	Żył jeszcze potém lat	Zrodził syna pierworod. w r. życia	Żył jeszcze potém lat
1. Adam	130	800	130	800	230	700
2. Seth	105	807	105	807	205	707
3. Enos	90	815	90	815	190	715
4. Kainan	70	840	70	840	170	740
5. Malalael	65	830	65	830	165	730
6. Jared	162	800	62	785	162	700
7. Enoch	65	300	60	300	165	200
8. Matuzal	187	780	67	653	167	800
9. Lamech	182	595	53	600	188	565
10. Noe	600 [1]	350	600	350	600	350
Razem lat	1656		1302		2242	
II. Patrjarchowie popotopowi (Gen. 11, 10).						
	2	—	2	—	2	— [2]
Arfaksad	35	403	135	303	135	430
Kainan	wypuszczony				130	330
Sale	30	403	130	303	130	330
Heber	34	430	134	330	134	370
Faleg	30	209	130	109	130	209
Reu	32	207	132	107	132	207
Sarug	30	200	130	100	130	200
Nahor	29	119	79	69	79	129
Thare	70	135	70	135	70	135
Abraham więc urodził się po potopie w lat	292	v.	942	v.	1072 [3]	
a po Adamie w lat	1948	v.	2244	v.	3314 [4]	
Że zaś Abraham miał lat	75		75		75 gdy opuszczał	
ziemię Haran,						
więc upłynęło lat	2023		2319		3389 [5]	

od Adama do wyjścia Abrahama z Haran.

[1]) Ta cyfra rozumie się o dacie potopu, który nastąpił w 600 roku życia Noego; po potopie zaś Noe żył jeszcze 350 lat.

[2]) To jest: Sem we 2 lata po potopie zrodził Arfaksada (Gen. 10. 11); sam zaś urodził się na 500 lat przed potopem (ib. 5, 31).

[3]) W niektórych kodeksach greckich 70, ogólna liczba lat od potopu do Abrahama wypada, 1081, v. 1176, v. 1240. Ob. *Bennijsen*, Biblische Zeitrechnung, Lipsk 1778 s. 63.

[4]) Albo, według tego cośmy w poprzedniej nocie powiedzieli, urodziłby się Abraham w lat (2242 + 1240 =) 3482 po Adamie.

[5]) Albo 3557, według tego co w nocie 2 i 3.

Widzimy na powyższych tablicach, że w chronologji przedpotopowej, *co do ogólnej liczby lat każdego patrjarchy* prawie *niema różnicy* między trzema tekstami: Adam żył 930 lat według hebr., samaryt., i 70; Seth 912, i t. d.; w latach tylko Jareda różnią się teksty o 100; w Enocha o 5; w Lamecha o kilkadziesiąt lat. Różnica zaś jest w tém, że 70 daje patrjarchom przed urodzeniem syna pierworodnego po 100 lat więcej, niż hebr.; hebr. zaś przeciwnie, daje im po urodzeniu syna pierworodnego po 100 lat więcej, niż 70. Samaryt. zaś więcej się zgadza z hebr. niż z 70. W chronol. popotopowej przeciwnie: 70 zgadza się więcej z samaryt., niż z hebr. §. **8.** Co okresu trzeciego (okresu od Abrahama do Mojżesza), obliczyć się da długość jego w następujący sposób: *Gen. 15, 13.* mówi Bóg do Abrahama: *Wiedz wprzód wiedząc, że gościem będzie nasienie twoje w ziemi nie swojej i podbiją je i ucisną przez 400 lat.* Zdaje się, że tu liczba 400 lat jest dosyć ściśle oznaczoną i rozumie się o całym czasie, od śmierci Józefa aż do wyjścia z Egiptu, może bez kilku dziesiątek lat. Za tém rozumieniem przemawia *Exod. 12, 40.* gdzie hebr. brzmi: *A mieszkanie synów izraelowych... w Egipcie było 430 lat;* samaryt. zaś i 70 mają: *A mieszkanie synów izraelowych... w Egipcie i w Chanaan było 430 lat.* Jeden tekst z drugim nie jest w sprzeczności, tylko się wzajemnie uzupełniają, t. j. że owe 430 lat pobytu w Egipcie zaczynają się nie od chwili, kiedy Jakób na zaproszenie Józefa przybył do Egiptu, lecz może od zaprzedania Józefa. Od tego bowiem ostatniego wypadku, można powiedzieć że, synowie Izraela mieszkali w Chanaan i w Egipcie. W takim razie będzie prawdą i to co mówi Gen. 15, 13 o 400 (prawie) latach, i co mówi Ex. 12, 40 w hebr. i w 70 o 430 latach. Tak samo rozumieć należy co mówi Paweł św., że od *utwierdzenia przymierza z Abrahamem*, aż do ogłoszenia zakonu na górze Synai, upłynęło 430 lat (Gal. 3, 17); t. j. że przez *utwierdzenie przymierza* rozumie tu Apostoł nie to przymierze, które Bóg zawarł z samym Abrahamem, po jego powołaniu (Gen. 15, 1—8), ale obietnicę daną Jakóbowi, gdy ten wybierał się do Egiptu na zaproszenie Józefa (Gen. 46, 1—4). Wtedy bowiem Bóg rozkazał Jakóbowi udać się do Egiptu i przyrzekł zwrócić do Palestyny jego potomstwo, jako wielki naród; zatém przymierze poprzednio z Abrahamem zawarte utwierdził i poparł nową obietnicą. Tu także odnieść należy co mówił św. Paweł (w Act. 13, 17—20), *że od wybrania ludu izraelskiego w Egipcie aż do podziału ziemi Chananejskiej* upłynęło „jakoby“ *450 lat*, t. j. zgodnie z poprzedzającemi tekstami: 430. Egzegeci tę cyfrę odnoszą do okresu następnego dziejów izraelskich, jakoby 450 lat Izraelici zostawali pod rządem sędziów, aż do Samuela. Nie widzimy jednak żadnej podstawy do takiego tłumaczenia. Tekst bowiem mówi wyraźnie: *Deus elegit patres nostros... eduxit eos..., et per 40 annorum tempus... sustinuit in deserto;... sorte distribuit eis terram* (Chanaan), *quasi post 450 annos*: et post haec *dedit judices usque ad Samuel.* Liczy więc Apostoł „jakoby“ 450 lat od wybrania ludu w Egipcie aż *„do podziału“* ziemi Chananejskiej; podczas gdy Mojżesz (Exod. 12, 40) i sam ś. Paweł poprzednio (w Gal. 3, 17) liczył od Jakóba do wyjścia z Egiptu. Godzą się więc wszystkie cyfry w następujący sposób: że samego ucisku synów Izraelowych w Egipcie było *prawie* 400 lat (Gen. 15, 13); od zamieszkania samego Józefa w Egipcie, aż do wyjścia Izraelitów z tego kra-

ju upłynęło 430 lat (Exod. 12, 40. hebr. i 70); a od zamieszkania Jakóba w Egipcie, aż do podziału ziemi Chananejskiej (w 40 lat po wyjściu ż Egiptu) ląt około 450. W każdym więc razie „synowie Izraelowi" nie mieszkali dłużej w Egipcie, nad lat 430
Poprzednio Abraham w 100 r. życia zrodził Izaaka, a że sam przybył do ziemi Chananejskiej mając lat 75, więc Izaak narodził się po powołaniu Abrahama w lat 25
Izaak zrodził Jakóba w roku życia 60
Jakób wszedł do Egiptu mając lat . , ... 130
Razem upłynęło lat **645** od powołania Abrahama do wyjścia z Egiptu. Inni zaś, biorąc cyfrę lat **430**, jakoby ona rozumiała się o całym okresie, od powołania Abrahama do wyjścia z Egiptu, liczą od powołania Abrahama do osiedlenia się Jakóba lat 215, a drugie 215 naznaczają na sam pobyt Izraelitów w Egipcie. Jednę (645) lub drugą (430) cyfrę lat dodajmy do sumy lat w poprzednim § wyrażonych, a będzie można liczyć lat od Adama do Mojżesza: według *hebr.* (*2023+645 v. 430=*) 2668 *v.* 2453; według *samaryt.* (*2319+645 v. 430=*) 2964 v. 2749; według *70* (*3389+645 v. 430=*) 4034 v. 3819, albo (*3557+645 v. 430=*) 3987 v. 4202. **§. 9.** Chronologja okresu IV (od Mojżesza do Salomona) mieści się w księdze Sędziów:

Po śmierci Jozuego w niejaki czas dostali się Izraelici w ręce **króla** Mezopotamji Chusan Rasathaim, hebr. *Kuszan Riszataim*, 70 Χουσαρσαθαίμ) i służyli mu (Jud. 3, 8).	przez lat	8
Wybawił ich z tej niewoli Othoniel (ib. 3, 11) i rządził	„ „	40
Niewola pod Moabitami (ib. 3, 12—14)	„ „	18
Rządy Aoda i następny po nim pokój (ib. 3, 30) . .	„ „	80
Niewola pod Jabinem, królem chananejskim (ib. 4, 3) .	„ „	20
Pokój od Debory i Baraka (ib. 5, 31)	„ „	40
Niewola madjanicka (ib. 7, 1)	„ „	7
Rządy Gedeona (ib. 8, 28)	„ „	40
„ Abimelecha (ib. 9, 22)	„ „	3
„ Tholi (ib. 10, 2)	„ „	23
„ Jaira (ib. 10, 3)	„ „	22
Niewola pod Filistynami i Ammonitami (ib. 10, 6—9) . .	„ „	18
Rządy Jeftego, wraz z zatargami (ib. 12, 1—7)	„ „	7
„ Abezana (ib. 12, 9)	„ „	7
„ Ahialona (ib. 12, 11)	„ „	10
„ Abdona (ib. 12, 14)	„ „	8
Niewola pod Filistynami (ib. 13, 1)	„ „	40
Rządy Samsona (ib. 15, 20. 16, 31)	„ „	20
Do tego dodać należy z ksiąg Królewskich:		
Rządy Helego (I Reg. 4, 18)	„ „	40
Bezrząd 20-letni (ib. 7, 2)	„ „	20
Rządy Samuela (ib. 7, 15...).: Wiadomo tylko, że rządził Izraelem przez całe swoje życie, nawet po obiorze Saula. Rządom jego osobnych lat nie naznaczamy, gdyż mieszczą się one już w poprzednim 20-letnim bezrządzie, już też za Saula, który panował (Act. 13, 21).	„ „	40
Dawid panował	„ „	40
	Razem lat	551

od śmierci Jozuego do śmierci Dawida. Dodać tu jeszcze należy, że przed całą tą serją wypadków, między śmiercią Jozuego, a niewolą pod Chusanem, królem Mezopotamji, upłynęła cała generacja, podczas której wymarli towarzysze Jozuego (Jos. 24, 31. Jud. 2, 7. 10) i podczas której także Izraelici dokonywali podboju ziemi Chananejskiej (Jud. 1, 1..); bo lubo Jozue rozdzielił był cały kraj między pokolenia, jednakże nie wszystkie działy zdobył, jak to widać z Jud. 1, 1. 18, 1. Na tę generację naznaczmy . . . . lat około 40
Rządy Jozuego przed nią . . . . „ „ 7
Rządy Mojżesza i podróż przez pustynię (cf. Num. 33, 38. Act. 13, 17..). . . . . „ „ 40
Wypadnie więc razem **638** lat od wyjścia z Egiptu aż do 1 roku Salomona. Tymczasem przeciw temu obliczeniu autor III Reg. 6, 1. 37. mówi, że czwarty rok Salomona był 480-ym r. ery wyjścia z Egiptu. Albo więc: *a)* nasze obliczanie jest mylném; *b)* albo liczba 480 powstała z błęgnego przepisywania tekstu III R. 6, 1; albo wreszcie, *c)* że era *wyjścia z Egiptu* nie rozpoczyna się z samym rokiem wyjścia, lecz później. Co do *a)* nasze obliczanie nie może być ścisłém i pewném, bo lata, które księga Sędziów bardzo często w okrągłej liczbie podaje, oznaczają długość rządów sędziego lub niewoli, zapewne w przybliżeniu tylko, nie ściśle. Nadto, nie wiemy, czy lata sędziów, po niewoli którejkolwiek nastających (np. Aod, Gedeon, Jefte, Samson), są latami ich własnych rządów, czy też w tę cyfrę wchodzi i poprzedzająca niewola. Co do *b)*, że błąd jest możebny, tego nikt przeczyć nie może. Co do *c)*, upoważnia nas nawet do tego przypuszczenia Jud. 11, 25—26, gdzie Jefte mówi do króla Ammonitów, że Izraelici już od 300 lat spokojnie zajmują ziemię Galaad. Tymczasem przypuściwszy, że zdobycie ziemi Galaad (jeszcze za Mojżesza, Num. 32, 1...) miało miejsce w 38 lat po wyjściu z Egiptu, to od tegoż zdobycia aż do Jeftego upłynęło rzeczywiście lat (2 za Mojżesza, + 7 za Jozuego, + 40 za generacji współczesnej Jozuemu, + 319 od Chusana do Jeftego, =) 368. Zdaje się przeto, że Jefte mówi w przybliżeniu, o erze późniejszej aniżeli wyjście z Egiptu, lub podbicie ziemi Chananejskiej. Dodawszy sumę lat 637 do cyfr § 8, wypadnie nam następująca liczba lat od Adama do Salomona: według *hebr.* (2453 v. 2668 + 638 =) 3091 v. 3306; według *samaryt.* (2749 v. 2964 + 638 =) 3387 v. 3602 według *70* (3819 v. 4034 v. 3987 v. 4202 + 638 =) 4457 v. 4672, v. 4625 v. 4840. **§ 10.** Okres V. Z czasów królewskich chronologja jest ściślejszą, lata panowania każdego króla są podane, równie jak przy sędziach; tę jednak chronologja czasów królewskich ma wyższość nad chronologię księgi Sędziów, że autorowie ksiąg *Królewskich* i *Paralipomenów* podając liczbę lat królów izraelskich i judzkich i nadmieniając—np., że w roku *n*, króla judzkiego *n*, rozpoczął panowanie król izraelski *n*, panował lat *n*, lub przeciwnie,—tém samém dają często możność (lubo nie zawsze) określenia, które lata liczą się całkowicie, a które nie. Tak się ma rzecz z epoką od śmierci Salomona do niewoli assyryjskiej. Od niewoli assyryjskiej do babilońskiej znów trudności wracają, bo nie ma królów izraelskich, a przeto ustaje sprawdzian do rozpoznania: czy lata, jakie autor przy panowaniu królów judzkich podaje, znaczą ich samodzielne panowanie, czy też liczą się od przybrania do rządów przez poprzedniego króla. Za punkt wyjścia możemy przyjąć datę zdobycia Samarji, która, według

obliczeń z Biblji i z pomników assyryjskich, wypada w r. **722** przed Chr. (ob. *Schrader*, Die Keilinschriften u. d. A. Test. s. 298). Pytanie więc: ile upłynęło czasu od Salomona do niewoli assyryjskiej? rozwiąże nam chronologja ksiąg Królewskich i Paralipomenów, którą przedstawia następująca obu królestw tablica synchronistyczna. Podajemy wiernie cyfry według tekstu biblijnego; a ze wzajemnego ich porównania widać, że one nie są ścisłemi, bo pospolicie pierwszy i ostatni rok panowania, choć nie były całkowitemi, jednak liczą się za całe. Dla tej przyczyny, jako też z powodu, że raz są podawane lata króla od czasu, jak on do rządów został przypuszczony za życia ojca (np. Azarjasz, ob. pod r. 166 i 193. Cf. królowie żydowscy), drugi raz od czasu, jak sam począł rządzić, nasze obliczania muszą się wahać przy każdym królu o lat kilka.

Po śmier. Salomona r.	KRÓLOWIE JUDZCY.	Panował jak długo?	KRÓLOWIE IZRAELSCY.	Panował jak długo?	Przed Chr. r.
1	*Roboam* (III Reg. 14, 21. II Par. 12, 13).	17 lat	*Jeroboam I* (III R. 14, 20).	22 lat	963
18	*Abiam* (III R. 14, 31. 15, 1. 2. II Par. 13, 2).	3 lata	18 rok Jeroboama (III R. 15, 1. II Par. 13, 1).		946
20	*Aza* (III R. 15, 10. II P. 16, 13).	41 lat	20 rok Jeroboama (III R. 15, 9).		944
21	drugi rok Azy.		*Nadaba* rok 1 (III R. 15, 24).	2 lata	943
22	trzeci rok Azy.		Nadab zabity (III R. 15, 28). W tymże roku wstępuje *Baaza* (III R. 15, 33), panuje lat 24.		942
46	. . . .		Koniec 24-letniego panowania Baazy.		918
47	Rok 26 Azy (III R. 16, 8).		*Ela* wstępuje na tron.	2 lata	917
48	Rok 27 Azy.		*Zambri* (III R. 16, 10 15), *Amri* (III R. 16, 21), 22).	4 lata wojny	916
52	Rok 31 Azy (III R. 16, 23). (ib.)		Koniec 4-letniej wojny między pretendentami: Amri odniósł zwycięztwo, po którém jeszcze panuje lat 8 (razem lat 12).	8 lat	912
58	Rok 38 Azy (ib. 16, 29)		*Achab* wstępuje na tron.	29 lat	906
61	*Jozafata* r. 1 (III R. 22, 42. II P. 20, 31).	25 lat	Achaba rok 4y (III R. 22, 41).		903
77	Jozafata rok 17; *Joram* przybrany do rządów.		*Ochozjasza* rok 1y (III R. 22, 50).	2 lata	887
78	Jozafata rok 18y, Jorama współrejencji r. 2. (IV R. 1, 7).		Ochozjasza rok 2; w tymże roku *Joram* brat jego wstępuje na tron (IV R. 3, 1).	12 lat	886

Po śmier. Salomona roku	KRÓLOWIE JUDZCY.	Jak długo panował?	KRÓLOWIE IZRAELSCY.	Jak długo panował?	Przed Chr. r.
83	*Joram* sam panuje (IV R. 8, 15. II P. 21, 5).	8 lat	Jorama rok 5 (IV R. 8, 17).		881
89	Ochozjasz przybrany do rządów.		Jorama rok 11y (ib. 9, 29).		875
90	*Ochozjasz* wstępuje na tron (IV R. 8, 26. II P. 22, 2).	1 rok	Jorama rok 12y (IV R. 8, 25).		874
91	Athalja. Joas dziecię 1-letnie.		*Jehu* r. 1 (IV R. 10, 36).	28 lat	873
97	7-letni *Joas* ogłoszony królem (II P. 24, 1).	40 lat	Jehu r. 7 (IV R. 12, 1).		867
119	Joasa, rok 23 (IV R. 13, 1).		*Joachaz* wstępuje na tron	17 lat	845
133	Joasa rok 37 (IV R. 13, 8).		*Joas* przybrany do rządów.		831
135	. . . . . .		† Joachaza; *Joasa* rządów samodzielnych r. 1. (IV R. 13,8).	16 lat	829
136	*Amazjasz* wstępnje na tron (IV R. 14, 2. II P. 25, 1).	29 lat	Joasa r. 2 (IV R. 14, 1).		828
150	Amazjasza r. 15 (IV R. 14, 23).		*Jeroboam* II wstępuje na tron. Zdaje się że to był już 10 rok jego, od czasu przybrania do rządów przez ojca.	41 lat	814
155	Azarjasz przybrany do rządów.				809
165	Amazjasza r. 29.				799
166	*Azarjasza* (v. *Ozjasza*) r. 1 (IV R. 15, 1) panowania samodzielnego, a 10 od czasu przybrania do rządów przez ojca.	lat 52 (IV R. 15, 2. II P. 26,3).	Jeroboama II r. 17, czyli 27 (IV R. 15, 1) od czasu przybrania do rządów za życia ojca.		798
191	. . . . . .		Jeroboama II rok 41y, ostatni (IV R. 14, 23).		773
192	. . . . . .		Wojna o następstwo tronu (?).		772
193	Azarjasza r. 38/39 (IV R. 15, 8).		*Zacharjasz*	6 mcy	771
	(IV R. 15, 13)		*Sellum*	1 „	771
194	Azarjasza r. 39/40 (IV R. 15, 17).		*Manahem* (IV R. 15, 17).	10 lat	770
204	Azarjasza rok 50y (IV R. 15, 23).		*Facejasz* wstępuje (IV R. 15, 23).	2 lata	760
206	Azarjasza rok 52 (ib. 15, 27).		*Faceasz* (IV R. 15, 27).	20 lat	758

Po śmier. Salomona roku	KRÓLOWIE JUDZCY.	Jak długo panował?	KRÓLOWIE IZRAELSCY.	Jak długo panował?	Przed Chr. r.
207	*Joatham* sam panuje (IV R. 15,32.33. II P. 27, 1).	16 lat	Faceasza r. 2.		757
219	Achaza przybiera do rządów:				745
223	*Achaz* sam panuje r. 1 (II P. 28,1 IV R. 16,2).	16 lat	Faceasza r. 17y (IV R. 16, 1).		741
227	Achaza r. IV (20y od czasu, jak Joatham sam był objął tron, IV 15,30)		Faceasz zabity (IV R. 15, 30). Bezkrólewie przez lat 8.		737
234	Achaza rok 12y (IV R. 17, 1).		*Ozeasza* rok 1.	9 lat	730
237	*Ezechjasza* r. 1y	29 lat (II P. 29, 1. IV R. 18, 2)	Ozeasza r. 3 (IV R. 18, 1).		728
240	Ezechjasza rok 4y (IV R. 18, 9)		Ozeasza r. 7y (IV R. 17, 5); pierwszy rok oblężenia Samarji.		724
242	Ezechjasza rok 6y (IV R. 18, 10).		9y rok Ozeasza (IV R. 17,6); Samarja zdobyta		722

Tyle można liczyć lat (242) od śmierci Salomona, czyli około **282** lat od objęcia tronu przez tegoż króla, aż do zdobycia Samarji (722 r. przed Chr.) przez Salmanasara, króla asyryjskiego; czyli: Salomon rozpoczął panowanie swoje przed Chr. ok. r. (722+282=) **1004**, a fundamenty świątyni założył (w 4ym r. panowania) ok. **1000**.
Do cyfr więc poprzedniego § (lata od Adama do Salomona):

	HEBR.	SAMARYT.	70.
	3091 v. 3306	3602 v. 3387	4457 v. 4672 v. 4625 v. 4840
dodajmy	1004 1004	1004 1004	1004 1004 1004 1004
Razem można liczyć . .	4095 v. 4310	4391 v. 4606	5461 v. 5676 v. 5629 v. 5844

lat od stworzenia Adama do Chrystusa. Grecy liczą 5508, Żydzi 3761, w *Martyrologium Romanum* 5199, najpospoliciej w podręcznikach 4004 (data przez Ushera przyjęta), Clinton (*Fasti Hellenici*, 1828) liczy 4138.
§ **II.** Zkąd powstały różnice między trzema tekstami w chronologji przed-i po-potopowej i który z 3 tekstów wierniej przedstawia chronologję oryginału?—nie wiadomo. Wątpić nie można, że Mojżesz, jako pisarz natchniony, błędu nie popełnił. Widzieliśmy także, iż co do ogólnej liczby lat każdego z pojedyńczych patrjarchów, zwłaszcza przedpotopowych, kopiści i tłumacze są w zgodzie; zkąd możemy wnosić, że ją wiernie powtórzyli. Nie jesteśmy w stanie oznaczyć nawet czasu, od którego datują się wspomniane różnice między *hebr.*, *samaryt.* i *70*. Rękopismów hebrajskich Biblji nie ma dawniejszych jak z XI w.; samarytańskie są jeszcze późniejsze. Z różnych tylko pism Ojców św. Augustyna, Hieronima i in. widać, że, już za ich czasów, chronologiczne dane w Biblji były inne w hebr.

a inne w 70. Wiemy jednak, że św. Łukasz (3, 36) podając genealogję patrjarchów i przodków P. Jezusa, wymienia Kainana, którego w hebr. dziś nie czytamy, lecz który się znajduje w 70 (Gen. 10, 24. 11, 12. 13). Św. Łukasz, jak w ogóle pisarze śś. Nowego Test., Stary Test. cytuje według 70, a nie według hebr., zkąd wypływa, że w genealogji popotopowej (Gen. l. c.) w tekście był w I w. naszej ery Kainan, tak samo jak jest dziś. Czy zaś był podówczas w Gen. l. c. tekstu hebr., nie wiadomo. Fakt ten dowodzi, że od czasów Chrystusa żadna zmiana co do cyfr i genealogji przed-i popotopowych w 70 nie zaszła. Tego także dowodzi dawna Itala (ob.), która jest odbiciem tekstu 70 takiego, jakim był przynajmniej w końcu w. I naszej ery: podaje ona cyfry tak, jak są w 70. Nie mamy zaś takich śladów o hebr. Józef Flawjusz i Filon mogliby jedni tylko być świadkami o stanie tychże cyfr w hebr. w I w.; lecz Filona cyfry nie obchodziły, w Flawjuszu zaś kopiści je poprawiali według kodeksów biblijnych, jakie mieli pod ręką. Z różnych tylko miejsc *Antiquit. Jud.* Flawjuszowych wnosić można, że on istnienie świata obliczał na 5,000 lat prawie (*Juncker*, Chronologie u. Gesch. auf Grundlage d. Flavius Jos. *Röckerath*, Biblische Chronol., 1865). O przerobienie cyfr jedni podejrzywają 70 tłumaczy, inni żydów. Co do pierwszych, przypuszczają, że tłumaczom aleksandryjskim nienaturalną wydawało się rzeczą, aby patrjarchowie mieli potomstwo w takim wieku, który prawie 7 część całego ich życia wynosił, dla tego setki lat odjęli z życia ich po urodzeniu syna, a dodali przed (*Preuss*, Die Zeitrechnung der Septuaginta, Berlin 1859 s. 37). Na tę myśl wpadał i Augustyn św. (De civit. Dei. l. 15 c. 13), tylko że przypisywał to przerobienie kopistom, nie 70 tłumaczom. Ci, którzy podejrzywają żydów o sfałszowanie cyfr chronologicznych, w przywiedzionych miejscach Genezy, dowodzą tego powszechném podaniem, jakie się przechowywało u starożytnych ludów, a nawet podobno u proroków, że Mesjasz miał przyjść w szóstém tysiącleciu od stworzenia świata i że tyle lat rzeczywiście wypada z całej chronologji biblijnej. Otóż żydzi, nie chcąc uznać P. Jezusa za Mesjasza, liczby lat w Biblji przerobili, aby mieć wybieg, że jeszcze podczas przyjścia Chrystusa na świat nie było szóstego tysiąclecia. Ostateczny zaś termin przyjścia obiecanego Mesjasza naznaczyli rabini żydowscy na rok 1810 ery chrześcijańskiej, a nawet w owym czasie żydzi go na wschodzie oczekiwali (*Seyffarth*, Chronologia vett. Berichtungen der Geschichte und Zeitrechnung, Leipzig 1855 s. 119). Jako jeden jeszcze dowód przeciw żydom przytaczają tę okoliczność, że żydzi w Etjopji jeszcze dziś mają 70 w swych egzemplarzach hebr. Na kogokolwiek zresztą pada podejrzenie nadwerężenia cyfr chronologicznych w Biblji, wniosku ztąd przeciw całkowitości jej i powadze wyprowadzać nie można. Istotę stanowią tu fakty, naznaczenie zaś im tego lub owego dla nich roku, jest rzeczą dla dogmatu i moralności obojętną. Z *małym wyjątkiem* może ono więcej interesować historję świecką, niż dogmatykę. Mówimy: *z małym wyjątkiem;* bo jeżeli od oznaczenia daty zależy wykazanie, że proroctwo jakie spełniło się w przepowiedzianym czasie, wówczas kwestja chronologiczna łączy się już z dogmatem i przestaje być rzeczą obojętną. W takim tylko razie daty chronologiczne zostawać będą pod gwarancją Kościoła, na równi z treścją Biblji, i o ich nienaruszoności możemy być pewnymi. Co do epok zaś, o których mówimy, błędy w datach wcale

nie psują słowa Bożego, a przeto Kościół, nie mając obietnicy nieomylności w tych rzeczach, ani też dostatecznych środków do ich poprawienia, zachowuje się względem nich obojętnie. „Etiam nunc (mówi św. Augustyn, *De civit. Dei* XV 13) ubi numeri non faciunt intentum ad aliquid, quod facile possit intelligi, vel quod appareat utiliter disci, et negligenter describuntur, et negligentius emendantur. Quis enim existimet sibi esse discendum, quot millia hominum tribus Israel sigillatim habere potuerunt? Quoniam prodesse aliquid non putatur. Et quotusquisque hominum est, cui profunditas utilitatis hujus appareat?" Św. Hieronim (*Epist. ad Vital.* cf. *Comment. in* Tit. c. 3) uważa za próżniaków tych, którzy, jakby czém nader ważném, zajmują się rozwiązaniem trudności chronologicznych w Biblji. **§ 12.** Z powyższych obliczań widać, że pewna liczba lat od Adama do Chrystusa nie da się oznaczyć. Na to wszyscy się zgadzają. „Annorum ab orbe condito ad Christum natum numerus incertus... Alterutri textui adhaereas, certum annorum mundi numerum ante incarnationem nunquam reperies" (*Pagi*, Apparat. ad *Baronii* Annal. Cf. *Petavii*, De Doctrina tempor. par. II 1627 s. 17). Ztąd wypływa, że wolno nam przyjąć jakikolwiek systemat w obliczaniu, czy to w *hebr.*, czy też w *70*, czy w *samaryt.* I rzeczywiście, korzystali teologowie i chronologowie z tej wolności, jak dowodzą rozmaite systematy chronologiczno-biblijne. Riccioli (*Cronologia reformata*) w r. 1669 wylicza szczegółowo do 70 takich systematów; Alfons Des Vignoles (Chronologie de l'hist. sainte, Berlin), w r. 1738, około 200. A ileż od tego czasu przybyło nowych! W najodleglejszy czas, bo do r. 6984 przed Chr., odsuwają epokę Adama *Tabulae Alphonsinae* [1]); Onufry Panvinus do r. 6311; Suidas do r. 6000; najbliżej zaś do r. 3483. Najpowszechniej zaś w podręcznikach przyjętą jest cyfra 4004 lat. W *Martyrologium* liczy się 5199. W chronologiczném dziele *l'Art de vérifier les dates*, lat 4963. Jedni obstawali za tém że *hebr.* jest bliższą prawdy, inni że *70;* inni określali lata przez kombinowanie *hebr.* z *samaryt.* i z *70*; inni wreszcie utrzymują, na co bez ujmy powagi biblijnej zgodzić się można, że w jednym i drugim tekscie genealogje przed-i po-potopowe nie są zupełnemi, że mogą być w nich opuszczone niektóre osoby (ob. § 13), w skutek czego liczba lat staje się krótszą, niż była rzeczywiście. Na mocy tego ostatniego przypuszczenia możnaby pierwszy i drugi okres rozszerzać o setki, a może nawet i tysiące lat. Rzeczą jest pewną, że jak dotąd na wschodzie grecy liczą, tak w pierwszych wiekach na zachodzie trzymano się *70*, nie *hebr.* Starożytna Itala (ob.) była przekładem z 70, przeto z nią weszła w użycie *70* i była przez pierwsze wieki powszechnie przyjęta. Zaprzeczyć tego nie mogą nawet najżarliwsi zwolennicy *hebr.* (Ob. np. *Lequien*, Défense du t. hebr. *Scaliger*, Prolegom. in *Eusebii* Chronic.). Juljusz afrykański (ob.) liczył 2262 lat od stw. Adama do potopu; 1025 od potopu do osiedlenia się Abrahama w ziemi Chanaan [2]); a 5502 od Adama do Chrystusa. Święty

---

[1]) Tak się nazywają astronomiczne tablice, wskazujące apogea (największe oddalenia ziemi od słońca), ułożone z polecenia Alfonsa, króla Kastylji, † 1284 r., przez uczonych astronomów z chrześcjan, mahometan i żydów. Właściwie są one tylko poprawieniem takichże tablic przez Ptolemeusza sporządzonych w II w. przed Chr.

[2]) Wypadałoby lat 1155; lecz zapewne, przez wzgląd dla tekstu hebr., wypuścił Kainana.

Cyprjan, zachęcając do męczeństwa chrześcjan, pisze (ok. r. 280): „Sex millia annorum jam-pene complentur, ex quo hominem diabolus impugnat." W *Chronicon Paschale* jest fragment bezimienny, według Du Cange'a (*praefat.* do *Chron. pasch.* s. 25) mający pochodzić od św. Hipolita, i ten także liczy, że do 13go r. cesarza Aleksandra Sewera upłynęło lat 5738, zatém zgodnie z 70. Św. Hieronim, lubo w przekładzie Wulgaty przyjął *hebr.*, jednak przetłumaczywszy kroniki Euzebjusza (*Chronicorum libri*), dostatecznie faktem tym pokazał, że za *hebr.* nie obstaje. Euzebjusz przyjął cyfrę 5198 lat od Adama do Chr. „Colliguntur.. ab Adam usque ad Christum 5000 ducenti, duo minus anni. *Chronicor.* l. II (ed. *Migne*, Patrol. gr. t. 19 col. 529...). Inni kładli narodzenie Chrystusa w r. 5493, 5501 lub 5509 po stw. świata (ob. *Petavii.* De doctrina tempor. III 155). Ś. Augustyn jednakowo poważał hebr. i 70: *quoniam utraque una atque divina est* (De civit. Dei l. 18 c. 43); wynotował różnice chronologiczne między hebr. a łacińskim (Itala) pochodzącym z 70; lecz żadnego wniosku co do chronologji nie uczynił (op. c. l. 15 c. 10); w praktyce zaś opierał się na chronologji Itali, czyli *70* (op. c l. 12 c. 12; cf. l. 16 c. 10; *Riccioli*, Chronol. reform. t. I p. 152). W następnych wiekach aż do XVI, pomimo wprowadzenia Wulgaty św. Hieronima (zatém i *hebr.*), uczeni po większej części obliczali lata według *70.* Tylko Beda (ob.) i zwolennicy jego w ciągu wieków średnich stanowili wyjątek. Taką mając tradycję, Kościół nie mógł zadecydować, że tylko *hebr.* jest prawdziwą i dokładną. I lubo w praktyce tej ostatniej się trzyma, jednakże tak z *Martyrologium* (gdzie jest lat 5199), jak i z innych faktów widać, że przyjmuje i *70.* Do takich faktów należą: 1) Kościół nietylko aprobuje uczonych krytyków prace około wydania tekstu 70, ale także Papieże sami o takowe wydania się troszczyli (ob. Siemdziesiąt). 2) Nigdy nie potępiał tych, którzy się *70* trzymali; owszem 3), kiedy jezuici z Chin zapytali w Rzymie, czy mogą trzymać się *70*, gdyż ta lepiej przypada do chronologji chińskiej?, odpowiedziano im (1637), że Ojcowie święci, *Martyrologium Romanum* i Stolica św. najzupełniejszą dają im pod tym względem swobodę (*Gaubil*, Chronologie part. III s. 277). § 13. Jużeśmy nadmienili, że do XVI w. powszechniej trzymano się *70*, niż *hebr.*; później, gdy protestanci zaczęli wynosić nad wszystkie inne hebr. i jego chronologję wyżej stawiać, katolicy, których Wulgata podobniejszą jest do tekstu masoretyckiego, aniżeli do 70, naturalnie woleli przyjąć *hebr.* Józef Scaliger nadwerężoną już mocno powagę *70* obalił do reszty i datę stworzenia świata ustanowił na r. 3950 przed Chr. Zbijał jego dowody Djonizy Petawjusz; lecz także biorąc za podstawę tekst masoretycki zamiast 70, przyszedł do wniosku, że stworzenie świata nastąpiło *prawdopodobnie* r. 3984 przed naszą erą. Najpowszechniej zaś do podręczników przeszło obliczanie Ushera (ob.), według którego stworzenie Adama nastąpiło w r. 4004 przed Chr. Występowali jeszcze w obronie *hebr.*: Martianay (*Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate*, Paris 1689, przeciw Pezronowi; *Continuation de la défense du texte hebr.* 1693, przeciw temuż); Ryszard Simon w *Histoire critique du Vieux Testam.* i w innych pismach przeciw Izaakowi Voss, na których używał pseudonymu *J. Le Camus*; Lequien (*Défense du texte hébreu et de la Vulgate*, 1690; *L'antiquité des temps détruite*, 1693) razem z Martianay'em zbijał Pezron'a. Popierał Lequien'a Natalis (*Noel*) Aleksander (*Historia*

Eccl. Vet. Test. t. I), dowodząc, że przynajmniej lata przed-i po-potopowe w tekscie hebr. są lepsze niż w 70, i że pod tym względem hebr. nie został nadwerężony. Zwolennicy tej chronologji (t. j. *hebr.*) usiłowali dowieść jej wyższości nad *70* głównie tém: 1-o, że hebr. nie może być fałszywym, lub zepsutym; 2-o, że Kościół, uznawszy Wulgatę za autentyczny tekst, tém samém przyznał wyższość *hebr*. Lecz obie podstawy są mylne. Co do 1-o, wiadomo, że Biblja co do swej istoty (ob. II 282..) błędu żadnego nie zawiera i przechowała się bez skażenia (ob. II 285). Jednozgodność, jaką widać w *ogólnych liczbach lat* patrjarchów przedpotopowych, jest najwymowniejszym dowodem za całkowitością moralną tekstu. Że jednak niedokładności w przepisywaniu się wcisnęły, rzecz jest widoczna. Choćbyśmy nawet przyznali, że daty w hebr. przechowały się bez skażenia, jeszcze ztąd nie wypływa, żeby *hebr.* była wyższą nad *70*. Można przypuścić, że czy to przez autora, czy też przez kopistów, daty, przynajmniej niektóre, z mniejszą ścisłością zostały podane, lub przepisane (cf. wyżej słowa św. Augustyna *De doctr. chr.* XV 13); że w genealogjach niektóre osoby zostały wypuszczone, jak tego mamy przykład na Kainanie II (ob.), i co zresztą się zdarza w genealogjach (ob.) biblijnych, a przecie fałszem nie jest i czystości Biblji pod względem słowa Bożego nie uwłacza (cf. Warjanty). Co do 2-o, w jakiém znaczeniu uznaną została autentyczność Wulgaty, ob. I 536. Że nadto dla Kościoła obojętną jest rzeczą ta lub owa cyfra lat, ob. wyżej § 12. Jeżeli więc Kościół uznał Wulgatę za autentyczny tekst, to bynajmniej przez to nie odrzucił powagi *70*, i jeżeliby dało się krytycznie wykazać, że ta jest wyższą nad *hebr.*, toby Kościół w Wulgacie ją przyjął. Nawet sama Wulgata używa *70*, bo w genealogji Luc. 3, 36 jest Kainan, co się zgadza z *70;* a niema go w Genezie, co jest znowu zgodne z *hebr.*—Wskazaliśmy główniejszych przedstawicieli systematu chronologicznego, opartego na tekscie hebrajskim, lecz obok niego byli też uczeni, trzymający się więcej *70*. Uczony oratorjanin Morin (*Exercitationes biblicae*, Paris 1669 f. pars I) pierwszy zaprotestował przeciw chronologji tekstu hebrajskiego, lecz że sam zbyt dalako posunął cyfrę, z *70* wyprowadzoną, przeto głos jego pozostał prawie bezskutecznym. Jednocześnie znakomity chronolog Riccioli, który z wielką erudycją wykazywał (w *Chronologia reformata*, Bononiae 1669 3 v. f.) wady 70 systematów chronologicznych, do jego czasu wystawionych, wywody swoje zakonkludował tém, że, według tekstu hebrajskiego i Wulgaty, zdaje się, jakoby upłynęło lat 4184, lecz wydaje się prawdopodobniejszą cyfra *70ciu*, t. j. 5634 lat; ostatecznie jednak żadnemu systematowi nie przyznawał pewności zupełnej (op. c. t. I s. 250). Z protestantów w tymże czasie Izaak Vossius (Voss) napisał: *De vera mundi aetate* (1659) i kilka rozpraw p. t. *De Septuaginta Interpretibus eorumq. chronologja* (1659, 1661 i 1663). Z katolików pod koniec XVII w. żywą toczyli polemikę przeciw hebraistom: Pezron (*Antiquité des temps retablie et défendue contre les nouveaux chronologistes*, Paris 1687; *Défense de l'antiquité des temps*, 1691, przeciw Martianay'owi). Nie dowiódł on wprawdzie, aby system przez niego broniony był pewnym, jednak wykazał, że prawdopodobnie w tekscie pierwotnym Genezy były zasady chronologji dłuższej i że one lepiej się przechowały w 70, aniżeli w tekscie masoretyckim. Możnaby jeszcze trzecią przyjąć szkołę chronologistów, eklektyczną, która nie opiera się przeważnie ani na hebr., ani

na 70, lecz oba teksty usiłuje skombinować razem z samaryt. Do takich należy *Tournemine* (ob.). Utrzymuje on, że w okresie I (przedpotopowym), gdzie hebr. zgadza się więcej z samaryt. niż z 70, należy przyjąć *hebr.*, jako opartą na dwóch świadkach, przeciwko jednemu (70). W okresie zaś drugim (od potopu do Abrah.), na tej samej zasadzie należy przyjąć 70, bo z nią samaryt. zgadza się więcej niż z *hebr.* Inni znów, jak np. *Houbigant* (Biblia hebr. cum not. crit. I 33), porzucają 70, a przyjmują przed potopem *samaryt.*, po potopie *hebr.* **§ 14.** Przeciw chronologji biblijnej pisarze, chrześcjanizmowi nieprzychylni, zarzucają: 1⁰ Nieprawdopodobnemi są owe długie lata życia, jakie Biblja patrjarchom przed Abrahamem przyznaje. 2⁰ Chronologje innych ludów pokazują, że człowiek dawniej jest na ziemi, aniżeli to wypada z chronologji biblijnej. Co do 1⁰, niektórzy, żeby usunąć to, jak nazywali, nieprawdopodobieństwo i pogodzić z wiarogodnością Biblji, utrzymywali, że owe lata nie są latami podobnemi do naszych, lecz krótszemi. Za ś. Augustyna np. (De civit. Dei L. 15 c. 12) utrzymywali niektórzy, iż rok w Genes. znaczył 36 dni; na co im ś. Augustyn odpowiadał, że gdyby tak było, natenczas Set urodziłby syna w 10, a Kainan w siódmym roku życia. Zresztą w całej Biblji nie ma najmniejszej wzmianki, żeby liczono lata krótsze od 12 mcy (ob. wyżej § 4). Takie więc tłumaczenie wcale mniemanego nieprawdopodobieństwa nie usunie. Przyjąwszy nawet, że owe lata przedabrahamowe składały się z 6, lub 3 mcy, zawsze jeszcze pozostanie w ogóle patrjarchom taka liczba lat (np. 800 v. 900 podzielone przez 4, lub przez 2), że ona musi się wydawać nieprawdopodobną tym, którzy trwają w uprzedzeniu, że życie ludzkie zwyczajne, według zasad fizjologicznych, nie może być dłuższém nad 80—90 lat i że dłuższe życie należy do wyjątków. Lecz fizjologja może sądzić tylko o tém, co i jak teraz się dzieje, a nie o tém, co było dawniej. Pewném jest, że przy dzisiejszych warunkach, kiedy zwykła liczba lat człowieka dochodzi do 70 i więcej lat, a bywają ludzie żyjący 2 razy dłużej; zkąd możemy twierdzić, że w pierwszych wiekach świata musiały być inne warunki fizjologiczne, przy których długie życie przez kilka wieków było prawidłem ogólném, nie wyjątkiem. Jakie mogły być te warunki, nie wiemy; dowodzić téż ich nie mamy potrzeby, skoro fizjologowie przeciw długowieczności patrjarchów nie mogą postawić dowodu poważniejszego nad ten, że „przy dzisiejszych warunkach" życie kilkowieczne jest nieprawdopodobieństwem. Fizjologowie powinniby postawić jakie świadectwo, dowodzące, że tak nie było, jak Biblja opowiada. Świadectwa zaś postawić nie mogą, bo podania wszystkich ludów świadczą właśnie o długowieczności pierwszych ludzi. Godném uwagi jest, co mówi w tym przedmiocie Józef Flawjusz (Antiquit. Jud. L. 1 c. 4). I on przyjaźniejszym pierwotnie warunkom życia, cnocie i większej krzepkości niezepsutego ciała przypisuje długowieczność patrjarchów. Nadto, odwołuje się do świadectwa wszystkich, którzy traktowali o starożytnościach greckich, czy innych narodów; świadkami są mu tutaj: Manetho egipski, Berozus chaldejski, Mochus, Hestjeusz, Hieronim egipcjanin (którzy pisali o dziejach fenickich), grecy: Hezjod, Hellanibus, Acusilaus, Ephoras i Nicolaus. Fakt więc długowieczności, tylu świadectwami stwierdzony, nie może być gołosłownie zaprzeczany, jedynie z tego powodu, że dziś się nie powtarza. **§ 15.** Co do 2⁰, ci sami, którym długie lata patrjarchów wydają się nieprawdopo-

dobnemi, nie chcą się zgodzić na to, że człowiek tak niedawno zamieszkuje ziemię, bo tylko od 4 do 7 tysięcy lat przed Chr. Powołują się na świadectwo ludów wschodnich, a nie chcąc uznać powagi ksiąg, których wiarogodność dotąd niczém nadwerężoną nie została, wolą opierać się na powagach ksiąg bramińskich i innych, których przesada jest dowiedzioną. Nie będziemy tu zastanawiać się szczegółowo nad chronologją indyjską, którą starał się wywodami astronomicznemi poprzéć przyjaciel Woltera, Bailly (*Traité de l'astronomie indienne*). Że Bailly opierał się na fałszywych podstawach i że obliczania astronomiczne fałszował, rachując na niewiadomość czytelników, wykazał mu to Delambre (*Hist. de l'astron. ancienne*, Paris 1775; *Hist. de l'astron. du moyen-âge*, ib. 1819). Pokazało się, że okresy 4,320,000 są fantastycznėm przerobieniem z bajecznej arabskiej astronomji (*Montucla* Histoire des mathémat., Paris t. I s. 429). Badania uczonych astronomów, biegłych w języku indyjskim, jak Colebrooke'a (Algebra z matematyką wyjęte z sanskrytu, Lond. 1817) i Bentley'a (Przegląd historycz. astronomji indyj., Lond. 1825; Poszukiwania nad Azją, *Asiatic Researches*, wyd. w Kalkucie t. II s. 228 i VIII s. 193), wykazały, że tablice astronomiczne Hindusów rzeczywiście nie wskazują czasów odleglejszych nad w. XVI przed Chr. W epopei *Ramayana*, opiewającej bohaterskie czyny króla Ramy, jest wskazane położenie planet na niebie, podczas urodzenia i w 21 r. życia tegoż króla; położenie zaś takie, jak *Ramayana* opisuje, nie mogło być dawniej jak ok. r. 961 przed Chr (*Bentley*, Przegl. astron. s. 15); a początek astronomicznych dzieł indyjskich, Vasiszty-Siddhanty i Suryi-Siddhanty, według obliczeń Bentleya, wypada na w. XI lub X przed Chr. Wykazuje jeszcze Bentley, że legenda indyjska o Krisznie jest imitacją historji Chrystusa Pana. Według bowiem tej legendy, Kriszna jest wcieleniem bóstwa; podczas jego narodzenia chóry devantasów śpiewały hymny na jego cześć, a pasterze otoczyli jego kolebkę; król Kansa, wiedząc z przepowiedni, że nowo narodzone dziecię przyprawi go o utratę królestwa, chciał je zabić; Kriszna z rodzicami schronił się do kraju Yamun; żył z początku czas jakiś w ukryciu, potém wystąpił publicznie, odznaczył się walecznością i miłosierdziem, zwalczał tyranów, opiekował się ubogimi, umywał nogi braminom, opowiadał naukę najdoskonalszą, w końcu nieprzyjaciele go przemogli, został strzałą przybity do drzewa; przed śmiercią przepowiedział, że w 36 lat później nastąpi wiek złego, *Kali-yuga* (ob. tę legendę ap. *Paulin. a s. Bartholomaeo*, Systema Brahmanium, Romae 1802 s. 146; *Creuzer*, Symbolik u. Mythologie d. alt. Völker, t. II). Prawda, że z legendy tej mitologowie chcieli wywodzić mitologiczności Chrystusa P.; lecz choćby się nawet pokazało, że ona jest dawniejszą od Ewangelji, podobieństwo jej z ewangelicznėm opowiadaniem można wytłumaczyć tém, że jest echem dawnej obietnicy Zbawiciela, której ślady znajdują się we wszystkich mitologjach pogańskich (*Maurice*, Histor. Indostanu, Lond. 1824 II 225). Tymczasem dawniejszą nie jest, bo opisana w legendzie (*Dżanampatra*) o Krysznie kombinacja astronomiczna planet, przy urodzeniu jego, pokazuje dzień 7 Sierp. r. 600 po Chr., jak to obliczył Bentley, według europejskich tablic astronomicznych, zastosowawszy je do południka indyjskiego (Poszukiw. nad Az. I s. 3). Również przeciw powadze owych obliczeń mówią inni astronomowie i uważają tablice astronomiczne indyjskie, jako powstałe w VII w. naszej ery, a za pomocą kom-

binacji konstelacyjnych (nawet takich, które nie mogły mieć miejsca) odniesione do epok bajecznych (*Laplace*, Exposition du système du monde, 6 ed. Bruxel. 1827 s. 427. Ob. *Wiseman*, Discours sur les rap. entre la sc. et la rel. publ. par de Genoude, Paris 1845 7 disc.). Co do dynastji panujących kiedyś w Hindostanie, Heeren, zbadawszy skrupulatnie wszystkie fragmenty dawnych roczników indyjskich, przychodzi do wniosku, że okolice Gangesu były siedliskiem znacznych państw i miast kwitnących, prawdopodobnie na 2000 lat przed Chr. „Zamiast 6000 lat przed Aleksandrem W., jak to przyjmują niektórzy pisarze na wiarę Arriana (Expeditio Alexandri Magni), zamiast miljonów lat, jak liczą według bajek bramińskich, my znajdujemy, zgodnie z domysłami Jones'a (w *Asiatic Researches* t. II) i innych, że czasy Abrahama są najdawniejszą epoką historyczną, w której można się dopatrzyć politycznej organizacji Indji" (*Heeren*, Ideen über die Politik etc., wyd. 4 s. 272. Cf. *Lenormant*, Manuel d'hist. anc. de l'Orient, 6 ed. Paris 1869 t. III liv. 8). Do podobnych rozmiarów redukują się bajeczne chronologje innych ludów wschodnich, np. Persów (ob. *Klaproth'a* Examen des historiens asiatiques, wydane najprzód w *Journal asiatique*, 1823, Septemb., Novemb., przedrukowane w jego dziele: *Mémoires relatifs à l'Asie*, t. I. Cf. tegoż *Asie polyglotte*. s. 1). Chinom przyznaje Abel Rémusat (*Nouveaux mélanges asiatiques*, Paris 1829 I 61) organizację państwową już od 2600 lat przed Chr.; gdy tym czasem Klaproth wykazuje, że o dziejach chińskich dawniejszych nad r. 732 przed Chr. nie ma najmniejszej pewności. To samo twierdzi Windischmann (Die Philosophie cz. I, Bonn 1827). Najwięcej przy końcu przeszłego i na początku obecnego wieku podnoszono zarzutów przeciw chronologji biblijnej. z dziejów egipskich. Manetho, kapłan egipski, żyjący w III w. przed Chr., ułożył był dzieje królów egipskich, lecz tylko szczątki z nich przechował nam Józef Flawjusz; katalogi królów egipskich przepisał w swej kronice Juljusz (ob.) afrykański i Euzebjusz, a z nich, czy też z innej późniejszej kompilacji, Jerzy Syncellus (ob.). W katalogach tych wylicza Manetho 31 dynastji, jakie panowały od najdawniejszych czasów w Egipcie, aż do Aleksandra W. Z lat, jakie przy niektórych dynastjach podaje, wypadałoby, że egipskiej monarchji początki sięgają r. 5000 przed Chr. Sądząc po wyciągu z Manethona (ap. *Joseph. Flav.* contr. Apion. l. 1 c. 14),—gdzie mówi bardzo ogólnikowo o najściu na Egipt i panowaniu Hyksosów (dynastja XV) i miesza przytém Asyryjczyków, jako już Egiptowi zagrażających, kiedy jeszcze w owej epoce (gdybyśmy przyjęli chronologję Manethona) o Asyryjczykach nie mogło być wcale mowy,—sądząc z tego wyciągu, trudno przyznać Manethonowi powagę taką, jaką mu przyznają nieprzyjazni Biblji chronologowie egipscy. Bunsen skraca powyższą cyfrę, z Manethona wypływającą, do liczby 3623 lat przed Chr. (*Aegyptens Stelle in d. Weltgesch.*). Mało bardzo różnią się od niego inni egiptologowie. Cyfra zaś powyższa mało się różni od chronologji biblijnej; a nadto jest ona tylko prawdopodobną, bo o pewności jej dotąd nie może być mowy. Cf. *Fell*, Die neuesten Forschungen auf d. Gebiete der altägipt. Gesch. u. Chronol., w *Chilianeum* 1869 zesz. 73; Revue des quest. histor. IX 5 (1870—71). Inne dzieła, w których wykazaną jest zgodność chronologji bibl. z egipską, ob. *Wiseman* op. c. Disc. 8 s. 292. Ob. historję Egiptu, zgodnie z postępem

dotychczasowych odkryć egiptologicznych opisaną przez Lenormant (op. c. I 313). Tu także należy wspomnieć o uczonych pracach znakomitego astronoma i egiptologa Gustawa Seyffarth'a, który, z pomocą pomników hieroglificznych, jako też różnych wskazówek astronomicznych, skrupulatnie zewsząd przez niego zebranych, wykazuje, że żadne dzieje świeckie nie sięgają dalej nad epoką popotopową. Dzieła jego, tu odnoszące się, są: *Beiträge zur Kenntniss der Literatur, Kunst, Mythologie u. Geschichte* (Leipz. 1826—49 7 zesz. 4°); *Chronologia Veterum Berichtungen der römisch. griech. pers. etc. Gesch. u. Zeitrechn.*, ib. 1855. W tém ostatniém podaje astronomiczne obliczenia, z których ważniejsze sprawdzone zostały, (ob. przedmowę s. XII) przez Wilhelma Hartwig, adj. obserwatorjum lipskiego. Egipcjanie pamiątkę ważniejszych wypadków zapisywali nie datami, lecz obrazem nieba, przedstawiającym, w jakiém położeniu były ciała niebieskie w czasie, kiedy wypadek się dokonał. Z tych konstelacji Seyffarth oblicza następujące daty przed Chr. 1° Konstelacja na świątyni w Karnak, odnosząca się do założenia państwa Egipskiego z r. 2781 (najdawniejsza). 2° Dwie konstelacje odnoszące się do narodzenia Osimandji: z obudwóch wypływa rok 1731. 3° Na monetach egipskich konstelacja r. 1573. 4° Konstelacja z czasów Rafakesa, z dynastji 19ej, r. 1525. Na innych pomnikach są późniejsze. O zodjakach odkrytych w naszym wieku w świątyniach egipskich w Dendera (Tentyris), na których dopatrywano r. 4000—1322 przed Chr., lub więcej, pokazało się później, że sama świątynia budowaną była za cesarzy Adrjana i Antonina Pobożnego, już po nar. Chr. (*Wiseman*, s. 513). Zarzuty ze strony tak zwanej *archeologji przedhistorycznej*, jako nie przedstawiające żadnych danych chronologicznych, uwzględnione w tym artykule być nie mogą.

C. Chronologja Nowego Testamentu. § 16. Jak w chron. Starego, tak i w chron. Nowego Test. panuje podobna niepewność, pod względem ogólnej liczby lat P. Jezusa, a ztąd niepewność co do dat Jego Narodz. i Męki. Liczymy wprawdzie teraz r. 1873 po Narodzeniu Chr., biorąc ten fakt za początek ery chrześcjańskiej; lecz wiedzieć należy, że ta nasza era rozpoczyna się nie razem z Nar. Chrystusa, tylko około niego. Naszej ery rok I-y liczy się jednocześnie z r. 753 od zał. Rz. i rozpoczyna się z d. 1 Stycz. r. 4714, według perjodu juljańskiego. *Fasti consulares* [1]) i Djonizy Mały obliczyli, że P. Jezus przyszedł na świat d. 25 Grud. 4713 (okr. jul.), z dniem więc 1 Stycz. r. nast. erę chrześcijańską liczyć zaczęli; Pan Jezus zaś przyszedł na świat na 4 lata przed rozpoczęciem naszej ery, t. j. w r. 749 od zał. Rzymu. Przyczyną niepewności co do lat P. Jezusa jest to, że w Ewangeljach nie mamy ściśle oznaczonych dat. Jedna bowiem tylko data powołania ś. Jana Chrzciciela jest ściśle oznaczoną, lecz i tę można dwojako tłumaczyć (ob. niżej §. 21). Najlepiej prawdopodobnie poinformowany pod tym względem ś. Łukasz (bo, jak słusznie domyślać się można, od samej N. Marji

---

[1]) Rzymianie mieli zwyczaj oznaczać lata nie cyframi, lecz wymienianiem konsulów, którzy w danym roku urzędowali. W tym celu utrzymywano listę konsulów, jak ci po sobie następowali. Najważniejsza z takich list odszukaną została w Rzymie 1547 r.; zawiera na tablicy marmurowej spis konsulów aż do r. 765 od zał Rz. (12 r. po nar. Chr.).

P. czerpał wiadomości o życiu P. Jezusa) podaje tylko ogólnikowo, że podczas swego chrztu miał P. Jezus lat „jakoby 30“. Jeżeli więc ten Ewangelista nie określił dokładnie liczby lat P. Jezusa, trudno nam to dziś uczynić. Opierając się tylko na wskazówkach ewangelicznych, na pomnikach historji świeckiej i posiłkując się obliczeniami astronomicznemi, możemy wybierać między liczbami 30 do 40 przeszło, jako ogólną liczbę lat Chrystusowych. W I wieku, zdaje się, że kwestja tychże lat nie obudzała żadnego interesu, tém bardziej, że sprawdzenie było łatwe. Dopiero w półowie II w. Walentyn (ob.) zaczął w owych „jakoby 30“ latach, upatrywać dowód za swoją liczbą 30 eonów, mających według niego stanowić pełność bóstwa. Utrzymywał on, że P. Jezus po chrzcie swoim, z rąk Jana Chrz., nauczał tylko przez jeden rok, bo napisano u *Izaj.* 61, 2. *abym opowiadał rok ubłagalny Bogu.* Przeciw niemu wystąpił ś. Ireneusz (*Adv. haer.* II 22), utrzymując, że P. Jezus żył prawie 50 lat. Dowodzenie swoje ś. Ireneusz opierał na Joan. 8, 57 (*50 annos nondum habes*, mówili żydzi do P. Jezusa) i na świadectwie tych, którzy słuchali ś. Jana i innych Apostołów, a którzy żyli jeszcze za ś. Ireneusza. Jednakże liczba przez niego podana mało miała zwolenników. Inni Ojcowie śś. i pisarze kościelni, poczynając także od II w., nietylko datę chrztu, ale i Męki P. Jezusa kładli w 15 r. Tyberjusza (*Clemens Alex.* Stromat. I 21), kiedy konsulami byli Rubellius Geminus i Fusius Geminus (*Tertulian*, Adv. Jud. c. 8; *Lactantius*, Divin. instit. IV 10; *Sulp. Sever.* Histor. sac. I 27 i in.), i naznaczali P. Jezusowi 30 v. 31 lat życia. Według ich zdania, Nar. Chr. wypadałoby w 751, a Męka w 782 r. od zał. Rz., t. j. w r. 2 przed nasz. er. i w 29 er. chrz. W V w. niemniej były podzielone zdania, bo, jak mówi ś. Augustyn (*De doctr. chr.* II 28), z powodu, że niewiadomo za jakich konsulów przypadła Męka Chr., niektórzy błędnie utrzymywali, jakoby P. Jezus był ukrzyż. w 46 r. swego życia. Więc i ś. Augustyn uważa taką liczbę za błędną. Według ś. *Chryzostoma* (*Homil.* 55 in Joan. 8, 48; *Hom.* 34 in Joan. c. 8), ostatni rok życia Chryst. był bliższym liczby 30, niż 40; zatém przyznawałby ok. 37 lat. W VI w. Djonizy Mały (Exiguus) ustanowił datę Nar. Chr. d. 25 Grud., na 6 dni przed 1 r. ery chrz., a datę Męki w 33-im (od zał. Rz. 752—786). Za tą datą poszli następni pisarze aż do XVII w. Niektórzy po Djonizym, jak np. Sigebertus Gemblacensis, chcieli tę datę poprawić, lecz błędnie dodawali 12 lat do ery chrz., a przez to o 10 przynajmniej lat cofali Nar. i Mękę Chr. Inne opinje pod tym względem wylicza Mémain (*Études chronologique pour l'hist de N. S. Jes. Chr.*, Paris 1867 p. V ch. 1). Pominąwszy tych kilku średniowiecznych kronikarzy, inni przyjmowali obliczenie Djonizjusza Małego. Dopiero w XVII w. Pagi (*Critica Annal. Baronii* t. I s. 7) i kard. Noris (*De nummo Herodis Antipae; Cenotaphia Pisana* II 6, 16; *Operum* t. II i III) wykazali, że P. Jezus nie mógł się narodzić w r. przez Djonizjusza naznaczonym. Od tego czasu chronologowie porzucili djonizjuszowe daty o Nar. i Męce Chr., chociaż pozostają przy erze przez Djonizjusza obliczonej, i lata dziś, jak dawniej, liczą się nie od roku, w którym P. Jezus rzeczywiście się narodził, ale od 1 Stycz. 4714 r. okresu jul. Dziś tylko pod tym jednym względem panuje między chronologami zgoda prawie powszechna, że Djonizy fałszywie zaczął erę chrześcjańską w 4714 okresu jul. Lecz kiedy należy rzeczywiście zacząć? na to nie ma

zgody. Dziś, równie jak dawniej, utrzymują jedni, że era chrześcijańska winna się liczyć od r. 4710; inni, że od 4711, albo 4712, albo 4713 (t. j. przed erą djonizjuszową r. 4—1); niektórzy nawet cofają Nar. Chr. do r. 7 przed er. chrz. (okr. jul. r. 4707). Za tém ostatniém między współczesnymi nam pisarzami obstają: Wallon (*Mémoires sur les années de Jes. Chr.*, Paris 1858, w *Mémoires de l'acad. des inscr.* nouv. ser. t. 23, i *De la croyance due à l'Evangile*) i Mémain (op. c.). Lutteroth zaś (*Le recensement de Quirinius en Judée*, Paris 1865) dowodzi, że nar. P. Jezus w 6 r. przed er. djoniz. (4708 okr. jul.). Nie ma też zgody, w którym roku ery djonizjuszowej należy umieścić Mękę Chrystusa? Najpospoliciej przyjmują rok 33 ery djoniz., jako ostatni rok pobytu P. Jezusa na ziemi. Tę datę naznaczają autorowie dzieła *L'art de vérifier les dates*, Usher (Annal.) i wielu innych chronologów. Lecz Dom Pezron (*Confirmation de l'hist. evangel.*, 1696), Henryk Sanclemente (*De vulgaris aerae emendatione*, Romae 1790 f.), i Franc. Xav. Patrizi (*De Evangeliis*) dowodzą, że P. Jezus umarł w 29 r. ery chrz.; inni, że w 28 r. tejże ery. W niniejszym art. przyjmujemy, że w końcu roku **749** od zał. Rz., **4710** okr. jul., a **5** przed erą chrz. P. Jezus się narodził; umarł zaś w r. **786** od zał. Rz., **4747** okr. jul., a **33** ery chrz. *v.* djonizjuszowej. Za powyższą datą Nar. Chr. przemawiają następujące dowody, *co do roku* 749 od założ. Rzymu. **§. 18.** P. Jezus narodził się za panowania króla Heroda w ziemi żydowskiej. Herod um. w r. 750 od zał. Rz., na początku Kwietnia, jak to wypada z historycznych i astronomicznych danych (ob. Herod). Więc mc Kwiecień 750 r. jest datą, za którą Nar. Chr. posuwać nie możemy. Owszem, ponieważ między Nar. Chrystusa a śmiercią Heroda upłynęły fakty: obrzezanie P. Jezusa, w 8 dni po narodzeniu (Mar. 2, 21); ofiarowanie w świątyni, w 40 dni po narodzeniu (Luc. 2, 22—39); pokłon mędrców (Mat. 2, 1—12); rzeź niewiniątek (ib. 2, 16—18); ucieczka P. Jezusa do Egiptu (Mat. 2, 13—15); ponieważ nadto Herod, gdy nakazywał rzeź, liczył P. Jezusowi najwyżej 2 lata, musimy odnieść nar. Chr. najpóźniej do końca 749, a najwcześniej do 748 r. od zał. Rz. Według proroctwa Isai. 2, 3. przyjściu Mesjasza miał towarzyszyć pokój powszechny. Rzymianie, na znak takiego pokoju, zamykali świątynię Janusa. Za Augusta świątynia Janusa była zamkniętą trzy razy: *1)* po zwycięzeniu Antonjusza (*Dio Cassius* et *Orosius* l. 6 c. 22) w. r. 725 od zał. Rz.; *2)* r. 729, po wojnie z Kantabrami, która się rozpoczęła r. 726 (*Orosius* l. 6 c. 21); 3cie zamknięcie świątyni Janusa było w r. 749. Widać to z pomnika, wystawionego na cześć Augusta przez miasto Pisa: *Augustus... templo Jani clauso consul. XII* (ob. *Gruteri* Inscript. antiqu., Heidelb. 1601; cf. *Ammer*, Chronologie des Lebens Jesu, Straubing 1855). Dwunasty zaś konsulat Augusta wypadał razem z konsulatem Lucjusza Korneljusza Sulli w r. 749 (*Fasti Consulares*, ap. *Noris* Opp. II 604), a nie w r. 752, jak mylnie podaje Orosius (VI 22). Narodzenie więc P. Jezusa nie było później jak w początkach r. 750 († Heroda), a nie wcześniej jak w 749, kiedy świątynia Janusa była zamkniętą. Zobaczymy niżej, iż rok 749 najlepiej odpowiada całej chronologji dziejów ewangelicznych. Wiadomo, że P. Jezus nar. w Betleem, dokąd przybyła Matka Jego, zniewolona edyktem cesarza Augusta, i że popis ten odbywał się za rządów prezesa Syrji Cyryna (Luc. 2, 1. 2). Mówimy *za*, a nie *przez* Cyryna, jak ma Wulgata, gdyż

grec. ma: Ten popis stał się, gdy rządził Syrją Cyryn. Ten punkt stanowi największą trudność w chronologji nowo testamentowej. §. 19. Co do popisu, zarzut jest następujący: Józef Flawjusz szczegółowo bardzo opisuje popis ludności w Judei, a mianowicie rozruchy, jakie tymże popisem wywołane zostały. Mówi także, iż Cyryn go odbywał. Ale to wszystko się działo dopiero w 12 lat po śmierci Heroda i już po złożeniu Archelausa, 762 r. po zał. Rz. Tymczasem Ewangeliści opowiadają, że P. Jezus za Heroda się narodził (Mat. 2, 1), za Heroda otrzymał hołd od mędrców ze wschodu (ib. 2, 2), a po jego śmierci, „gdy Archelaus panował w Judei" wrócił z Egiptu do Galilei (Mat. 2, 22). Ztąd widoczném jest, że opowiadanie Ewangelistów z historją pogodzić się nie da. Dla usunięcia tej trudności niektórzy autorowie wymyślili następujący sposób: Luc. 1, 80 należy połączyć w jedną całość z Luc. 2, 1... Tok opowiadania będzie taki: Luc. 1, 80. *A dzieciątko* (Jan Chrzc.) *rosło.. i było na pustyniach, aż do dnia okazania swego w obec Izraela*, t. j. aż do ceremonji uznania dojrzałości jego, co się odbywało w 12 roku chłopczyka. *W one* tedy *dni wyszedł dekret od ces. Augusta, aby popisano wszystek świat* (Luc. 2, 1). *Ten popis pierwszy stał się za starosty syryjskiego Cyryna* (ib. 2, 2). Zatem Łukasz św., według tego tłumaczenia, mówiłby o popisie ludności nie podczas Narodzenia Chrystusowego, ale podówczas, gdy św. Jan doszedł lat 12. Św. Jan zaś urodził się na 6 mcy pierwej od P. Jezusa (Luc. 1, 26. 44), więc P. Jezus podczas owego popisu miałby lat 11½, a w takim razie data Narodz. Chr. wypadałaby zgodnie z obliczeniem w § 18 podaném. Rzeczywiście byłby to najkrótszy sposób pogodzenia tej trudności. Wiersze następne (Luc. 2, 3—5) wypadałoby tak tłumaczyć, jakoby głównym ich przedmiotem było nie Nar. Chr., lecz popis ludności. Ewangelista niby przypomniał sobie, że w 12 r. św. Jana Chrz. był popis, a mając wrócić do czasów dawniejszych, do chwili Narodz. P. Jezusa, z okazji tegoż popisu mówi o Rodzicach Jego, że i oni chodzili dla zapisania się z Galilei aż do Betleem. A Luc. 2, 6 (*I stało się, gdy tam byli, wypełniły się dni, aby porodziła)* znaczyłoby: *I stało się, że i oni tam byli* (w Betleem na popisie, w 12 roku św. Jana Chrz.). Tu kończyć się ma opowiadanie o popisie, a rozpoczyna się zupełnie odrębnie o Nar. P. Jezusa: *Wypełniły się dni* (Marji), aby porodziła i t. d., jak Luc. 2, 7.. (Ob. *Lutteroth*, op. c.). Pominąwszy inne trudności, o których zaraz będzie mowa, jeszcze przeciw takiemu tłumaczeniu walczy Luc. 2, 5. Ewangelista bowiem wyraźnie opowiada, że z okazji popisu, nakazanego edyktem cesarskim, św. Józef udał się do Betleem, „aby był popisan z Marją, poślubioną sobie małżonką brzemienną", i że właśnie „gdy tam byli, wypełniły się dni" i t. d. Więc wystawia, że popis ludności był jednoczesnym z Nar. Chr., a nie z dojrzałością św. Jana Chrz.; a wtedy Luc. 2, 1 *„w one dni"* jest wyrażeniem ogólnikowém (= *pewnego czasu*) i nie może się odnosić do Luc. 1, 80. Daleko więcej prawdopodobieństwa ma za sobą twierdzenie: że inny był popis opisany przez Józefa Flawjusza, a inny, o którym mówi św. Łukasz (2, 1. 2). **Zarzut** przeciw temu twierdzeniu stawić można następujący: O popisach ludności za Augusta dokonanych wiemy z pomnika ancyrańskiego [1]). August tam

---

[1]) Tak nazwany od miejsca znalezienia (*Ancyra*, Angora): zawiera szczątki z testamentu Augustowego. Ob. *Antiquitat. Asiat.* ed. Edmund Chishullius, Londini 1728 s. 173, 187. Cf. *Mommsen*, Res gestae divi Augusti, Berolini 1865 s. 36 we wstępie.

mówi, że do jego czasów było 67 popisów ludności: ostatni (67) popis odbyli cenzorowie: Cn. Cornelius Lentulus Clodianus i L. Gellius Poplicola, co miało miejsce w r. 684 od zał. Rzymu, a w 70 przed erą chrz. Popis 68 odbył się w 42 lat potém, gdy August był szósty raz, a Marek Vipsanius Agrippa drugi raz konsulem; oba *censoria potestate* odbywali ten popis w r. 726 od zał. Rz.; a 28 przed er. chrz. Popis 69 odbywał sam August, na mocy *imperii consularis;* konsulami byli wtedy C. Marcius Censorinus i C. Asinius Gallus, w r. 746 od zał. Rz., a w 8 przed erą chrz. Popis 70, na mocy *imperii consularis*, odbywał August i Tyberjusz. Był to ostatni rok Augusta: 767 od zał. Rz., a 14 ery chrześć. Lecz żaden z tych trzech popisów nie da się zastosować do Luc 2, 1. 2. gdyż wspomniany pomnik mówi tylko o obywatelach rzymskich *(civium romanorum censa sunt capita)*, a nie o wszystkich poddanych cesarstwa Rzymskiego. Św. Józef zaś nie był obywatelem rzymskim. Nadto, w Luc. 2, 2 jest mowa o popisie ludności całej ziemi (ma się rozumieć podległej cesarstwu), *ut describeretur universus orbis*, gdy tymczasem nie ma o takim popisie mowy ani we wspomnianym testamencie, ani u historyków, opisujących szczegółowo dzieje Augusta, jak Tacitus, Suetonius, Dio Cassius; milczy też Józef Flawjusz. Wreszcie Rzymianie za Heroda nie mieli prawa czynić takiego popisu. Takim jest zarzut ze strony historji świeckiej, przeciw Luc. 2, 1. 2. Na to **odpowiedzieć** możemy, że, pomimo tego milczenia pomników i historyków, popis powszechny ludności cesarstwa rzymskiego podczas Nar. Chr. uważać musimy za rzecz dowiedzioną; że jeden był popis powszechny za Heroda, o którym mówi św. Łukasz; drugi zaś popis w Judei, po wygnaniu Archelausa, kiedy Judea oddaną została pod władzę prokuratora rzymskiego, zależnego od rządcy Syrji, i o tym drugim, w 12 lat późniejszym od pierwszego, mówi Józef Flawjusz. Popis (census) był dwojakiego rodzaju: jeden właściwy, zasadzał się na spisie ludności, oszacowaniu majątków prywatnych i wyznaczeniu, ile kto ma płacić podatków; drugi zasadzał się albo na samym tylko spisie ludności, albo, co najwyżej, razem i na oszacowaniu majątku (ob. *Norisii* De cenotaph. pisan. diss. II c. 11 § 10, 11). Ten ostatni bywał przygotowaniem do pierwszego. Rzymianie bowiem mieli zwyczaj w krajach nawet wolnych, z sobą sprzymierzonych, jeżeli je zamierzali całkowicie wcielić do państwa i na prowincję rzymską zamienić, wywiadywać się zawczasu o majętności ich, aby po zajęciu prowincji mogli odrazu z niej ciągnąć korzyści: tak uczynili w Macedonji za Pawła Emiljusza, w Azji po porażce Antjocha. Mając zamiar po śmierci Heroda uczynić Palestynę prowincją swoją, zawczasu sobie drogę przygotowywali do opodatkowania. Bywało nawet, że podatki nakładali, nie czekając formalnego przyłączenia kraju. Tak uczynili z Klitami, narodem kappadockim, któremu zostawili wolność, a przecież do podatków zmusili (*Tacit.* An. VI 41). W Judei, gdzie król Herod wszystko robił dla przypodobania się Augustowi, mogli Rzymianie czynić popis przygotowawczy. Była to operacja powolna, nie pociągająca za sobą gwałtów, jak przy popisie właściwym, kiedy ściągano podatki, zatém i do rozruchów nie było powodu. To nam tłumaczy, dla czego Józef Flawjusz o takowym popisie nic nie wspomniał, gdy przeciwnie o drugim rozpisuje się, z powodu rozruchów, jakie mu towarzyszyły. Usunęliśmy więc dowody przeciw przypuszczalności popisu, o którym mówi św. Łukasz. Dowody za przypuszczalnością jego mamy następujące. Wia-

domo, że August, oprócz testamentu (którego fragment na pomniku ancyrańskim), zostawił jeszcze relację o stanie cesarstwa Rzymskiego: libellum, (quo) opes publicae continebantur: quantum *civium*, *sociorumque* (więc nietylko liczba obywateli) in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates...; quae cuncta manu sua perscripserat Augustus (*Taciti* An. I 11; *Dionis Cass.* Hist. rom. l. 56 c. 33). Swetonjusz (Vitae Caesar. in *August.* c. 101) relację tę nazywa *Breviarium* (lub *Rationarium*) *imperii*. Z czegoż zaś mogła być zebrana taka relacja, jeśli nie ze szczegółowych raportów od cenzorów (popisujących) i mierników (agrimensores) cesarskich? (Cf. *Wallon*, De la croyance due à l'Evang. ch. III). Św. Łukasz przeto nietylko nie staje w sprzeczności z historją świecką, ale jeszcze podaje fakt do jej uzupełnienia służący. Nie potrzebując jednak domysłów, istnienie takowego popisu jest udowodnione podaniami pisarzy. W II w. żyjący Marcjon, fałszując Ewangelję św. Łukasza, wyrzucał z niej właśnie tekst o owym popisie całego świata (*Tertull.* De Carne Christi c. 2). Tertuljan zaś, broniąc wiarogodności św. Łukasza, odpowiada mu: *Quem* (censum) *testem fidelissimum Dominicae nativitatis romana archiva custodiunt* (advers. Marcion. l. 4. c. 7) i dodaje (ib. c. 19), że odbywał ten popis *Sentius Saturninus*. Aethicus Isther, czy też inny pod jego imieniem się ukrywający autor *Cosmographiae*, dzieła pisanego w IV w., opowiada, że jeszcze w 44 r. przed er. chrz., za konsulatu Juljusza Cezara i Antoniusza, postanowieniem senatu podzielone zostało Rzymskie państwo na 4 części i rozmierzone: zachód przez Didima, wschód przez Zenodora, północ przez Theodota, południe przez Polykteta, i że ta operacja trwała do 25 lat (*Aethicus Ister*, Cosmogr., Lugd. Bat. 1685 s. 26; cf. *Plinii* Hist. nat. III 3, 14). *Liber coloniarum*, dzieło przypisywane Frontinowi i pochodzące niezawodnie z I w. ery chrz., i Flaccus Siculus, autor także w I w. żyjący, w dziele *De conditionibus agrorum*, opowiadają, że tablice pomiarów gruntowych, jako przygotowawcze do ustanowienia podatków, zostały złożone w archiwum państwa za Augusta (ob. *Grammatici veteres*, Berolini 1848 s. 239, 154). Toż samo opowiada Kassjodor (*Varia*, III 52: Augusti siquidem temporibus orbis romanus agris divisus censuque *descriptus est*, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum susceperat quantitate solvenda) i Suidas, pisarz X w. (*Lexicon*, v. Ἀπογραφή). Ten ostatni dodaje, że 20 mężów było do tej czynności wybranych. Ogólny więc pomiar ziemi i popis ludności w całém cesarstwie Rzymskiém (*descriptio orbis universi*, o jakiej mówi św. Łukasz) i to popis dokonany w skutek edyktu Augustowego, wątpliwości podlegać nie może. Zkądinąd jeszcze wiemy, że taki pomiar i popis miał miejsce w Gallii, 12 r. przed naszą erą (*Tabulae Claudianae*, odkryte w Lyonie 1527 r. i dziś tamże znajdujące się w pałacu Saint-Pierre). Że zaś czynność ta wymagała nie jednego roku, ale lat kilku, lub kilkunastu, ztąd popis Judei mógł się odbywać, na mocy tego samego edyktu, w Gallji roku 12, a w Judei r. 6—4 przed n. er. Ta też właśnie powolność jego może stała się przyczyną, że historycy wyraźniej go nie opisują. Zresztą, milczenie Tacyta i innych nie może stanowić trudności. Tacyt nie pisał szczegółowej historji Augusta; Swetonjusz pisał biografje, nie historję; Diona Kassjusza *Historiae romanae* księga 55 (od r. 745—761 zał. Rz.), w którejby się powinien znajdować ten edykt, doszła nas tylko w fragmentach. Podobnież i monument ancyrański, na którym odczytano te-

stament Augusta, ma w niektórych miejscach luki, w których można przypuścić, że była mowa o wspomnianym popisie. Pozostaje jeszcze do wytłumaczenia: dla czego Marja i Józef z Galilei udali się do Betleem, w Judei? Popis był rzymski, a nie zdaje się, aby prawo rzymskie zmuszało kogo do udawania się do popisu tam, gdzie niegdyś mieszkali jego przodkowie; każdy zapisywał się w miejscu zamieszkania. Niektórzy tłumaczą to w ten sposób, że lubo Marja i Józef nie byli obowiązani udawać się do Betleem, jednak poszli tam, aby się spełniło proroctwo o przyjściu Mesjasza na świat w Betleem (Mich. 5, 2) i aby wykazać swoje pochodzenie od Dawida. Lecz prawdopodobniejszém jest, że lubo popis był rzymski, jednak odbywał się według praw żydowskich. U żydów zaś naród był podzielony na pokolenia, pokolenia na familje, a każdy się zapisywał w swojém pokoleniu. Za Heroda przeto, tak samo jak za Jozuego i później, zapisywano się nie w miejscu zamieszkania, lecz w miejscu pochodzenia (*Revue des sciences eccl.* 2 ser. I 227, 1865 r.). Szczególniej zaś w pokoleniu Judy, rodziny od Dawida pochodzące musiały dbać o to i starannie utrzymywać genealogje, bo każda z nich mogła się spodziewać, że jest wybraną do wydania Mesjasza. Ale nawet i prawa rzymskie nakazywały obywatelom rzymskim zapisywać się w miejscu swego pochodzenia. Tak było w r. 580 od zał. Rz., kiedy polecił C. Claudius, konsul, że socii latini nominis redire in civitates suas debuissent, ne quis eorum Romae, sed omnes in suis civitatibus censerentur (*Titus Livius*, Histor. l. 42 c. 10), i przeciwnie, w prowincjach mieszkający Rzymianie musieli się do popisu stawić w Italji (*Vellejus Paterculus* II 25. Cf. *Cicero* in Verrem. Act. I 18). **§ 19.** Co do Cyryna, ob. t. art. **§ 20.** Tradycja naznacza **dzień 25 Grudnia, jako datę Narodzenia Chr.** Nie jest ona bez podstawy, lecz da się udowodnić chronologicznie, a to w następujący sposób: przyjąwszy, że Nar. Chr. było 25 Grud. r. 749 od zał. Rz.; Zwiastowanie N. M. P. (Wcielenie Słowa Bożego) wypadło 25 Kwiet. t. r.; w tymże dniu św. Jan Chrzc. był już 6-ty miesiąc w żywocie matki swej (Luc. 1,36). Więc poczęcie św. Jana wypada na 6 mcy przedtém, czyli pod koniec r. 748 od zał. Rz. Wiadomo zaś, że o mającém nastąpić poczęciu św. Jana anioł zwiastował Zacharjaszowi wtedy, gdy była kolej jego w świątyni (Luc. 1,8). Tu chcąc oznaczyć datę, musimy się powołać na I. Par. 24, 6 i n. gdzie jest wypisany porządek 24-ch klass kapłańskich, kolejno służyć mających w świątyni co tydzień. Każda klassa obejmowała służbę w świątyni w wieczór przed rozpoczęciem szabatu, i o tejże porze następnego tygodnia wychodziła ze służby, zastępowana przez następującą. Zacharjasz, jako należący do 8-ej klasy (Abjasza), miał swoją kolej w 8-ym tygodniu. Kiedy świątynia była burzoną [1]), służba w świątyni wypadła na **pierwszą** klasę, Jojariba, od d. 5 (po naszemu wieczorem d. 4) Sierpnia (Talmud, ks. Taanith fol. 29,1). Było to w r. 823 od zał. Rz., a w 70 ery chr. Od 4 Sierp. 748 r., w którym to roku przypuszczamy poczęcie św. Jana Chr.,

[1]) Według Józefa Flawjusza (*De Bel. Jud.* VI 4,5.8), było to w d. 10 mca Luz; a według Talmudu (*Taanith* f. 29.1), d. 9 mca Ab 823 po zał. Rz. a 70 ery Chrz. Ab jest nazwą hebrajską, Luz macedońską miesiąca Sierpnia. 9 Ab w r. 823 od zał. Rz. wypadł w naszym 5 Sierp.

aż do 4 Sierp. 823 r., licząc lata słoneczne, z 19 dniami przybyszowemi, będzie tygodni 3913+3 dni. Liczbę tych tygodni podzielmy przez 24 (liczba klas kapłańskich), a wypadnie, że w ciągu całego owego czasu (4 Sierp. 748 — 4 Sierp. 823 r.) każda z 24-ch klas kapłańskich odbywała służbę w świątyni 163 razy, i jeszcze pozostanie jeden tydzień reszty, +3 dni powyższe. Czyli pozostała ostatnia liczba trzech dni (4—6 Sierp. 748 r.) należy do tygodnia 23-ej klasy kapłańskiej; w następnym tygodniu (7 — 13 Sierp.) obejmowała służbę w świątyni klasa 24-a; a w d. 14—21 Sierp. t. r. 1-a klasa Jojariba. Że zaś klasa Abjaszowa była ósmą, więc na Zacharjasza kolej służby wypadała od d. 2 do 9 Października 748. Dom jego w Hebron był o 5 godzin drogi od Jerozolimy; mógł więc zaraz dnia 10 v. 11 Paźdz. być w domu. Zatém z d. 10 v. 11 Marca r. 749 rozpoczął się szósty miesiąc po poczęciu św. Jana Chrz.; w tymże miesiącu, szóstym, między 11 Marca a 10 Kwiet. dopełniła się Tajemnica Wcielenia; więc i Nar. Chr. nastąpiło w 9 mcy potém, t. j. nie wcześniej jak po 10 Grud. 749, a nie później jak 10 Stycz. 750 r. od zał. Rz. Jeżeli więc powszechna tradycja Kościoła naznacza dzień 25 Grud. jako datę Nar. Chr., nietylko nie sprzeciwia się to danym naukowym, ale owszem, jest dokładniejszém określeniem, którego chronologja dać nie jest w stanie; a taka zgodność między tradycją i danemi chronologicznemi zniewalać musi do uznania, że skoro Kościół podaje dzień 25 Grud. za datę Nar. Chr., musiał mieć ku temu dowody, których dzisiaj chronologja nie posiada. Zgodnie z datą Nar. Chr. ustanowione są inne: jeżeli bowiem P. Jezus nar. w nocy z 24 na 25 Grudnia, Zwiastowanie musiało nastąpić 25 Kwiet.; na 6 miesięcy przedtém poczęcie św. Jana (Luc. 1,36); a że „w oneż dni“ N. Marja P. udała się do Elżbiety (Luc. 1,39), gdzie pozostawała „około 3-ch miesięcy“ (ib. w. 56); więc bardzo słusznie narodzenie się św. Jana jest zamieszczone na dzień 24 Czerwca. W 8 dni po Nar. Chr. nastąpiło Obrzezanie (1 Stycznia); w 40 (t. j. 2 Lutego) — ofiarowanie w świątyni; po ofiarowaniu dopiero mógł nastąpić pokłon trzech mędrców (Ob. *Patritii*, De Evangeliis l. 3 s. 331). **§ 21. Data Chrztu P. Jezusa** i pierwszej Paschy. Św. Jan Chrz. otrzymał posłannictwo „15-go r. panowania Tyberjusza cesarza, gdy Poncjusz Piłat rządził żydowską ziemią (Judaea), a Herod *Antypas* był tetrarchą Galilei, a Filip brat jego tetrarchą Iturei i Trachonitidy, a Lyzanjasz tetrarchą Abileny; za najwyższych kapłanów Annasza i Kaifasza.“ Luc. 3, 1. 2. Datę panowania Tyberjuszowego można dwojako liczyć: albo od śmierci cesarza Augusta (19 Sierp. 767 r. od zał. Rz.), albo od czasu jak został przez Augusta przybranym do rządów (w Stycz. 765 r.). W pierwszym razie, XV r. Tyberjusza będzie od 19 Sierp. 781 do 18 Sierp. 782 r. zał. Rz.; w drugim, od Stycz. 779 do Stycz. 780. Pierwsza data zdaje się lepiej odpowiadać tutaj, bo Piłat nastał w Marcu 780; więc jeślibyśmy liczyli lata Tyberjusza od czasu, jak do rządów za życia Augusta był przybrany (Stycz. 765 r.), to w Marcu 780 byłby r. 16 Tyberjusza. Wolimy zatém przyjąć lata panowania samego Tyberjusza (od Sierp. 767). Według tego obliczenia, św. Jan zaczął chrzcić przy końcu Sierpnia, lub na początku Września 781 r. Ewangelja nie wskazuje, czy P. Jezus wkrótce po rozpoczęciu misji Janowej dał się ochrzcić, czy też później. Mówi tylko ogólnikowo św.

Łukasz (3,23), że podczas swego chrztu, P. Jezus „poczynał być jakoby w 30 latach." Wkrótce po chrzcie odbył z uczniami *pierwszą Paschę* (ob. niżej); między chrztem a tą paschą upłynęły następujące wypadki, którym można naznaczyć następujące daty:

Chrzest (według powszechnej tradycji Kościoła) 6 Stycz. (783 r. od zał. Rz.).
Podróż z Betanji, gdzie chrzcił św. Jan, do pustyni (Mar. 1,12. Mat. 4,1). . . 7 Stycz.
Przebywał na pustyni 40 dni . . . . . 8 Stycz.—17 Lutego.
Powrócił do Betanji . . . . 17 Lutego.
Przebywał tam 3 dni (Joan. 1,28. 29. 35. 43) 18—21 Lut.
Z uczniami od św. Jana Chrz. zabranymi udał się do Galilei (podróż 4 dni) . . . 21—25 Lut.
Po trzech dniach przybył do Kany w Galilei. 25—28 Lut.
Pozostawał na godach, według zwyczaju żydowskiego (Cf. Jud. 14, 12. 15. Tob. 11,20). 28 Lut.—7 Marca.
Z Kany do Kafarnaum (Joan. 2,12) przybył 7 Marca;
z Matką i uczniami i tam zabawił „nie wiele dni" (ib.). . . . . 8—28 Marca.
Z Kafarnaum do Jerozolimy podróż . . . 29 Marca—2 Kwiet.
Zwykłe przygotowania do Paschy trwały przez 5 dni (Exod. 12,3) . . . . . . 2—6 Kwietnia.
Pascha w r. 783 od zał. Rz. wypadała d. 7 Kwiet.

Jeżeli św. Jan, jak mówiliśmy, rozpoczął nauczanie na początku Paźdz. 781 r., to potrzeba trochę więcej niż 4 mce na to (do 6 Stycz. 782 r.), aby wiadomość o jego wystąpieniu rozeszła się po Judei, Galilei i innych ziemiach żydowskich i „żeby przygotował" P. Jezusowi lud żydowski (Luc. 1,17). Wiadomo zaś, że przed P. Jezusem już przychodziły do Betanji (ob.) „rzesze aby były ochrzczone" (Luc. 3, 7. 21). Najpierwej o św. Janie Chrzcicielu musiała dowiedzieć się Jerozolima. Rzesze, które przybyły na Paschę w r. 782, rozniosły tę wieść po innych stronach kraju. Trzeba tu mieć na uwadze, że między uczniami św. Jana była większa liczba Galilejczyków, t. j. z północnej Palestyny, z nad jeziora Tyberjadzkiego [1]), gdy tymczasem św. Jan chrzcił prawie w drugim krańcu tegoż kraju, blizko morza Martwego. Nadto, przychodzili do niego i żołnierze (Luc. 3, 14), prawdopodobnie z liczby tych, których prokurator (Piłat) sprowadzał z Cezarei na święta Paschy, dla utrzymania porządku w Jerozolimie. Twierdzić więc możemy, że na te okoliczności, mianowicie na przygotowanie uczniów i rozgłos między Galilejczykami, za krótki był czas od Wrześ. 781 do pierwszych dni Stycznia 782 r. P. Jezus przeto musiał być ochrzczonym przynajmniej w rok cały po rozpoczęciu misji Janowej, po Październiku 782 r., a przed Paschą, jaka po tej dacie wypadła, t. j. przed Paschą 783 r. Że zaś między Paschą 783 r. a chrztem P. Jezusa upłynęły fakty w porządku jak wskazaliśmy wyżej, a na które potrzeba 3 mce, więc P. Jezus na 3 mce przed Paschą 783 r. otrzymał chrzest z rąk św. Jana Chrz., t. j. około 6 Stycz. 783 r. od zał. Rz., a 31 r. ery chrz. Za tém, że pierwszą Paschę odprawił P. Jezus w r. 783 od zał. Rz.,

---

[1]) ŚŚ. Piotr, Andrzej, Jan, Jakób i t. d. ob. Joan. 1, 44.

przemawia jeszcze następująca okoliczność w *Joan.* 2, 20. Przed pierwszą Paschą żydzi mówią do P. Jezusa: „46 lat budowano ten kościół (jerozolimski), a ty go w 3-ch dniach wystawisz?" Data lat 46 zdaje się być ścisłą; inaczej, mówiliby żydzi o 50 latach. Otóż 46 r. budowy może tylko wypadać w r. 783 od zał. Rz. Opowiada Józef Flawjusz (Antiquit. l. 15 c. 10; cf. c. 11 n. 1 *al.* c. 13, 14), że Herod W. w 18-ym r. swego panowania umyślił (animo concepit) wystawić świątynię; Herod zaś panować zaczął w Czerw. v. Lipcu 717 r., 18-y zatém rok jego panowania zaczyna się w Czerw.—Lip. 734, a kończy w Czerw. v. Lip. 735 r. Nie mógł jednak zająć się świątynią do końca roku 734, bo na początku lata (inita aestate) w 734 r. (co wypada pod koniec 17-go r. Herodowego) cesarz August przybył do Syryi (cf. *Noris*, Cenotaph. Pisan. diss. II c. 16; *Ammer*, Chronol. s. 112) i bawił tam niecałe 5 mcy. Przez cały ten czas Herod często go odwiedzał i otrzymał dla siebie niektóre ustępstwa; następnie w jesieni odprowadzał Augusta do morza; potém zajął się budowaniem świątyni w Panias (ob. wyżej s. 205) i innych gmachów ku czci cesarza. Po tych dopiero gmachach, *post absoluta tot miranda opera*, po jesieni r. 734 (początek 18-go r. Heroda) *concepit animo* Dei templum denuo construere (*Jos. Flav.*). Z przygotowań, jakie ku temu najprzód poczynił, a które szeroko opisuje Józef Flawjusz (l. c. c. 11 al. 14), wnosić należy, że w 18-ym r. swoim Herod zajęty budowlami na cześć cesarza, mógł najwyżej jednocześnie z niemi przygotowywać materjały do nowej świątyni: 1000 plaustra paravit quae lapides conveherent: et ex omni artificum copia peritissimos selegit ad 10,000, et insuper mille sacerdotes.... partim caementariae, partim lignariae fabricae non imperitos: hosque omnes adhibuit operi, materia jam ante (zanim odszukał, czy też kazał wyuczyć 1000 kapłanów) convecta. *Flavius.* Zdaje się, że za mało nawet zostawiemy czasu na te przygotowania, gdy powiemy, że Herod w 19-ym r. swoim (Lip. 736 — Lip. 737) rozpoczął budowę nowej świątyni. Zatém 46 lat budowy skończyło się w r. **783.** To może służyć za nowy dowód, że P. Jezus w tym r. został ochrzczony i pierwszą Paschę z uczniami swymi pożywał. **§ 22.** Ponieważ pierwszą Paschę P. Jezus odprawiał w 783, więc ostatnią, 4-ą, w 786 r. od zał. Rz., a 33-ery chrz. W tym zaś roku, 15 Nisan, według obliczeń astronomicznych (ob. *Gumpach*, Hilfsbuch der rechnenden Chronologie, Heidelberg 1853), wypadał w naszym d. 4 Kwiet. i to w sobotę. Że w sobotę wypadała Pascha (Joan. 19, 31), że P. Jezus poniósł śmierć przed Paschą (przed wieczorem d. 3 Kwiet. t. j. przed 15 Nisan), tego wymaga racja teologiczna [1]) i o tém wyraźnie świadczy św. Jan. I tak: 1) „przed dniem świętym Paschy" umywał P. J. na wieczerzy ostatniej nogi uczniom swoim (Joan. 13, 1), a ponieważ święto Paschy w roku 33 ery chrz. rozpoczynało się już w piątek wieczorem, zatém, gdyby ta wieczerza była w piątek (3 Kwiet.), Ewange-

---

[1]) P. Jezus, jako Baranek za grzechy całego świata, miał być zabity jednocześnie z barankiem, zwykle zabijanym na Paschę. Cf. Joan. 19, 33. 36. Exod. 12, 46. Levit. 9, 12. I Cor. 5, 7.

lista powiedziałby: „w dzień Paschy," a nie „przed świętem Paschy." 2) Po tej wieczerzy P. Jezus został stawiony przed Sanhedrynem i osądzony: było to w nocy, gdyż wyszli siepacze z pochodniami (Joan. 18, 3), a nad ranem, podczas piania koguta, Piotr się wypierał P. Jezusa (ib. w. 27). 3) Sanhedryn „rano" przyprowadził P. Jezusa do Kaifasza. Kapłani i faryzeusze nie chcą wejść do ratusza, aby nie zaciągnąć nieczystoty prawnej; gdyby bowiem ją zaciągnęli, nie mogliby pożywać paschy: *ut non contaminarentur,* sed ut manducarent Pascha (ib. w. 28); ztąd widać, że kapłani i faryzeusze jeszcze nie pożywali paschy, zatém nie było wtedy jeszcze święto. 4) Kiedy P. Jezus skonał, był piątek „Parasceve erat" (ib. 19, 31.); ciało nie mogło było dłużej zostawać na krzyżu, bo następowała sobota, święto zawsze u żydów szanowane, a tém bardziej w owym roku (33 ery chrz.), kiedy w sobotę wypadła Pascha: *ut non remanerent in cruce corpora sabbatho, erat enim magnus dies ille sabbati* (ib.). Nawet nie mógłby P. Jezus być umęczony w samą Paschę, w sobotę. Wprawdzie faryzeusze i kapłani gotowi to byli uczynić i w samo święto, lecz 5) lud nie dopuściłby dnia świętego gwałcić wykonywaniem wyroku śmierci [1]). Nadto, 6) uczniowie podczas wieczerzy mniemają, że P. Jezus poleca Judaszowi poczynić sprawunki potrzebne na dzień święty (εἰς τὴν ἑορτήν, Joan. 13, 29). Oprócz tego, z opowiadania innych Ewangelistów (Mat. Mar. Łuk.) widać, że był podczas Męki P. Jezusa dzień roboczy, nie święto, bo: *a. Symon Cyrenejczyk* wraca z pola, ἀπ' ἀγροῦ (Mar. 15, 21), więc od roboty, kiedy prowadzą P. Jezusa na Kalwarję. *b.* Według ewangelistów synoptyków, podobnie jak według św. Jana, P. Jezus był w nocy schwytany i przed radą stawiony (Mat. 26, 31. 47. 74. Mar. 14, 27. 30); „rano" stawiony powtórnie przed radą i tegoż rana przed Piłatem (Mat. 27, 1. Mar. 15, 1. Luc. 22, 66). Gdyby zaś onej nocy były już rozpoczęły się święta Paschy, aniby Symon Cyren. pracował nazajutrz w polu, aniby rada żydowska w święto się zbierała i wydawała wyrok, aniby wreszcie Piłat potwierdzał i wykonywał tenże wyrok [2]). Dodajmy: 7) że Mar. 15, 42. i Luc. 23, 54 mówią tak samo, jak Jan 19, 31. że P. Jezus umarł w piątek (parasceve). A skoro św. Jan wyraźnie mówi, że „przed Paschą" była ostatnia wieczerza P. Jezusa; skoro tak Jan św. jak i inni Ewangeliści mówią, że w parasceve (piątek, dzień przygotowawczy), w dzień roboczy P. Jezus umarł, tedy opowiadanie synoptyków o pożywaniu Paschy przez P. Jezusa „w pierwszy dzień święta Paschy, czyli święta przaśników" (Mat. 26, 17. Mar.

---

[1]) *Dicebant autem: non in die festo, ne forte tumultus fieret in populo.* Mat. 26, 5. Rada, na której to mówiono, odbywała się we środę (2 dni przed Paschą, ib. w. 2. cf. Mar. 14, 1. Luc. 22, 1). Tłumy ludu musiały już być podówczas znaczne, zebrane na nadchodzące święta. Czyby zatém na 1 dzień przed Paschą, czy w samą Paschę P. Jezus został ukrzyżowany, co do liczby tłumów mała byłaby tylko różnica, i gdyby te tłumy chciały się ująć za P. Jezusem, ujęłyby się za nim i przed Paschą. Powyższe więc słowa: *ne forte tumultus fieret in populo*, nie znaczą, że ludby się upomniał za P. Jezusem, ale że zgorszyłby się, gdyby go ukrzyżowano w samo święto Paschy.

[2]) Rzymianie pozwolili, że nietylko przed Paschą, ale przed każdą sobotą od godz. 9 (3-ej po połud.) w piątek wszelkie czynności sądowe były zawieszane, aż do ukończenia święta (*Joseph. Flav.* Antiq. l. 16 c. 6 n. 2 al. c. 10).

14, 12. Luc. 22, 7), musi co innego znaczyć, a nie samo pierwsze święto Paschy. Już Teofilakt (ob.) zauważył w swym Komentarzu, że wyrażenie Mat. 26, 17: τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων (pierwszego przaśników) ma podobne znaczenie, jak w Joan. 1, 30: ὅτι πρῶτός μου ἦν (bo był przedemną, wprzód niż ja). Wprawdzie św. Marek 14, 12 zdaje się ścislej określać czas, gdy mówi: τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον (pierwszego dnia przaśników, kiedy ofiarowywali Paschę), lecz rzeczywiście jest tu to samo, co i w wyrażeniu św. Mateusza: bo ὅτε może się odnosić tak dobrze do ἡμέρᾳ, jak i do ἀζύμων. W obu więc miejscach τῇ πρώτῃ = τῇ προτέρᾳ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων: dnia poprzedzającego przaśniki. Że taki sposób mówienia jest właściwym greckiemu językowi w Nowym Test., ob. rozprawę Paschke'go w *Theolog. Quartalschr.*: Tübing. r. 33 zesz 3. Jeszcze mniej określa dzień św. Łukasz (22, 7): ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα: nadszedł zaś dzień przaśników, w którym potrzeba było ofiarować Paschę. Ἦλθε kładzie zamiast παρῆ (ukazał się), albo ἐγένετο (stał się). Że P. Jezus zresztą dniem jednym przed żydami odprawił Paschę, pokazuje to jeszcze dzień Zielonych Świątek. Według jednozgodnej tradycji Kościoła, Zielone Świątki wypadły w Niedzielę, prawo zaś nakazywało, aby Zielone Świątki obchodzone były, licząc dzień pięćdziesiąty od dnia 16 Nisan (Lev. 23, 15); gdyby zaś żydzi wszyscy pożywali Paschę we czwartek na wieczór, w piątek był pierwszy dzień Paschy (15 Nisan), w sobotę drugi (16 Nizan), a dzień 50-y wypadnie także w sobotę, coby się sprzeciwiało całej tradycji chrześcjańskiej (cf. *Calmet*, De noviss. Pasch. Chr., w *Dissertatt.* jego). Już z poprzedniego wypływa, że ostatnia Pascha Pana Jezusa była w roku 786 od zał. Rz. Potwierdza tę datę historyczne świadectwo o zaćmieniu słońca, jakie miało miejsce podczas konania Jezusowego. Zaćmienie to było cudowném, gdyż w 15 dni po nowiu księżycowym (kiedy odprawia się Pascha) nie może być zaćmienia. Wiadomość o niém, z pisarzy pogańskich, podał nam niejaki Phlegon z Tralles, † 155 r. po Chr., wyzwoleniec cesarza Adrjana. Chronologiczne dzieło Phlegona p. t. Ὀλυμπιάδες zaginęło, lecz z jego XIII księgi przechował się w przekładzie armeńskim i łacińskim Kroniki Euzebjusza (ob.) fragment następujący: *Quarto autem anno 202-ae Olympiadis magna et excellens inter omnes, quae ante eam acciderant, defectio solis est facta: dies hora 6 ita in tenebrosam noctem versus, ut stellae in coelo visae sint, terraeque motus in Bithynia Nicaenae urbis multas aedes subvertit.* Czwarty zaś rok Olympiady 202 wypada w 19-ym r. panowania Tyberjusza, t. j. od lata 785 do lata 786; a że powyższe zaćmienie słońca przypadło na wiosnę, więc nie mogło być w 785 r., lecz w **786**: Według zaś obliczeń astronomicznych (*Joh. von Gumpach*, op. c.), 15 Nizan w r. 786 odpowiada naszemu 4 Kwiet., który podówczas wypadał w sobotę. P. Jezus więc odprawił z uczniami swymi Paschę w czwartek wieczorem 2 Kwiet., w dniu następnym był ukrzyżowany i wkrótce pogrzebany, przez cały 4 Kwięt. (sobota) pozostawał w grobie, a zmartwychwstał po sobocie, t. j. po wieczorze sobotnim, który u żydów liczył się do niedzieli. Oprócz dzieł już cytowanych, chronologji Now. Test. dobre streszczenie ob. *Jord. Büchner*, Die Chronologie des Neuen Testam., Augsburg 1865. Cf. *Sepp*, Das Leben Jesu.

X. W. K.

Chrościkowski Samuel od św. Aleksandra, pijar, ur. 1730, † 16 Paźdz. 1799 r. Wydał dzieła: *Fizyka doświadczeniami potwierdzona*, Warsz. 1764; *Filozofia chrześcjańska o początkach praw naturalnych*, ib. 1766; *Officia et obligationes hominum in omni statu*, ib. 1769; *De jure naturali et politico*, 1770; *Napomnienia chrześcjańskie każdemu stanowi ludzi użyteczne*, ib. 1770; *Rozmowy Focjona tłum. z Mablego*, ib. 1770; ob. (*Bielski*) Vita et scripta Cler. Reg. Scholar. Piar. s. 120.

Chrystjan, Christianus, św., (4 Gr.), pierwszy bp chełmiński, Cf. *Bucolini Gabr.*, Monologium Benedictinum, tudzież wyżej str. 230 i 234.

Chrystjan II, król duński. Już za panowania Eryka i Krzysztofa, związek trzech królestw: Szwecji, Norwegji i Danii, zawarty 1397 r. przez królowę duńską Małgorzatę i zawarowany traktatami w Kolmarze, chwiał się i groził zerwaniem. Napróżno Chrystjan oldenburgski, obrany królem duńskim 1448 r., usiłował wzmocnić na nowo północną unję: znalazł on silnych przeciwników, zwłaszcza w Szwecji, w Karolu Kanutsonie (królu Karolu), w synowcu jego Bondem i Stenon-Sture, rządcy królestwa, którzy związek ów do czasu tylko obowiązującym uznali. Mimo to jednak do otwartego starcia nie przyszło zaraz. W tej niepewności stosunków przeszło panowanie Chrystjana I (1448—81) i Jana (1481—1513 roku). Dopiero za panowania Chrystjana II, po śmierci Stenona Sture starszego i Nilsona Sture, gdy za Sturego młodszego, w Szwecji wybuchła gwałtowna walka pomiędzy szlachtą a duchowieństwem, na którego czele stanął arcybiskup Trolle, duńczycy biorąc stronę duchowieństwa i przyrzekając zachować narodowe wolności, postanowili przemocą zawładnąć Szwecją i siłą przywrócić dawną unję kolmarską (1520). I prawdopodobnie mógłby był Ch. dojść do pogodzenia stron zwaśnionych, gdyby legat papiezki Arcimboldi (ob.), który w tym czasie (1517) przybył do Szwecji, więcej był myślał o pokoju stron walczących, niźli o zbieraniu pieniędzy. Przyszło tedy do krwawego starcia. Chrystjan pobił na głowę Stenona Sturego pod Bogesund; zdodył Upsalę, gdzie arcybp Trolle ogłosil go samowładnym królem; wkrótce potém wziął szturmem Sztokolm, a zdobycie to oddało mu w ręce wszystkich dygnitarzów szwedzkich (4 List. 1520). Mimo zapewnień łaski i przyrzeczeń amnestji, wywarł on srogą zemstę przeciw senatorom i biskupom i 94 ofiar w oczach jego padło pod toporem kata. Toż samo działo się i na prowincji, a król srogość swoją usprawiedliwiał bezpieczeństwem państwa i dobrem religji. W tym czasie zapragnął pójść w ślady wuja swojego, elektora saskiego, który złupił i zabrał majątki kościelne i tym sposobem zebrał ogromne skarby. Nie mogąc jednak uskutecznić tego od razu, pragnął działać systematycznie, powoli, a najprzód postarał się o predykanta luterańskiego. Roku następnego, nie przestając dalej gnębić swych nieprzyjaciół w Szwecji, których do sześciuset rozkazał powiesić, zabronił jednocześnie uniwersytetowi w Kopenhadze potępiać naukę Lutra, jak to on sam wyznaje w swém piśmie do palatyna: *Rex Daniae etiam persequitur papistas mandato dato universitati suae ne mea damnarent.* Gdy Skodborg, arcybp Lundu, nie chciał wydać królowi wyspy Bornholm i wolał raczej rezygnować, niż ustąpić, Chrystjan rozkazał wtrącić do ciężkiego więzienia wszystkich kanoników, podzielających zdanie swego pasterza i wyspę przemocą zagarnął. Arcybiskupem Lundu mianował balwierza Dietricha Szlagieka i oddał mu zarząd całej Szwecji. W roku jednak

następnym, na usilne nalegania legata Stolicy Apostolskiej, Chrystjan zabronił znosić zwyczajów Kościoła rzymskiego i kazał spalić Szlagieka (Slagoe); znając wszakże usposobienie i tendencje króla, dążącego do zawładnienia prawami Kościoła i uciskania biskupów przez tajemne popieranie odszczepieństwa, łatwo pojmiemy, iż ów zakaz królewski zostawał zupełnie bez skutku. Chciał on koniecznie władzę swą wynieść po nad wpływy szlachty i duchowieństwa, zawładnąć absolutnie Szwecją, ku czemu, jako jedyny środek, upatrywał zaprowadzenie luteranizmu w Skandynawji. Bóg jednak pomieszał mu szyki i zgotował upadek od miecza, którym wojował. W tym samym czasie (1521) Gustaw Waza umknął z więzienia. Gdy nie znalazł poparcia w mieszkańcach miast, którzy odpowiedzieli mu: „mamy sól i śledzie, reszta mało nas obchodzi," poruszył chłopstwo z Dalekarlji, podniósł rokosz przeciwko Duńczykom i, przy pomocy Lubeczan, zawładnął najprzód rządem, wypędziwszy ze Szwecji Duńczyków, a później sam obrany został królem (w 1525) przez stany zebrane w Wadstena. Rządy jego również odznaczały się uciskiem i chłopstwa, któremu zawdzięczał swą władzę, i szlachty z duchowieństwem, w jakich spotykał niekiedy opór. Lecz i w samej Danji objawiła się reakcja przeciw Chrystjanowi. Wezwano tam na tron brata króla Jana, Fryderyka I. Chrystjan został pozbawiony rządów. Nowy monarcha zaraz na wstępie zobowiązał się zatwierdzić w zajmowanych godnościach i stanowiskach biskupów i prałatów i zachować ich wpływ i znaczenie, ztąd przez długi czas być rojalistą, t. j. sprzyjać Chrystjanowi, i być heretykiem, t. j. luteraninem: było to w opinji ogółu jedno i toż samo. R. 1523 Chrystjan umknął i trzy państwa, uwolnione od swego tyrana, ukonstytuowały się w dwa niezależne królestwa. W Danji herezja, przyjmowana przez jednych, odpychana przez drugich, znajdowała poparcie u króla (Fryderyka I). Chrystjan raz jeszcze usiłował skorzystać z tego rozdwojenia, aby mógł opanować Norwegję, pod pozorem podtrzymania w niej katolicyzmu. Lecz zawiódł się i tą razą na swych nadziejach. W Norwegji oddawna już stał się przedmiotem nienawiści, z powodu niecnych swoich stosunków z piękną holenderką Dyveke, dla której wiele popełnił niesprawiedliwości i okrucieństw. Nie znalazł przeto żadnego poparcia u ludu, a usłuchawszy podstępnej rady pewnego predykanta luterskiego, postanowił stawić się przed Fryderykiem w Sonderborgu, zdając się na łaskę i niełaskę. Lecz gdy tam przybył, wnęt wtrącony został do więzienia, w którém pozostawał aż do r. 1546, jeszcze za Chrystjana III. Wówczas zrzekł się zupełnie swych praw do tronu duńskiego: uwolniony z więzienia, otrzymał na własność zamek Kollundborg, gdzie przeżył jeszcze lat 13; um. 26 Stycznia 1559 r. Chrystjan za żonę miał Izabellę, siostrę Karola V, cesarza. Z natury był namiętnym i gwałtownym. Brak starannego wychowania wydał go na pastwę ujemnych skłonności, a duma, wyniosłość, a zwłaszcza namiętność zmysłowa, popchnęły go do strasznych okrucieństw, które, jak z jednej strony uczyniły go nienawistnym dla poddanych i u potomnych zyskały mu przydomek *Okrutnego*, tak z drugiej były powodem jego upadku i ród jego na zawsze usunęły od tronu duńskiego. Po jego zgonie napróżno zięć jego Fryderyk Witelsbach, hrabia palatyn, zabiegał o odzyskanie temu domowi korony duńskiej. Herezja, przy użyciu rozlicznych gwałtów i niesprawiedliwości, coraz bardziej szerzyła się w Skandynawji, chłopstwo też poszło w Danji w cięż-

kie poddaństwo, a tak jednocześnie dokonały się tam dwa wielkie przewroty: religijny i polityczny. (*Höfler*). *A. B.*

Chrystjan August, książe Sachsen-Zeitz, ur. 9 Listop. 1666 r., bp Raaby i kardynał prymas Węgier, trzeci syn księcia Maurycego, pierwszym był księciem z domu saskiego, wracającym do Kościoła. Wraz z hr. palatynem Ludwikiem Antonim z Neuburga, wielkim mistrzem zakonu niemieckiego, służył pod Karolem lotaryngskim przeciw Turkom. Czytał wiele dzieł kontrowersyjnych, pod kierunkiem uczonego kanonika z Münsteru Ignacego Filipa barona v. Plettenberg: w Listopadzie 1689 wrócił na łono Kościoła. Czas jakiś musiał krok ten ukrywać przed rodziną, ale w Sierpniu 1691 publicznie, wręce arcybiskupa elektora kolońskiego wyznanie wiary złotył i poświęcił się stanowi duchownemu. Za główny cel położył sobie nawrócenie wszystkich członków swego domu (ob. August II). Po przyjęciu święceń duchownych, jako odznaczający się cnotą, żarliwością religijną i zdolnościami umysłu, otrzymywał coraz wyższe godności, aż nareszcie został kardynałem kościoła. Jako mąż stanu i jako arcybiskup wielce był użyteczny Kościołowi. Um. 23 Sierpnia 1725 r. w Ratyzbonie, szanowany przez nieprzyjaciół, opłakiwany przez swoich. Cesarz Karol VI kazał zwłoki jego przewieść do Presburga, do kościoła św. Marcina, w którym go Chrystjan August 1712 na króla Węgier koronował. (*Haas*) *W. B.*

Chrystjanizm. Wyraz ten oznacza całe dzieło Chrystusa, od wieków przez Boga postanowione, w właściwym czasie w świat wprowadzone i, pod opatrznościowym kierunkiem, rozwijające swoją działalność dla szczęścia ludów i jednostek, ale rozwijające ją wśród ustawicznej walki z zasadami wypływającemi z poganizmu, który znowu sam jest wytworem grzechu. Pojęcie więc chrystjanizmu spływa w jedno z pojęciem religji chrześcjańskiej, tak w jej stosunku do całej ludzkości i jej dziejów, jak i w jej przeciwieństwie do walczących przeciwko niej zasad i potęg antychrystusowych. Ammianus Marcellinus (Rerum gestar. l. 21 c. 16) nazywa raligję chrześcjańską: bezwzględną a prostą (christianam religionem absolutam et simplicem). I w rzeczy samej są to charakterystyczne cechy chrystjanizmu. Charakter ten bezwzględności właściwym jest chrystjanizmowi z wielu tytułów. Najprzód dla tego 1), że chrześcjańska prawda jest prawdą samą w sobie. Prawdą zaś samą w sobie, a zatém prawdą bezwzględną religja chrześcjańska jest dla tego, że pochodzi z pozytywnego Objawienia Bożego. Nie jest to prawda jakaś, z doczesnych stosunków świata upatrzona przez człowieka i jego umysłowi do dalszego z czasem odkrywania pozostawiona, ale jest prawda w Bogu samym i przez niego samego drogą Objawienia podana człowiekowi. Taka zaś prawda z natury swojej jest bezwzględną. Nadto, jako znak Bożego swojego pochodzenia, nosi ona jeszcze na sobie znak prostoty. Wprawdzie i inne religje odwołują się na objawienie Boże, ale odwoływaniami się temi wskazują tylko na tę prawdę, że prawdziwa religja musi być objawioną; bliższe zaś rozpatrzenie rzeczy przekonywa, jak nieuzasadnione są te odwoływania w innych religjach, a jak uzasadnioném jest ono w religji chrześcjańskiej (biorąc ją tu razem z żydowską, jako z jej przygotowaniem). Ob. artt. Objawienie. Religja. 2) W szeregu objawień Bożych chrystjanizm zajmuje ostatni i najwyższy stopień. Przez Chrystusa obiecane i dokonane zesłanie Ducha św. nie stanowi nowego

objawienia, ale jest faktem, zamykającym Objawienie chrześcjańskie, a mającym na celu jego utwierdzenie w sercach. Chrystjanizm tedy jest celem i końcem wszystkich objawień poprzednich, które też prorocko zwiastowały go, jako ich zupełne dokonanie. Od chwili przeto wystąpienia w świecie chrystjanizmu, ustać musiała religja na poprzednich objawieniach oparta (judaizm), a następne wszelkie próby założenia nowej religji, musiały i muszą być zawsze bezowocnym ludzkiego tylko obłędu wysiłkiem, bo chrystjanizm z prawa Bożego ma posiadanie całego czasu aż do końca świata. 3) Wiekuisty, a zatém bezwzględny charakter religji chrześcjańskiej odbija się w dziejach ludzkości, których inaczej zrozumieć nie podobna, jak tylko przyznając w nich plan Boży, mający za treść swoją religję chrześcjańską i jej urzeczywistnie. Chrystus jest osobowym, żywym, środkowym puntem dziejów, jest kluczem zagadki świata i historji człowieka (Myśl tę historyka *Jana Müllera* († 1809) rozwija *Staudenmaier* w swojej Encyklopädie der theol. Wissenschaften i w dziele Das Wesen der kath. Kirche). Cały świat starożytny w najszlachetniejszych swoich postaciach jest tęsknym, proroczym światem, wyczekującym na urzeczywistniony w Chrystusie ideał doskonałego, z Bogiem połączonego człowieka; historja zaś pochrystusowej ludzkości jest historją jej przyjmowania udziału z Chrystusem, lub odpychania tego udziału. W Chrystusie przez świat wyczekiwanym, ale nie przez świat wydanym, objawił Bóg pełność swojej prawdy i łaski; całe też dzieje świata toczą się kolejami odpowiedniemi do stanowiska, jakie przybierają narody ziemi względem Chrystusa. 4) Najzupełniejszą tedy z tego względu jest prawdą, że chrystjanizm jest tak stary jak dzieje świata. Cokolwiek bowiem tylko było kiedy prawdy religijnej, wszelki prawdziwy wyraz religijnego życia w ludzkości, wszystko to w religji chrześcjańskiej znajduje nietylko swoje uznanie, ale w zupełném i powszechném swojém znaczeniu, urzeczywistnienie. Cały też świat starożytny miał już do pewnego stopnia chrystjanizm, a mianowicie świat pogański miał go w swojém tęskném pożądaniu; świat żydowski zaś miał go w opartém na Bożych obietnicach oczekiwaniu. Ktokolwiek tedy kiedy był wolnym i szczęśliwym przez prawdę, miał to przez udział swój, jaki brał z Chrystusem i od Chrystusa. Zresztą, jak najwięksi Ojcowie, opierając się na całym porządku Objawienia, utrzymują, Słowo Boże, które w Chrystusie przyjęło naturę ludzką i widzialnie się pokazało, wprzód już niewidzialne budziło i podtrzymywało religijne życie w pogańskiej i żydowskiej ludzkości, a tym sposobem Chrystus nietylko jest i będzie, ale był zawsze Pośrednikiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem; wszelkie bowiem prawdziwe życie religijne gruntuje się na prawdzie, ta zaś jest darem Bożym, podanym przez Tego, który jest wiekuistym osobowym rozumem Bożym, osobowém Słowem Bożém. Wszelka tedy prawda religijna ostatecznie opiera się na Chrystusie, jako Słowie Bożém, tak jak wszelka nieprawda jest płodem obłędu stworzenia. 5) Z pomiędzy wszystkich objawień, od czasu jak grzech zapanował w ludzkości, chrześcjańska religja jest jedyném Objawieniém, które się odnosi nie do pewnych tylko jednostek, lub do pewnego narodu, ale obejmuje całą ludzkość, i dla tego występuje jako religja powszechna, faktycznie objawiając ustawiczną tę swoją powszechność,

zwycięzkiém zwalczaniem przeciwnych sobie błędów i ciągłém rozszerzaniem zakresu swoich zdobyczy, po za wszelkie granice indywidualne i narodowościowe. Wszelkie usiłowanie przeciwstawienia chrystjanizmowi jakiejś doktryny wyższej, jest tylko cofnięciem się do jednej z przebytych już chwil błędu i karykaturowaniem prawd chrześcjańskich. Wszelkie takie próby nie mogą mieć nawet pozoru powszechności, ponieważ wychodzą z pewnych tylko jakichś kierunków czasu i odpowiadają wyłącznie pewnym jakimś tylko dążeniom duchowym, pewnym jakimś tylko pojęciom, gdy tymczasem chrystjanizm wszystkie kierunki czasu z równą obejmuje siłą i na swój urabia sposób, budząc i zaspakajając duchowe życie na wszystkich jego stanowiskach. 6) Wszelkie objawienie, budzące relijne życie w ludzkości, ma swego pośrednika, po którym można poznać, jak wysoką jest religja oparta na takiem objawieniu. Chrystjanizm zaś ma najdoskonalszego Pośrednika, bo najdoskonalszym bez zaprzeczenia pośrednikiem, pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jest pośrednik, przedstawiający w swojej osobie żywą obu jedność. Przez to, że Słowo stało się Ciałem i że boska i ludzka natura połączyły się w osobie Chrystusa, pośrednictwo objawienia nietylko doszło do swego stopnia najwyższego, ale nadto w Pośredniku wyraziło się wsposób najdoskonalszy to połączenie życia, jakie przez jego zbawczą działalność nastąpić powinno pomiędzy Bogiem a człowiekiem. 7) Objawienie tego doskonałego Pośrednika jest w ścisłém znaczeniu zbawcze, ponieważ nietylko rozbudza ono świadomość grzechu w ludzkości, ale podaje środek przejednania; nietylko wzywa grzesznika do nawrócenia i duchowego odnowienia, ale nadto przez łaskę dokonywa wewnętrznej jego przemiany i uświęcenia; nietylko gromi błąd wynikły z grzechu, ale wszelką człowiekowi potrzebną prawdę Bożą zwiastuje i duchem swoim w jej posiadanie go wprowadza; nietylko słowem i czynem podaje prawa życia miłego Bogu, ale odpowiednie ich wykonanie łaską swoją umożliwia. W osobie tedy i dziele Chrystusowém, w założycielu chrystjanizmu i w chrystjanizmie jest wszystko, czego potrzeba do powszechnego urzeczywistnienia myśli odkupienia. 8) Objawienie w Chrystusie i w jego dziele dane, ma odpowiednią sobie zapewnioną trwałość na ziemi, gdy tymczasem w poprzednich objawieniach myśl Boża dana człowiekowi zależała już dalej od pojęcia i wierności człowieka. Chrystus, Bóg—Człowiek, swoją zbawczą i uświęcającą prawdę i łaskę powierzył Bosko-ludzkiemu namiestnictwu, Duchowi Św. i apostolatowi, a mianowicie Piotrowi żyjącemu w swych następcach, biskupach rzymskich. Nieustające to nigdy namiestnictwo *a)* utrzymuje na ziemi czystą i nienaruszoną prawdę Bożą, *b)* strzeże w ofierze świętej i sakramentach ciągle bijącego źródła łaski i potrzebującym rozdziela jej bogactwa, *c)* pielęgnuje życie nadnaturalne zrodzone z prawdy i łaski. Ten sam zaś Duch św., który przez ludzki swój organ dobra odkupienia przechowuje i rozdziela, pomaga zarazem potrzebującym do dokonania należytego ich przyjęcia i użycia tak, iżby ci zostać mogli prawdziwie wiernymi, odrodzonymi i sprawiedliwymi. 9) Tylko chrześcjańskie Objawienie założyło Kościół w prawdziwém tego wyrazu znaczeniu, ponieważ ono dopiero przywróciło zupełnie religję i samodzielność religijnej strony człowieka. We wszystkich religjach pogańskich kościół jest państwowy, a religijne życie czynnikiem życia politycznego; w mozaizmie reli-

gja dąży już w proroctwie do przekroczenia granic państwa, ale dążenia tego nie może jeszcze urzeczywistnić, bo objawienie, będące jej podstawą, ściśle się wiąże z wyłącznością narodową ludu hebrajskiego. W chrystjanizmie zaś przeciwnie: społeczeństwo religijne żyje samodzielnie obok politycznego, na własnej swej podstawie, na własnych swych zasadach, z własnym swym celem i z własną swą organizacją. Takie jest stanowisko Kościoła w religji bezwzględnej, ponieważ ta ma całą ludzkość zdobyć dla nieba. W imię swej bezwzględności chrystjanizm dąży do powszechnego w świecie panowania, do ujęcia i odpowiedniego ukształtowania wszystkich stosunków społecznych. W dążeniu tém łączy ustawicznie czas z wiecznością, ziemię z niebem, ciało z duchowością, i łączeniem takiém podnosi i uświęca doczesność i ziemskość, zamienia czas na przygotowanie do wieczności, ziemię na przedsionek nieba, ciało na sługę i pomocnika dla ducha. Przeprowadzając wysokie swoje cele niebieskie, chrystjanizm wszędzie na ziemi pozostawia ślady swego uszczęśliwiającego dotknięcia. Przejednawszy jednostki z Bogiem, jedna je pomiędzy sobą, tłumi i gasi zawiści międzynarodowe i dąży do zamienienia całej ludzkości na wielką rodzinę dzieci Bożych; rozwija system wychowania, nieznany zupełnie poprzednio światu, zapełnia ziemię zakładami naukowemi, duchem swoim ożywia poezję, muzykę, malarstwo, rzeźbiarstwo i architekturę. Ceniąc wysoko godność człowieka dla tego samego, że ten stworzony na obraz i podobieństwo Boże, wyzwala niewolników, osłania niewiastę i dziecię w ich prawach, dla wszelkiego rodzaju cierpiących buduje przytułki, daje pomoce, a na ich posługę stawia zakony, całe szeregi ludzi na to poświęconych. Od 18 wieków wszystko, co tylko stało się rzeczywiście wielkiego, było dziełem chrześcjańskiego ducha w ludzkości, a upadek tego ducha prowadził nieohybnie za sobą nieobliczone klęski i cierpienia. To też historja nawet sama, bez względu na niezachwiane a bogate, jakie Kościół ma, obietnice Boże, przekonywa o niepożytej sile chrystjanizmu i o jego zbawczej dla świata potędze. Opozycja wprawdzie przeciwko chrystjanizmowi nie ustawała nigdy, a Objawienie zapewnia, że opozycja ta ustanie dopiero z końcem czasów; wszelako, pomimo wszelkich napadów wrogich, chr. idzie do niezawodnego nad swiatem i ciemnemi potęgami zwycięztwa. Przeszłość jest już dostateczną rękojmią dla przyszłości, choć wszystko to, co chrystjanizm zdziałał, nie daje jeszcze zupełnego pojęcia o tém, czegoby on dotąd już dokonał, gdyby tak potężnych wciąż w działalności swojej nie spotykał przeszkód. Ale najwyższe rękojmie jego spoczywają w Duchu Św. Ob. art. Kościół. Cf. *Augustinus*, De civitate Dei; *Bossuet*, Discours sur l'histoire univ.; *Chateaubriand*, Genie du chr.; *Staudenmaier*, Geist der göttl. Offenbarung; *Bautain*, Philosophie du Chr.; *Dieringer*, Thaten des Christh.; *Senac*, Le Chr. dans ses rapports avec la civilisation; *Vosen*, Das Christenthum u. die Einsprüche seiner Gegner, Freib. im Br. 3 Ausg. 1870. *N.*

Chrystofor, Christophorus, χριστοφορος, *nosiciel Chrystusa*, i *Teofor*, Θεοφορος, *nosiciel Boga*, nazwy dawane nieraz pobożnym chrześcjanom w pierwszych wiekach Kościoła. Nazywał się tak św. Ignacy (ob.), bp antjocheński, może z powodu noszonego na piersi imienia Jezus (*Vincent. Bellov*. Spec. X c. 7). Euzebjusz (H. E. VII c. 10) męczenników nazywa *Christophori*, wyrażając tém nazwiskiem całkowite ich oddanie się

Chrystusowi. Twierdzili niektórzy, że z tej nazwy powstała legenda o św. Chrystoforze (ob.).

Chrystofor, święty (na zachodzie 25 Lip., na wschodzie 9 Maja), *Christophorus*, *Christifer* (niosący Chrystusa), *Krzysztof*, v. *Krysztof*. Głośne jest imię tego świętego tak we wschodnim jak i zachodnim Kościele, ale nie wiele pewnego wiadomo o jego życiu. Nie wątpliwą wszakże jest rzeczą, że nie był on legendową tylko postacią, służącą do przedstawienia pewnej religijnej myśli, lecz że był osobistością rzeczywistą i że za Chrystusa krew swoją przelał: świadkiem tego jest powszechne stałe kościelne podanie i cześć, jaką ten święty od wieków w Kościele odbiera. Najpowszechniejsze jest mniemanie, zgodne z *Martyrologium Rom.*, że św. Ch. ur. się w Lycji, że tam wiarę głosił i za cesarza Decjusza, po okrutnych katuszach, strzałami przeszyty, a nareszcie ścięty został. Inne fakty z jego życia są mniej lub więcej tylko legendowej natury.—Podług *Historji* jego *męki* (Passio), której Bollandyści nie uznają wcale za autentyczną, a na której zdają się opierać lekcje o tym św. w brewjarzu wrocławskim, był on chananejczykiem i, za panowania króla Dagnusa, przyszedł do miasta Samo (*Samos*, *Samon* i *Salmon*; miasta takiego nie było ani w Lycji, ani Syrji), gdzie mu Pan zapowiedział, że będzie ochrzczony i że wielu nawróci. Chrzest jego w ten sposób nastąpił, że gdy był w modlitwie pogrążony, spuścił się z nieba obłok, głowę jego jasnym otoczył blaskiem, przy czém było słychać słowa: „Wybrany sługo Boży, otrzymałeś teraz Chrzest w imię Pana i Trójcy Przenajśw.“ Poczem Chrystofor szedł do Syrji, a nawrócił tam 18,000 ludu, gdy żelazna laska świętego zazieleniała i zakwitła.—*Menologium cesarza Bazylego* podaje, że Ch. żył za cesarza Decjusza; że na wojnie został schwytany i cudownie, za dotknięciem ust jego przez anioła, nabył znajomości języka greckiego; że opowiadał Ewangelję po grecku; że wysłani na jego pojmanie żołnierze nawrócili się, gdy zobaczyli, że laska jego zazieleniała i wraz z nim w Antjochji przez ś. Babylasa (ob.) zostali ochrzczeni.—Podług legendy, jak ta się w średnich wiekach wyrobiła, Ch. był olbrzym 12 stóp wysoki, poganin, nazywał się *Reprobus*, lub *Adokymos* (inni jeszcze nazywają go *Offerus*, od łaciń. *offero*—ofiaruję), a po chrzcie imię jego zamieniają na *Christofera*. W poczuciu swojej siły, postanowił on tylko mocniejszemu poświęcić swoją służbę. Wkrótce znalazł on króla, który za najpotężniejszego wówczas był uważany, służył tedy temu królowi, ale gdy raz spostrzegł, że król boi się djabła, porzucił służbę króla, a przeszedł do djabła. Wędrując z djabłem przez las, natrafili na obraz Chrystusa; olbrzym widział kłopoty i strach djabła przed tym obrazem, poznał więc, że Chrystus mocniejszy, i postanowił iść w służbę do niego. Długo szukał on Chrystusa, nie mogąc go znaleść, aż nareszcie spotkał pustelnika, który nauczył go wiary chrześcjańskiej i objaśnił, że najpewniejszą drogą znalezienia Chrystusa są dobre czyny. I odpowiednio do jego wielkości, włożył na niego pustelnik obowiązek, aby osiadł nad wielką rzeką, na której nie było mostu, i aby na swoich barkach przenosił przez nią podróżnych. Gdy Ch. tém się zajmował dziełem, pewnej nocy zawołało go dziecię, aby je przez rzekę przeniósł. Na połowie rzeki dziecię tak ciężyło olbrzymowi, że ten zawołał: „Ciężko mi, jak gdybym dźwigał świat cały.“—„Więcej niż świat, odrzekło dziecię, bo niesiesz tego, który stworzył niebo i ziemię.“ Było to Dzieciątko Jezus, które głowę olbrzyma

ponurzyło w wodzie i ochrzciło go. Odtąd nazwał się *Chrystofor*, bo *niósł Chrystusa*. Podług *Menzl'a* (Symbolik I 175), Chrystofor jest uosobieniem ludu, dzikiej ale dobrej massy, przyjmującej skwapliwie wiarę i silnie obstającej za Kościołem Bożym. Co się tyczy jego męczeństwa, wspomniana wyżej *Passio* podaje, że król Dagnus, wtrąciwszy go do więzienia, posłał do niego dwie nierządnice, Nicetę i Akwilinę, aby go do grzechu przywiodły, pewien, że po nierządzie fałszywym pokłoni się bogom. Ale Chrystofor nawrócił nierządnice, które pokutowały i za wiarę poniosły męczeństwo (czczone 24 Lipca). Król kazał świętego biczować, na głowę włożyć mu chełm rozpalony i nareszcie rozniecić pod jego stopami ogień wielki. Gdy jednak to wszystko nic mu nie szkodziło, chciano go przeszyć strzałami, ale strzały w powietrzu zawisły; ścięto go tedy mieczem. Wstawiennictwa sw. Chrystofora wzywają wierni w czasie zarazy i w ranach ciała. W XIV w. sławne były bractwa św. Ch., szczególniej w Tyrolu i Vorarlbegu: miały one na celu opiekę w zimie nad podróżnymi, w niebezpiecznej przeprawie przez Arlberg. Najczęściej też zapewne te bractwa umieszczały olbrzymie obrazy i posągi św. Ch-a przed kościołami i na wieżach, choć już za Justynjana cesarza jest wzmianka o obrazie św. Ch-a w klasztorze na górze Sinai. W strasburskiej katedrze była niegdyś kamienna statua Ch-a, 36 stóp wysoka. Wizerunki te miały ludowi przypominać, aby radośnie i wiernie nosił jarzmo Chrystusowe, a idących do kościoła napominać, aby Chrystusa przyjmowali w modlitwie, w godnèm przystępowaniu do sakramentów św. i przez uważne słuchanie słowa Bożego. Odpowiednio do tego pobożnego rozumienia, zrobiono wiersz:

Christophore sancte, virtutes sunt tibi tantae,
Qui te mane videt, nocturno tempore ridet,

ponieważ każdy szczęśliwy jest wieczorem, gdy z Chrystusem od wczesnego rozpoczął rana i jarzmo swoje uczciwie przez cały dzień nosił. Zabobon, jak do innych tak i do tej czepił się świętości i skrzywił pobożność niektórych wiernych przesądem, że spojrzenie na obraz św. Ch-a chroni każdego od nagłej śmierci przez dzień cały. Ztąd wiersz ów:

Christophori sancti speciem quicunque tuetur,
Ista nempe die non morte mala morietur.

Potępił też Kościół tak zwaną Chrystoforową modlitwę, jakiej używano przy braniu skarbów, na zaklęcie duchów strzegących tych skarbów. Co się tyczy olbrzymiego wzrostu świętego, *Menologium cesarza Bazylego* nazywa go bajecznym i mówi tylko, że z postaci był *ferox et terribilis*; brewjarz szlezwicki nazywa go *procerissima statura*, co znaczy bardzo dobrego wzrostu. Zresztą martyrologja nic nie wspominają o olbrzymiości świętego. Pierwsza dopiero o niej wzmianka znajduje się w mszale mozarabskim. W X w. do olbrzymiego wzrostu dodano świętemu i inne nadzwyczajności: tak subdjakon Walter ze Spiry (za Ottona III), opisując prozą i wierszem czyny świętego, dał mu kij w rękę, który cudownie zakwitł i wielu nawróceń stał się powodem. U Jakóba Voragine (ob.), w jego *Złotej legendzie*, powieść o Ch-rze wyrobiła się już zupełnie, jak ją poprzednio streszczoną podaliśmy. Malują Ch-a, jako olbrzyma z Dzieciątkiem Jezus na barkach, idącego przez wodę, z laską rozkwitłą w drzewo; zdala przyświeca pustelnik. Ob. *Pez*, Thesaur. anecdotor. t. II cz. 3 s. 27; *Bolland.*, Acta SS. 25 Julii; *Legenda di san Cristoforo edita*

secondo la lezione di un codice antico, dal D. Luigi Maini, Modena. 1854. Cf. *Mabillon*, Iter germanicum, ed. Fabricius, s. 64. *N.*

Chrystofor, antypapież, inaczej zwany *Christophanes*, był dworzaninem Leona V, Papieża, którego, po 57 dniach pontyfikatu, wtrącił do więzienia, przywłaszczywszy sobie papieztwo (w Paźd. 903 r.), jakie jednak po 4 miesiącach utracił (w Stycz. 904 r.), przez Sergjusza III, swego następcę, w klasztorze osadzony. Um. 904 czy 905 w więzieniu. Skąpe o tym papieżu wiadomości, przedstawiają pewne trudności, nie łatwe do rozwiązania, Cf. Vitae Rom. Pont. u *Murat.* III 2 p. 320. *Platina*, Vitae Pontif.; *Watterich*, Pontiff. Rom. Vitae I 32.

Chrystofora św. stowarzyszenie wstrzemięźliwości, roku 1517 przez austryjackich rycerzy i panów założone, celem pohamowania panującego wówczas pijaństwa i przeklinania. Za przekleństwo płaciło się guldena kary, za pijaństwo 2 guldeny. Kobiety należały także do stowarzyszenia. Tegoż roku podobne stowarzyszenie wstrzemięźliwości założyli rycerze i damy w Karyntji, Styrji i Krainie. Obraz św. Chrystofora służył za order stowarzyszonym i noszony był na szyi, lub na kapeluszu.

Chrystologja, *Christologia*, część dogmatyki traktująca o osobie Chrystusa. Najkrótszém tej nauki wyrażeniem jest zdanie: Chrystus jest Bogiem—człowiekiem. Zdanie to zawiera w sobie trzy następne prawdy: Chrystus jest prawdziwym Bogiem, Chrystus jest prawdziwym, doskonałym człowiekiem, Chrystus łączy w swojej osobie boską i ludzką naturę. Chrystologja tedy obejmuje w sobie naukę o prawdziwém Bóstwie Chrystusa, naukę o prawdziwém, doskonałém jego człowieczeństwie i naukę o hypostatyczném połączeniu obu natur, boskiej i ludzkiej, w Chrystusie. Ob. trzy te pukta w art. Jezus Chrystus.

Chrystus, wyraz grecki (od χρίω—*namaszczam)*, oznaczający to samo, co wyraz hebrajski *Mesjasz*, t. j. osobę namaszczeniem świętem poświęconą. W Starym Testamencie pomazać kogo na jaki urząd znaczyło to samo, co wybrać, naznaczyć, powołać do sprawowania urzędu, i takiém pomazaniem królowie zwłaszcza, kapłani i prorocy uroczyste brali na dostojeństwo swoje poświęcenie, w skutek czego i zwani byli pospolicie *chrystusami: Nolite tangere christos meos*, *nie tykajcie pomazańców moich* (Ps. CIV 15). Lecz w najwyższém, wyłączném i jedyném znaczeniu nazwa ta służy wcielonemu Synowi Bożemu, gdyż to, co symboliczne ono pomazanie figurycznie raczej niż w istocie rzeczy oznaczało i udzielało, to jest pewne uczestnictwo w mądrości, władzy i świętości Boga ku nauczaniu, rządzeniu i jednaniu ludzi z Bogiem, to w Chrystusie Bogu-Człowieku, w skutek hypostatycznego natury Boskiej z ludzką złączenia, w całej i nieograniczonej zupełności stało się prawdą i rzeczywistością: *Pomazał Cię, Boże, Bóg Twój... nad uczestniki Twoje* (Ps. XLIV 8), mówi do niego król-prorok. Chrystus więc w jednej osobie swojej łączy trojaki urząd: proroczy, kapłański i królewski, w najgłębszém i najprawdziwszém onegoż znaczeniu. Ma urząd prorocki, bo posłany od Boga, bo oznajmił światu prawdy Boże, bo prawdy te stwierdził cudami i przepowiedniami rzeczy przyszłych, które się następnie spełniły, tak jak w osobie Jego spełniły się przepowiednie proroków Starego Zakonu; bo wreszcie, wraz z nauką swoją, zakon nowy i prawo doskonalsze od starego światu ogłosił. Ma urząd ka-

pławski i sam tylko spełnił to, co stare kapłaństwo i ofiary jego figurycznie tylko wyobrażało i przepowiadało, to jest doskonałém woli Bożej posłuszeństwem i śmiercią swoją na krzyżu doskonałą Bogu zaniósł ofiarę przebłagalną za ludzi, tak, iż wszystkie pokolenia rodzaju ludzkiego, przeszłe, obecne i przyszłe, Jego jedynie kapłaństwem i ofiarą z Bogiem mogły i mogą być pojednane. Ma nareszcie urząd królewski: *Jam jest*, mówi, *postanowion królem od Niego* (Boga) *nad Syonem górą świętą Jego* (Ps. II 6). *Dana Mu jest wszystka władza* (Mat. XXVIII 18) w tém królestwie, które sam założył i odkupił, aby sam wszystko w niém rządził i kierował do tego celu, który sobie założył, to jest do tego, aby przez prorocki urząd Jego, to jest przez wiarę w naukę i spełnienie przykazań Jęgo, i przez kapłański urząd Jego, to jest przez uczestnictwo w ofierze Jego, wszyscy w tém królestwie dostępowali zbawienia. Na to Chrystus jest królem, aby wszędy i po wszystkie czasy uznany był prorokiem i kapłanem. Na to ustanowił Kościół swój i w tej boskiej instytucji, wspartej przez Ducha św., jako prorok i kapłan najwyższy i król, żyje i działa bezprzestannie, aż do skończenia wieków. Obacz artykuły: Jezus, Messjasz, Odkupiciel. *H. K.*

Chrystusa wizerunki. Kościół w pierwszych czasach nie używał wcale wizerunków Chrystusa, gdyż większa część wiernych trzymała się pod tym względem zakonu Mojżesza (Exód. 20, 4). Nawróconych z pogaństwa i judaizmu raziłyby jakiebądź wizerunki Zbawiciela, bo mogliby w nich upatrywać zwrot ku bałwochwalstwu: Kościół też musiał unikać używania obrazów, mianowicie samego Chrystusa, aby chrystjanizm za nowy rodzaj bałwochwalstwa ciemnym tłumom nie podawano. Zresztą, wyobrażenia pierwszych chrześcjan o cielesnych kształtach Zbawiciela wcale nie były estetyczne, nie zachęcały przeto do ich wyrażania w malarstwie i rzeźbie. *Uciśniony* Kościół wyobrażał sobie Zbawiciela w postaci niewolnika, wątłej i szpetnej, jak Iz. 53, 2. 3 sługę Bożego opisuje. *Justin*, Dial. c. Tryph.; *Tertull.*, De Carne Christi c. 9, adv. Jud. c. 14; *Clem. Alex.*, Paedag. III 1, Strom. Lib. II c. 5, Lib. III c. 17, Lib. VI c. 17, ed. Pott. *Orig.* contra Celsum, VI c. 75 (Celsus między innemi chrześcjanom zarzucał i takie wyobrażanie postaci Chrystusa). Cf. *Münter*, Sinnbilder u. Kunstvorstellungen d. alten Christen, Altona 1825. *Grüneisen*, Ueber die Ursachen des Kunsthasses in den drei ersten Jahrhunderten, Kunstblatt, 1831 nr. 29. Wrodzona wszakże naturze ludzkiej potrzeba uprzytomniania sobie wspomnień, za pomocą obrazów, dopominała się o zaspokojenie: zastępczo tedy, zamiast wizerunków Chrystusowych, używano z początku monogramów (ob.), symbolów różnych, jak baranka (ob.), winorośli (ob.), ryby (ob.), pasterza (ob.), a nadto malowanych lub wyrzynanych znaków krzyża (ob.). O tém, że znaki krzyża były w powszechném użyciu jeszcze przed Konstantynem W., przekonywamy się z monet ówczesnych i książęcej czapki Abgara Bar Maanu (ok. 200 r. Ob. ryciny u *Bayera*, Hist. Osrhoena); ztąd też poszła nazwa *czcicieli krzyża*, dawana od najdawniejszych czasów chrześcjanom (*religiosi crucis*; *Tertull.*, Apolog. c. 16). Ale choć Kościół do czasów Konstantyna nie używał wizerunków Zbawiciela, spotykamy je u heretyków karpokracjanów i u pogańskiego cesarza Aleksandra Sewera, na początku III wieku (222—235). *Lampridius* (Vita Alex. Sev.) podaje, że w *lararium* Aleksandra Sewera znajdowały się wizerunki Apolonjusza, Abrahama, Orfeusza i Chrystusa; karpokracjanie zaś,

według *Ireneusza* I 25, posiadali obrazy Chrystusa, a Piłat kazał sobie przygotować pierwszy portret Zbawiciela: *imagines quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato, illo in tempore, quo fuit Jesus cum hominibus. Et has coronant, et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum; et reliquam observationem circa eas, similiter ut gentes faciunt.* W podobny sposób mówi *Epifanjusz*, Adv. haeres. XXVI n. 6, i *Augustyn*, De haeres. c. 7. Nowa epoka dla sztuki chrześć. rozpoczęła się od Konstantyna W. Przeszkody do zaprowadzenia wizerunków Chrystusowych znikły i Kościół nie potrzebował już się obawiać potwarzy, że wznawia praktyki pogańskie. *Zwycięzki* Kościół inaczej niż uciśniony wyobrażał sobie zewnętrzną postać Zbawiciela. Odtąd zaczęto przedstawiać Chrystusa, jako ideał męzkiej piękności (np. *Chryzostom*, Opp. t. V p. 162 ed. Montf., i *Hieronim*, Opp. t. II p. 684 ed. Maur.), według Psalmu 45 (44), 3.—Konstantyn W. kazał umieszczać wyobrażenia Zbawiciela na placach publicznych i w kościołach. Do epoki tego cesarza odnosi się mozaika przechowana w laterańskiej bazylice w Rzymie. W niektórych wyobrażeniach Chrystus przedstawiany był pod postacią Apollina, w innych pod postacią Orfeusza; w jednych starano się o klasyczne wykończenie form, w innych znowu o oddanie cierpienia i męczarni. W pierwszych czasach Kościoła nie było jednostajnej tradycji w postaci Zbawiciela. Między innymi, świadczy o tém także *Augustyn* (De Trinit. VIII 4). Pomimo to już za Konstantyna W. wskazywano na niektóre wyobrażenia Chrystusa, jako czasów samego Zbawiciela sięgające. O statui w Cezarei, ob. wyż. str. 205. Nowocześni archeologowie utrzymują, że statua w Cezarei wyobrażała Adrjana, albo jakiegoś innego cesarza, któremu prowincja, pod postacią klęczącej niewiasty wyobrażona, hołd składa. Podobne wyobrażenia spotykamy na monetach, a szczególniej z czasów Adrjana. Może w napisie na cezarejskiej statui było σωτῆρι τοῦ κόσμου, albo też θεῷ, tytuły przyznawane cesarzom, a często spotykane na ówczesnych pieniądzach i w rozmaitych dedykacjach; łatwo więc chrześcjanie przez taki napis mogli być w błąd wprowadzeni (*Th. Hasaei*, Diss. II de monumento Paneadensi, Bremae 1726; tegoż Sylloge Dissert.; *Beausobre*, Traktat o posągu w Paneas, w *Cramer'a Sammlungen zur Kirchengesch. Thl. I 1748; Wilhelm Grimm*, *Die Sage vom Ursprunge der Christusbilder*, Berlin 1843). Wszakże musiało być powszechne wówczas przekonanie, że statua przedstawia Chrystusa, kiedy cesarz Julian Apostata kazał ją obalić i swoją na jej miejscu postawić. O tém wspomina historyk kościoła Sozomenus (V 21), dodając, że statuę Juljana wkrótce zniszczył piorun; z posągu zaś Zbawiciela, zdruzgotanego przez pogan, wierni zebrali pozostałe kawałki i złożyli w miejscowym kościele. Toż samo opowiada arjanin Philostorgius, w swoich *Fragmentach* (VII 3), z tą wszakże różnicą, iż mówi o cudownie uzdrawiającém zielu, przy statui wyrastającém, a nie wspomina o rozkazie Juljana, lecz że zniszczenie statui miało być dziełem pogan i że z niej tylko głowa się przechowała. Lecz i ta później zaginęła.—Euzebjusz wspomina także o *malowanych wyobrażeniach Chrystusa* i dwóch Apostołów, Piotra oraz Pawła. Współcześni Euzebjuszowi żadnych o tém wiadomości nie podają i prawdopodobnie sam Euzebjusz nie musiał uważać tych zabytków za wiarogodne, gdyż w przeciwnym razie inaczej odpowiedziałby na gorące prośby Konstancji, siostry Konstantyna

W., pragnącej posiadać portret Chrystusa (*Harduin*, Collect. Concil. t. IV p. 406). Być może, iż obrazy, które widział, należały do karpokracjanów. Papież Grzegorz II w liście do ces. Leona (730 r.) utrzymywał, że obrazy Chrystusa, Jakóba młodszego, św. Szczepana i niektóre inne samych początków chrześcijaństwa sięgają (*Baron.* ad an. 726). Około 900 r. powstało podanie, jakoby św. Łukasz, który nietylko był lekarzem (Kolos. 4, 14), lecz miał być także malarzem, odrobił portrety Chrystusa, Matki Boskiej, oraz Apostołów Piotra i Pawła. Podanie to przytaczają: *Symeon Metaphrastes*, Menologium ces. Bazylego (980), i *Nicephorus Callisti* (II 43). Że ostatni (jak utrzymuje *Gieseler*, Kirchengesch. I 80) zaczerpnął tę wiadomość z Teodora Lectora (około 518), wątpliwą jest wielce rzeczą, skoro Teodor (ap. *Vales.* ed. Mogunt. p. 551) wspomina tylko o portrecie Matki Boskiej, zdjętym przez Łukasza. Późniejsi opowiadają o siedmiu obrazach N. Marji Panny, pędzla św. Łukasza, a jednym z nich ma być obraz znajdujący się obecnie w kaplicy Borghese, przy kościele *Maria maggiore* w Rzymie. Cf. *Joseph Assemani* in Calend. univers. ad 18 Oct. t. V p. 306. Św. Łukaszowi przypisywano także obraz, przedstawiający Zbawiciela, jako dwunastoletnie chłopię. Późniejsze podania wspominają o statuach Chrystusa, zrobionych przez Łukasza: jednę z nich pokazywano w Sirolo, wiosce pod Ankoną. Nikodema zwykle snycerzem nazywano i *Aringhi* (Roma subterr. t. II lib. IV c. 47) utrzymuje, że zrobiony przez niego z cedru wizerunek Zbawiciela znajduje się w Lucca (*Reiskii* Exerc. de imaginibus, Jenae 1685). Niektórzy twierdzą, że był to ten sam wizerunek z Berytu, o którym pseudo-Atanazy wspomina w następujących wyrazach, odczytanych na drugim powszechnym synodzie w Nicei (787): „Pewien chrześcijanin w Berycie zawiesił nad łożem wizerunek Chrystusa, lecz zmieniwszy mieszkanie, zapomniał zabrać go z sobą. Do owego mieszkania wniósł się żyd; obraz niedostrzeżony pozostał na dawném miejscu. Współwyznawcy żyda, zebrawszy się gromadą, tak z nim postąpili, jak niegdyś przodkowie ich z samym Zbawicielem. Plwano na obraz, bito go i kłuto. Wtedy z wizerunku krew spłynęła, a bluźniercy, przerażeniem zdjęci, przyjęli wiarę chrześc. (*Harduin*, op. c. t. IV p. 178)" Leo Diaconus z X w. powiada, że współczesny mu cesarz Nicefor kazał sprowadzić obraz ten do Konstpla, lecz ani on, ani pseudo-Atanazy nie podają, jakoby obraz był dziełem Nikodema.—Do drugiego rodzaju wizerunków Zbawiciela należą te, o których utrzymywano, że nie ręki ludzkiej są utworem, lecz cudownego początku, εἰκόνες ἀχειροποίηται. Obszernie o nich traktują: *Gretser*, Syntagma de imagg. non manufactis, Ingolst. 1622, i *Beausobre*, Des images de main divine, w Biblioth. Germanique, t. XVIII. Najwięcej znane z nich były: obraz Abgara i Weroniki. Euzebjusz (H. E. I 13) opowiada, że Chrystus pisywał do Abgara (ob.). Armeński historyk Mojżesz z Chorene w V w. i Ewagryusz w VI dodają, że Chrystus dał posłańcowi Abgara obraz swój, cudownym sposobem na płótnie odciśnięty. Obraz ten miał później dostać się do Konstpla, a następnie do Rzymu, gdzie go dotąd w kościele św. Sylwestra pokazują. Widoczny jest w nim pędzel bizantyński i prawdopodobnie pochodzi on z XV w., a być może kopją dawniejszego obrazu: oblicze Zbawiciela promienieje w tym obrazie całą pełnią młodości, doskonałym spokojem i idealną pięknością. *Leo Diaconus* (IV 10) podaje, że Tadeusz, posłaniec Abgara, który miał mu wręczyć obraz Zbawiciela, w podróży swojej za-

trzymawszy się gdzieś na nocleg, ukrył go w kupie cegieł: obraz cudownym sposobem odbił się na cegle. R. 968 cesarz Nicefor zdobywszy Edessę, zabrał tę cegłę do Konstpla. Genua szczyci się także posiadaniem obrazu Abgara. *Malachjasz Samuelian*, ormjanin, mechitarysta wiedeński, głównie na świadectwie Mojżesza z Choreny opierając się, dowodzi: 1) że Chrystus istotnie posłał Abgarowi cudowny obraz, i 2) że jedyny autentyczny znajduje się w Genui, a obraz w kościele św. Sylwestra w Rzymie jest tylko kopją jednego z najdawniejszych wizerunków Zbawiciela.—Podług podania, św. Weronika była jedną z niewiast, które towarzyszyły Chrystusowi w pochodzie na Golgotę. Kiedy pot wystąpił na oblicze Zbawiciela, uginającego się pod ciężarem krzyża, podała mu św. Weronika swoją zasłonę do obtarcia się, i stał się cud taki, że twarz Chrystusa na płótnie się odbiła. Obraz Weroniki miał się dostać do Rzymu około 700 r.; r 1011 wzniesiono oddzielny ołtarz, w którym go złożono; obecnie należy do relikwji kościoła św. Piotra, a osoby dopuszczane do oglądania go, otrzymują w tym celu poprzednio tytuł honorowych kanoników św. Piotra. Medjolan i Jaen posiadają także podobne chusty, *sudaria*.—Podług Mabillona i Papebroeka, nazwisko Weroniki powstało w skutek połączenia wyrazów *vera icon* (prawdziwy obraz, εἰκὼν)—Veronica. Istotnie uczeni średnich wieków nie wspominają o św. Weronice, jako osobie, lecz imieniem tém oznaczają obraz Zbawiciela: np. *Gervas. Tilberiensis* (około 1210), De figura Domini, quae Veronica dicitur. Est ergo Veronica pictura Domini vera. *Matth. Paris*, ad an. 1216: effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur (*Gieseler*, l. c.; *Alban Butler*, Żywoty Ojców). Innego jest zdania *Wilh. Grimm* w dziele wyżej przytoczoném. Grimm utrzymuje, że owa uzdrowiona niewiasta, która na cześć Zbawiciela posąg jego przed swoim domem postawić kazała, nazywała się Βερονίκη, jak o tém świadczy bizantyński historyk VI wieku *Jan Malala*. Cała legenda o św. Weronice ma być tylko przerobieniem podania o Abgarze, rozpowszechnionego w kościele wschodnim. Przy wielości więc mniemanych wiernych obrazów Chrystusa, nieuniknioną było rzeczą, iż wielkie nieraz między niemi zachodziły różnice. Każdy naród, jak Focjusz utrzymuje (Ep. 64), wyrobił sobie pewien odrębny typ dla wyobrażeń Chrystusa, i do naszych czasów odrębność ta przechowała się u Greków, Ormjan, Syryjczyków i Koptów.—Wyobrażenie postaci Chrystusa sformowało się głównie pod wpływem opisów, podanych przez Jana z Damaszku i w podrobionym liście Publjusza Lentulusa. Lentulus, który miał być przyjacielem Piłata, w liście pisanym do senatu tak się o Chrystusie wyraża: „Jest to mąż wysmukłej postaci, poważny; oblicze jego pełne godności; patrzący na niego nie mogą się oprzeć uczuciu miłości i strachu. Długie włosy, cokolwiek kędzierzawe i zachodzące w kolor żółtawy, spadają mu na ramiona, podług obyczaju Nazarejczyków, na wpół rozebrane. Czoło ma wysokie i swobodne; twarz, cokolwiek rumiana, jest gładka i bez najmniejszych zmarszczków. Nos i usta regularne, broda gęsta i cokolwiek ryża, podobnież jak włosy, na dwie połowy rozebrana; oczy nieokreślonego koloru i jasne.“ (*Gabler*, De αὐθεντίᾳ Epistolae Publii Lentuli ad senatum, Jenae 1819). Do jakiego czasu należy ten list, nie podobna dokładnie oznaczyć, to tylko jest pewném, że znanym już był za Anzelma z Canterbury i że odtąd wielki jego wpływ widać w wizerunkach Chrystusa. Dawniejszy jest opis Jana z Damaszku (VIII wiek), który, powołując się na poprzednich pisarzów,

mówi: „Chrystus był słusznego wzrostu, o zrośniętych brwiach, pięknych oczach, kręcących się włosach, cokolwiek pochylony, w kwiecie wieku; brodę miał czarną i żółtawy kolor twarzy“ (*Joh. Damasc.*, Opp. ed. Le Quien, t. I p. 631). Trzeci opis postaci Zbawiciela znajduje się u *Nicefora Callisti*, Hist. eccl. lib. I c. 40. Ponieważ opis ten odnosi się do wieku XIV i z obu powyższemi zupełnie jest zgodny, zbytecznem więc byłoby go tu powtarzać.—Z rozmaitych wizerunków Chrystusa, które pierwszych czasów sięgają, pierwsze miejsce zajmuje mozaikowy obraz w lateraneńskiej Bazylice w Rzymie, którego rysunek podał d'Agincourt w swojém znakomitém dziele. Mozaika ta sięga czasów Konstantyna W. i przedstawia Chrystusa o pięknej głowie owalnej, długiej brodzie i włosach na wpół od czoła rozebranych. Późniejsze cokolwiek są trzy obrazy Zbawiciela, w katakumbach rzymskich znalezione. Wiadomość o nich podaje Aringhi i Münter. Z tych trzech obrazów największą wartość artystyczną ma wizerunek z *Coemeterio Pontiano*. Mniejszego znaczenia są wyobrażenia Chrystusa na monetach bizantyńskich, które wybijać poczęto od Jana Zemiscesa (X w.). Wyżej wspomniane rzymskie obrazy w historji sztuki chrześć. mają pierwszorzędne znaczenie: z nich bowiem Cimabue i Ghiotto brali wzór do swoich arcydzieł i tym sposobem ustalili, w dziedzinie sztuki, idealny typ głowy Zbawiciela. Za nimi poszli inni malarze, a Rafael i Leonardo da Vinci doprowadzili typ oblicza Chrystusowego do najwyższej doskonałości.—O najdawniejszych wizerunkach Chrstusa: *Jabłońskiego* De origine imaginum Christi Domini, in opuscul. ed. Water. t. III; *H. Alt*, Die Heiligenbilder, Berl. 1845. (*Hefele*). *J. N.*

Chryzma, Chryzmo, Chryzmat, Krzyżmo, łac. *Chrisma*, z gr. χρίσμα—*namaszczenie*, a biorąc przyczynę za skutek, krzyżmo jest w ogóle olej ś. do namaszczania służący; w szczególności zaś, *chrisma* nazywa się olej ś. poświęcony przez biskupa. Takowe poświęcenie zwykło się odbywać, z przepisu Pontyfikału i prawa Kościoła łacińskiego, w czasie Mszy wielkoczwartkowej, w asystencji 12 kapłanów we właściwych szatach, 7 djakonów i tyluż subdjakonów. Za dyspensą papiezką, dla bardzo ważnych przyczyn, poświęcają biskupi i kiedyindziej oleje śś., zawsze jednakże podczas Mszy ś. i z asystencją jak można najodpowiedniejszą. Modlitwy przy poświęceniu biskup odmawia w liczbie mnogiej, na znak, że i asystujący reprezentanci kleru całej djecezji biorą w tém udział. Gdy tak poświęcone zostało krzyżmo przez swojego biskupa (*Ferraris* hoc ver. n. 5), zeszłoroczne powinno być spalone i w całej djecezji, a tylko nowo-poświęconego należy używać. Przy poświęcaniu wody do chrztu w wielką sobotę, jeżeli nie można nowego mieć, ani się prędko spodziewać, używa się zeszłorocznego. W razie niewystarczania, można do krzyżma dodać oliwy zwyczajnej, byleby kroplami w mniejszej ilości i dobrze zmieszać. Przechowywać je należy z wielkiém uszanowaniem. U nas kiedyś do zbytku tę cześć posuwano: w Agendach były osobne ceremonjały. *introductio chrismatis*, wedle których z uroczystą procesją do kościołów parafjalnych je wprowadzano. S. R. C. 16 Grud. 1826 r. takowy zwyczaj gani (o którym ob. notę Gardelliniego, edyc. 3 t. III append. p. 14). Chować je tylko w kościele, w naczyniu srebrném albo cynowém, w miejscu przyzwoitém, pod zamkiem, z napisem *Chrisma*, albo, jak u nas powszechnie, z literą *C.* lub *Ch.* lub *S. C.* (sanctum chrisma). Przy poświęceniu olejów, ampułka z chryzmą nakryta być powinna sukienką białą. Kapłani uży-

wają chryzmy li tylko przy chrzcie ś. i przy poświęcaniu wody do chrztu. Biskupi przy bierzmowaniu, konsekracji biskupów, kielichów, ołtarzy, kościołów i t. p. Krzyżmo, jako mieszanina oliwy z balsamem, oznacza duchowne lekarstwo duszy, przez grzech zranionej, oraz przyjemną woń cnót chrześcjańskich. Co do waloru chryzmy przy sakramencie bierzmowania, różne są zdania teologów (ob. Bierzmowanie). O poświęcaniu krzyżma mówi ś. Bazyli W. (*Lib. de Spiritu S.* c. 27): „z apostolskiego podania błogosławimy wodę chrztu i olej namaszczenia" (*oleum chrismatis*, oleum unctionis). I rzeczywiście, najdawniejsze świadectwa mówią o poświęconym oleju ś., jako rzeczy znanej, a nie ma żadnego śladu wprowadzenia tego poświęcania. Nazywają go *oleum in altari sanctificato* (*s. Cypriani* Epist. 70); *oleum in mensa spirituali et divina sanctificatum* (ś. Grzegorz Naz., *Oratio* 48, *in Julian. II*); *unctio benedicta* (*Tertulian*, De Baptism. c. 7); w dziele *De Hierarchia eccles.* (w *s. Dionysii Areop.* Opp.) c. 4, autor nadmienia o znaku krzyża przy poświęceniu. Optat milewit. (De *schism. donatist.* l. 7) mówi o donatyście Parmenjanie, że ten „*oleum* nominavit illum liquorem, qui in nomine Christi conditur, quod chrisma postmodum conditum nominatur." W tak zwanych *Konstytucjach apostolskich* (l. 7 c. 44): *Benedicitur autem hoc* (mysticum oleum) *a pontifice in remissionem peccatorum et praeparationem baptismi* etc. Że przed Wielkanocą poświęcane było chr., widać to z synodu toletańskiego r. 400 (ap. *Harduin*, Concil. I 992): *Ut de singulis ecclesiis ad episcopum ante diem Paschae diaconi destinentur aut subdiaconi*; *ut confectum chrisma ab episcopo, destinatum ad diem Paschae possit occurrere* (in unaquaque ecclesia). Jak już nadmieniliśmy, w łacińskim Kościele chr. składa się z oliwy i balsamu. Ślady dodawania balsamu można widzieć już w przywiedzionych słowach Optata milewitańskiego (*chrisma conditum*, namaszczenie zaprawione); pewniejszém jest jednak, że zaczęto dodawać go w początkach VI w.; sprowadzanym był podówczas ze wschodu; w XVI zaś w. pozwolili Papieże używać balsamu indyjskiego, który sprowadzali hiszpanie (*Binterim*, Denkwürd. t. I cz. 1 s. 236). W kościele greckim *Euchologion* podaje następujący spis roślin, do chryzma używanych: In matulas *olei* 12, et *vini* mensuras, quot necessariae sunt, ut cum oleo decoquantur: ita tamen ut semper oleo subsideat vinum, ne oleum exuratur. Immitte *hyperici*, *sive costi* libras duas: ligni balsami libras 3, albae spinae sive junci aromatici libras 2, piperis libr. 5, myrrhae lib. 4, styraci lib. 1, piperis longi l. 2, cassiae ligneae, sive ligni acaciae lib. 3, foliorum indicorum l. 3, fructus balsami l. 2, cyperici l. 5, granorum visci l. 3, saliunculae l. 1, cassiae nigrae l. 2, caryophillorum l. 3, seminis roris marini l. 2, cinnamoni l. 6, asari l. 2, maceris l. 1, terebinthi l. 6, potiti l. 6, glandium unguentariarum l. 2, majoranae l. 1, ladani l. 5, thuris l. 5, stachyos l. 1, zingiberi l. 4, zedoariae l. 2, folia peregrina et quidem, calami aromatici l. 2, inulae l. 2, aristolochiae l. 1, iridis l. 1, bdellii l. 1, agallochi l. 1, opobalsami quantum ubertas concesserit: in quo et moschi 3-a pars unciae misceri debet. Lubo niektóre z tych roślin dopiero później znane były, jednakże Goar (*Euchology.* f. 513 ed venet.) mniema, że używanie rozmaitych ingredjencji już dawno było na wschodzie. U Ormjan podobnież przygotowuje się chr.: najprzód rozmaite korzenie gotują się w wodzie; woda ta następnie odlewa się, miesza z oliwą i znów gotuje, dopóki oliwa nie wciągnie w siebie esencji ziół, a woda się ulotni; nareszcie dodaje się

nieco balsamu (Concil. Armenor. a. 1342 ap. *Mansi* Concil. Supplem. t. III s. 497). Poświęcanie chr. było zawsze uważane za atrybucję władzy biskupiej, tak, iż nawet sam wyraz *chrisma* używał się za jedno z *jurysdykcją biskupią* (*Du Cange*, Glossar. h. v.). Kiedy na początku VI w. w Hiszpanji niektórzy kapłani zaczęli sobie przywłaszczać władzę poświęcania, mówił o nich Montanus, bp toletański: „Hoc si ignaviae est, tam demens sacerdos esse non debuit; si praesumptionis est, hunc schismaticum esse quis nesciat, *qui inauditam rem* et religioni contrariam, senescente jam mundo, talis temerator inducat?" (*Harduin* II 1142). Kapłanom nie wolno było brać chr. od biskupa obcego (Capitulare Caroli M.); uważało się to za akt odłączenia się od bpa. I dziś jeszcze Stolica Apost., lubo upoważnia niekiedy osobnym przywilejem kapłanów do udzielania bierzmowania, jednakże im władzy poświęcania ani chr., ani innych olejów śś. w ogóle, nie daje. Rzadkie nader wypadki, ob. *Ferraris* Biblioth. W niektórych stronach dziekani obowiązani byli zjeżdżać się w w. czwartek do bpa i być obecnymi przy poświęcaniu chr. (Synod. Leodien. a. 1287); zwyczaj ten trwał jeszcze w XVII w. Dziekani powróciwszy rozdzielali chr. między proboszczów swego dekanatu. Bp. wyznaczał pewną kwotę, którą proboszczowie dziekanom składali, tytułem zwrotu kosztów podróży. Bywały nadużycia, że bpi kazali sobie z okazji chr. płacić pewną kwotę, zwaną *denarius v. nummus chrismatis* (grosz krzyżmowy); przeciw czemu powstaje ś. Anzelm kantuar. (*Epistol.* l. 4 ep. 61), a dawniej kapitularz akwizgrański (r. 816 c. 16), później Inocenty III, Aleksander III (*Binterim* l. c. s. 239). W kościele greckim jeden tylko patrjarcha konstplski poświęca chr. i rozsyła je biskupom i metropolitom sobie podwładnym. Poszło to prawdopodobnie ztąd, że gdzieindziej trudnoby było dostać tylu ziół, jakich wymaga rytuał grecki. *X. S. J.*

Chryzolog Piotr, uczony i wymowny abp Rawenny, święty, Doktor Kościoła (4 Grud.). Jakkolwiek rozmaite świadectwa wskazują, że wielkiej powagi używał w Kościele około połowy V w. (440—450), o życiu jego wszakże i czynach prawie żadnych nie posiadamy współczesnych dowodów, nawet z późniejszych wieków zaledwie niepewne jakieś do nas dochodzą odgłosy. Dopiero Agnellus (ob.) w *Liber pontificalis seu vitae episcopornm ravennatium* cokolwiek światła rzucił na życie św. Doktora. Pierwiastkowém wychowaniem Ch. kierował bp Cornelius (z Imoli?), który go też później wyświęcił na kapłana (*s. Chrysologi* Sermo 165). Niektórzy utrzymują, że został on abpem Rawenny przed 431 r. (*Tillemont*, Mém. t. XV note 4 ed. Venet. p. 865), inni zaś, że po 433. Pasterskie obowiązki sprawował jako prawdziwy ojciec ludu, surowy względem siebie, dla innych łagodny, gorliwy stróż cnót chrześcjańskich, a szczególniej pokory, której nauczał wymowniej uczynkami swemi niż słowami (Sermo 107 inter sermones *s. P. Chrys.*, qui est panegyricus in ipsum); licznych pogan nawrócił (Sermo 57—62), heretyków owego czasu: manichejczyków, nowacjanów, arjanów, pelagjanów i nestorjanów groźnym był przeciwnikiem. W czasie wandalskiego napadu zalecił gorące modły, pokutę i poprawę życia, dla odwrócenia ciężkiej klęski „gdyż wszyscy wierni na północy i południu, wschodzie i zachodzie, jedno ciało Chrystusowe składają" (Sermo 20). Powaga Chryzologa już wtedy była tak wielką, że Eutyches, archimandryta w Konstantplu, występując ze swoją heretycką doktryną, usiłował jednocześnie przeciągnąć na swoją stronę Papieża Leona i słyn-

nego arbpa Rawenny. Chryz. zgromił go za naruszanie spokoju Kościoła, szerzeniem fałszywych nauk o rzeczach niedostępnych dla rozumu ludzkiego, i zalecił mu „zupełne we wszystkiém posłuszeństwo względem Papieża, gdyż przez niego jednego ś. Piotr, który na Stolicy rzymskiej zasiada i Kościołem kieruje, prawdę sumiennemu badaczowi wyjaśnia; kto istotnie dąży do pokoju Kościoła i umocnienia wiary, ten może dopiąć pożądanego celu tylko w zgodzie i posłuszeństwie biskupowi rzymskiemu.“ Ch. zakończył życie, według relacji Agnellusa, w kościele ś. Kassjana w Imoli (ok. r. 450), gdzie dotąd relikwie jego się znajdują. Pisma: oprócz wspomnianego *Listu do Eutychesa*, jest 176 kazań (*Sermones*), z których wszakże 5 (ser. 53, 107, 129, 138, 149) są podrobione, według zdania większej części uczonych. Kazania te zostały zebrane w jedną całość z przedmową przez Feliksa, bpa Rawenny (około 710). Prawdopodobnie jednak zbiór Feliksa obejmował, oprócz nauk Chr., inne jeszcze, należące do późniejszych biskupów Rawenny. Późniejsze wydania dzieł ś. Chryzologa zawierają nadto 7 mało dotąd znanych jego kazań. Treść jego kazań stanowią homiletyczne objaśnienia Pisma ś., np. o marnotrawnym synu (Sermo 47), o bogaczu i ubogim Łazarzu (Ser. 121—124), o niesprawiedliwym włódarzu (ser. 125 i 126), oprócz tego tłumaczy w nich rozmaite ustępy z opowiadań Ewangelji o Zbawicielu, wykazuje wzniosłość myśli zawartych w Psalmach i w Listach ś. Pawła. Katechumenom wykłada symbol wiary (ser. 56—62), Modlitwę Pańską (s. 67—72), wtajemnicza wiernych w znaczenie świąt uroczystych (73—84, 156—160), wysławia świętych pańskich, Matkę Boską (s. 140, 142—144), ś. Jana Chrzciciela (s. 86—92, 127 i 174), ś. Szczepana (ser. 154) i t. d. Inne znowu kazania mają za przedmiot zbawienie i odkupienie, walkę człowieka dążącego do połączenia się z Bogiem, modlitwę, zaparcie się siebie samego i t. d. Nauki jego są zwięzłe, pełne treści, oraz wzniosłych myśli, lecz do dokładnego zrozumienia wymagają dłuższych studjów, lub pomocy komentarza. Pierwszy raz (editio princeps) wydał *Sermones* ś. Chr. Agapit Vincentinus (Bonon. 1534 in 4-o); później *D. Petri Chryzologi Sermones aurei commentariis illustrati, opera et labore Martini del Castillo*, Lugduni 1676 f. (to wydanie obejmuje tylko 21 Sermones i list do Eut.). *Petri Ch. Sermones ed. D. Mita*, Bonon. 1643, następnie Venetiis 1742. Najlepszą edycją jest: *S. P. Ch. Sermones ed. Sebastianus Pauli*, Venetiis 1750; przedruk. Aug. Vindel. 1758, i ap. *Migne* Patrol. lat. t. 52. *Epistola ad Eutychetem*, najdokładniej podana w łacińskim i greckim tekscie, w *S. Leonis Opp. ed. Ballerini*, Venetiis 1753. W edycji Migne'a znajduje także *Jos. Amadesii* Dissert. de metropoli eccles. ravennatensi. Cf. *Herm. Dapper*, Der h. Petrus Chryzol. erster. Ersbisch. von Ravenna, Cöln u. Neuss 1867 in 8 s. 183. *Florian von Stablewski*, Der h. Kirchenvater Petr. von Ravenna Chrysologus, nach den neusten Quellen dargestellt, Poznań 1871 in-8 s. 145. (*Fessler*). *I. N.*

Chryzostom (Złotousty), *Chrysostomus*, Jan, św. (27 Stycz. *al.* 14 Wrz.), ur. w Antjochji 347 r. (v. 344); Doktor Kościoła Ojciec, Secundus, dowódca w wojsku rzymskiém, wcześnie go odumarł i wychowaniem młodego Jana zajęła się matka, Anthusa. Uczęszczając do szkoły słynnego wówczas retora Libanjusza, tak wielkie czynił w naukach postępy, że pogański mistrz upatrywał w nim najzdolniejszego po sobie następcę. Skończywszy nauki, obrał zawód adwokata, jako najprędzej wówczas

prowadzący do wyższych godności w państwie, lecz prawy jego charakter nie mógł się pogodzić z rozmaitemi wykrętami powołania adwokackiego. Po niejakim więc czasie udał się do klasztoru pod Antjochją: tu zaprawiał ducha swego umartwieniem ciała, pracował nad Pismem św. i, pod kierunkiem Djodora, późniejszego bpa Tarsu, nabrał zamiłowania do egzegezy, w której następnie miał się tak świetnie odznaczyć. Mocno nadwątlony na zdrowiu powrócił do Antjochji. gdzie bp Melecjusz ochrzcił go i poświęcił na lektora. Gorliwością w spełnianiu obowiązków, łagodnością, wysokiemi przymiotami umysłu tak ujął sobie serca wiernych, że po śmierci Melecjusza wszyscy pragnęli, aby Ch. po nim biskupstwo odziedziczył. Bogobojny mąż, celem uwolnienia się od wszelkich pod tym względem zabiegów, zamknął się w klasztorze i spędził tu ośm lat w surowej ascezie i głębokich studjach. Rozmyślanie nad Pismem św. zajęło mu całe dwa lata. W ośmioletniém odosobnieniu rozkwitło wewnętrzne życie jego duszy, dojrzała głęboka znajomość serca ludzkiego i zdumiewająca biegłość w Piśmie ś.; wtedy także zawiązała się ścisła przyjaźń między Chr. a ś. Bazylim. Powróciwszy do Antjochji, został wyświęcony (380) na djakona, a następnie (386) na prezbytera. Bp Flawjan włożył na niego obowiązek miewania nauk, i rokosz 387 r. wykazał całą potęgę wymowy Ch-a. Lud antjocheński, ciężko podatkami uciśniony, zburzył posągi cesarza Teodozjusza. Zemsta cesarza zagrażała miastu wielkiemi nieszczęściami. Bp Flawjan udał się do Rzymu dla przebłagania Teodozjusza, Ch. tymczasem swojemi naukami tak silnie na umysły oddziałał, że miasto do spokoju i porządku powróciło. Wtedy sława Ch-a z Antjochji rozeszła się po krajach i miastach ościennych. Kiedy umarł arcybp konstplski Nektarjusz, dwór i wierni pragnęli widzieć Ch-a na tej wielkiej stolicy biskupiej. Pomimo zabiegów Teofila z Aleksandrji, który pragnął swego stronnika w Konstplu osadzić, cesarz Arkadjusz mianował Ch-a arcybpem. Konsekracja odbyła się 26 Lut. 397. Wiedział dobrze Ch., z jakiemi trudnościami walczyć mu przyjdzie na znikczemniałym dworze byzanckim, lecz z konieczności przyjąwszy wysoką godność, postanowił, wedle sił i możności, wszystkie swe obowiązki jak najściślej wykonywać. Posiadał też przymioty nieodzowne dla zajmującego tak wysokie miejsce w Kościele: niezmordowaną pracowitość, niezłomną siłę przekonania, niezawisłość sądu, wytrwałą wolę, roztropne umiarkowanie i ujmujące obejście. Jego działalność była wszechstronna: to szczepił naukami swemi bogobojność w sercach ludzkich, to krzątał się około podniesienia blasku służby Bożej, to znowu zakładał szpitale, przytułki i łaźnie dla ubogich i chorych; podnosił karność, kształcił kapłanów, wyprawiał misjonarzów do Fenicji i krajów odległej Azji, walczył z arjanami, nowacjanami, anomejczykami, do prawowiernych Gotów wysyłał księży i usunął rozdział między chrześcijanami wschodu, wywołany przez Flawjana bpa Antjochji i Teofila z Aleksandrji. Od dworu i możnych trzymał się zdala, lecz, kiedy było tego potrzeba, nie krępował się względami świata w mówieniu im gorzkiej niekiedy prawdy. Ces. Arkadjusz był człowiekiem słabego charakteru, z czego korzystając cesarzowa Eudoksja i jej ulubieńcy, wielkich gwałtów się dopuszczali. Starcie między takim dworem jak ówczesny bizantyński i takim biskupem jak Ch. było nieuniknione. Cesarzowa nieprawnie zabrała majątek niejakiego Teognosta: Chryzostom powstał pko temu. Podkomorzy Eutropjusz zniósł prawo schronienia, jakiego kościoły dotąd używały:

arcybiskup stanowczo oparł się temu rozporządzeniu i. szczególném Opatrzności zrządzeniem, ten sam Eutropjusz, ścigany przez króla Gotów Gajnasa, szukał przytułku w kościele. Eudoksja skorzystała z pierwszej sposobności, aby się pozbyć Chryzostoma. Tę sposobność nastręczył Sewerjan, bp Gabali. Chryzostom udając się do Azji dla załatwienia sporów między Euzebjuszem z Valentinopolis i Antoninem z Efezu, zostawił, jako zastępcę swego w Konstplu. Sewerjana. Ten, korzystając z nieobecności arcbpa, czynił zabiegi, celem utworzenia sobie stronnictwa i usunięcia Ch-a. Arcybiskup, uwiadomiony o knowaniach swego zastępcy, czém prędzej wrócił do stolicy i zmusił Sewerjana do opuszczenia miasta. Sewerjan połączył się z Teofilem aleksandryjskim, który nie rozstawał się z nadzieją osadzenia swego stronnika na stolicy arbpiej w Konstplu. Teofil oświadczył się przeciwko alegorycznym tłumaczeniom Orygenesa i żądał od zakonników Nitryjskiej puszczy złożenia podpisów na wyroku potępiającym naukę Orygenesa. Zakonnicy oparli się temu i uciekli się pod opiekę Chryzostoma (ob. Bracia Dłudzy). Teofil, dopominał się wydania zakonników i przyłączenia się do wyroku pko Orygenesowi: Ch. odrzucił oba te żądania. Teofil mniemał, że z opozycji Ch-a może wielki pożytek osiągnąć ku urzeczywistnieniu dawno zamierzonych planów. Zabrawszy więc z sobą 29 biskupów egipskich, udał się do Konstpla, zyskał sobie poparcie dworu, zebrał wszystkich nieprzyjaznych Ch-wi księży i, na zebraniu *ad Quercum* pod Chalcedonem, powołał Ch-a do odpowiedzialności. Kiedy Ch., jak łatwo było przewidzieć, nie stawił się, Teofil już nie z powodu nauk Orygenesa, lecz, na zasadzie osobistych uraz i poduszczeń, wystąpił z całym szeregiem fałszywych oskarżeń przeciwko niemu: jako Chr. jest nieprzyjacielem gościnności, że prowadzi życie rozkoszne, że nie modli się ani przed ani po nabożeństwie, że udziela komunję po jedzeniu i samowolnie wkracza w prawa innych biskupów. Cesarz, na zasadzie wyroku zaocznie wydanego, nakazał Ch-wi opuścić stolicę. Świątobliwy mąż, ustępując przed siłą, popłynął do Bitynji; lud wszakże, dowiedziawszy się o wygnaniu Ch-a, podniósł rokosz, Eudoksja nawet uczuła wyrzuty sumienia i arcybp wrócił do Konstpla, wśród niezliczonych tłumów radośnie go witających. Zdarzyło się, że wkrótce potém odbywała się uroczystość odkrycia pomnika, wzniesionego na cześć Eudoksji, któremu mieszkańcy stolicy pogańską cześć okazywać zaczynali. Strofowania Chryzostoma wywołały znowu gniew cesarzowej i za jej staraniem zwołany został synod, który, składając się z samych prawie przeciwników arcybpa, odsądził go od godności biskupiej r. 404, na tej niby zasadzie, iż, według kanonu synodu antjocheńskiego z 341 r., biskup raz z urzędu złożony, na zawsze prawo do swego urzędu utraca. Ch. postanowił przed siłą tylko ustąpić, i dopiero kiedy cesarz zawiadomił go, że uzbrojony oddział jest już w pogotowiu, aby wyrok synodu przyprowadzić do skutku, pożegnawszy się z przyjaciołmi, wsiadł na okręt 9 Czerw. 404 r. Jako miejsce wygnania wskazano mu *Cucusus*, okolicę leżącą między Izaurją, Cylicją i Armenją. Ciągłe smutki i bolesne próby tak osłabiły od natury już wątłe zdrowie świętego męża, że musiał się na czas niejaki zatrzymać w Cezarei. Po długiej i mozolnej podróży dostał się do Cucusus, gdzie spędził 406 rok. Nieprzyjaciele wszakże nie mogli znieść nawet tego, że wierni ciągle z Ch-m utrzymywali stosunki, a Papież Innocenty i cesarz Honorjusz osobiście za nim się wstawiali: postarali się więc o przeniesienie go do *Pityus*,

leżącego na wschodniém wybrzeżu morza Czarnego. Lecz nie przeznaczono już było Ch. dostać się do miejsca nowego wygnania: trapiony okrutném postępowaniem swoich dozorców, z wycieńczenia umarł w pobliżu Comany, 14 Wrześ. 407, w 60 roku życia, a dziewiątym biskupstwa. Potomność okazała się sprawiedliwszą dla Chr. od współczesnych: jego imię zostało zapisane w kronikach Kościoła, jego ciało przeniesiono do Konstpla, jego pamięć otacza aureola świętości. Jak różnorodną była działalność Ch-a, tak wszechstronną jest treść dzieł jego. Jako egzegeta i mówca zajmuje on jedno z pierwszych miejsc w Kościele. Biegły w klasycznej starożytności, posiadał ognistą i porywającą wymowę. Nad klasycznemi wszakże formami, których był nieporównanym mistrzem, panuje wszędzie duch chrześcijański. Najwięcej zostawił pism egzegetycznych: zajmują one $^{2}/_{3}$ jego wszystkich dzieł. Ch. wielki wpływ wywarł na egzegezę Pisma ś. swojém historyczno-literalném tłumaczeniem; podobnie jak Cyryl Jeroz., Djodor z Tarsu, Euzebjusz i Doroteusz, nie poprzestawał on na tłumaczeniu bezduszném, nigdy po za martwą literę nie przechodzącém, ale też nie popadł w allegoryzowanie (Orygenes), przeradzające się niekiedy w fantastyczną spekulację i zaciemniające prawdy chrześcijańskie, w miejsce ich rozjaśnienia. Tłumaczenie Ch-a uwzględnia nietylko dosłowne brzmienie tekstu, lecz właściwość działających lub mówiących osób, cel tego co powiedziano, związek jednej prawdy z innemi, oraz z całością Objawienia i wpływ każdej prawdy na życie moralne. Jego tłumaczenie jest szeregiem uczonych badań, oraz praktycznych nauk i obejmuje prawie cały S. i N. Testament. Większa ich część odnosi się do czasu pobytu Chryzostoma w Antjochji. O samej Genezie są *Homiliae 67* i *Sermones 9 in Genes.* (Opp. t. IV); 32 homilije wypowiedziane były w 3 roku jego biskupstwa. Następnie w przeciągu roku wykładał Dzieje Apostolskie (*Homiliae 55 in Act. Ap.*), lecz nauki te tak dalece od innych są niższe, że Erazm twierdził, iż ktoś inny a nie Ch. był ich autorem. Później znowu się zwrócił do Genezy i dokończył jej wyjaśnienia w homiljach, więcej parenetycznych niż homiletycznych. Przeważnie egzegetyczny charakter mają homilje do psalmów (*Expositiones in Psalmos* 3—12, 41—49 i 108—150). Miewał je Ch. będąc kapłanem w Antjochji; nie doszły do nas w całości, niektóre nawet z pozostałych (np. 118) widocznie do późniejszej epoki należą. Objaśnienia do Izajasza (*Interpret. in Isaiam* 1, 1—8, 10) są historyczno-mistycyczne. Prócz tego ma 6 homilji z Izajasza o królu Ochozjaszu; jednę homilję z Jeremjasza (cap. 10, 23) i dwie jeszcze homilje traktujące o zawiłości proroków. W liczbie homilji do Starego Test. zaliczyć należy *Sermones 5 de Anna* i *Homiliae 3 de Davide et Saule.* Wykład Nowego T. jest daleko obszerniejszy od Starego: *in Mathaeum 90 Homiliae; 88 Homiliae in Joannem*; *Homiliae in Acta Apost.* Z wielką starannością objaśnione są 8 błogosławieństw w homil. na Matth. Najwyżej stoją *Homiliae im omnes s. Pauli Epistolas.* Nauka ś. Pawła i wielkość jego osoby znalazły w ś. Chryzostomie jednego z najznakomitszych tłumaczów. 32 Homilje wyjaśniają List do Rzymian, 44-pierwszy do Koryntów, 30-drugi do Kor., 24-do Efezów, 15-do Filipensów, 12-do Kolossan, 11-pierwszy do Tessalloniczan, 5-drugi do Tes., 18-pierwszy do Tymoteusza, 10-drugi do Tymot., 6-do Tytusa, 3-do Filemona, 34-do Hebrajczyków. W siedmiu księgach pko anomejczykom (*Homiliae 12 contra Anomoeos*)

usiłuje wystawić dowody Bóstwa Zbawiciela; w księgach trzech o Opatrzności (*De providentia libri 3 ad. Stagirium* ascetam a daemone vexatum) przedstawia cele Boże w doczesnej pomyślności złych, a dolegliwościach ludzi cnotliwych. *Homiliae 8 adv. Judaeos* zaliczają się do apologetycznych. Do dzieł ascetycznych należą: Upomnienie Teodorowi (*Adhortatio ad Theodorum Lapsum, lib. 2*); Przeciwko nieprzyjaciołom życia zakonnego (*Adv. oppugnatores vitae monasticae lib. 3*, znane także p. t. *Comparatio regis et monachi*); O dziewictwie (*De virginitate*); Do młodej wdowy (*Ad viduam juniorem*, inacz. *De non iterando conjugio*). W liczbie dzieł, odnoszących się wyłącznie do powołania kapłańskiego, mieszczą się dwa traktaty przeciwko nadużyciom duchownych: *Adversus eos qui habent virgines subintroductas* i *Quod regulares foeminae viris cohabitare non debeant*. Najważniejsze z tego rodzaju pism Ch-a są: O kapłaństwie, ksiąg *VI* (*De sacerdotio*), napisanych w formie djalogu; odznaczają się bowiem wielką potęgą bogobojnych uczuć, wzniosłością myśli, niezrównaném przedstawieniem godności kapłańskiej i prostym, tu i owdzie wspaniałym stylem. Znaczną część jego dzieł stanowią *Homiliae:* już z czasu, kiedy był jeszcze kapłanem w Antjochji, już też późniejszej daty. Zdarzało się, że Ch. po kilka razy w ciągu jednego dnia miewał nauki dla ludu. Zwykle przygotowywał się pilnie i długo do swoich kazań, niekiedy znowu nauczał pod wpływem natchnienia. Z okolicznościowych nauk odznaczają się *Homiliae 21 de statuis, ad popul. antioch.*, o czci oddawanej posągom, a szczególniej druga hom., w której wykazał zdumiewającą potęgę krasomówczą. Do tego rodzaju należą dwie mowy (z powodu Eutropjusza) o znikomości rzeczy ludzkich i niestałości bogactw; cztery mowy powiedziane przed i po powrocie z wygnania. Inne drobniejsze homilje, w edycji Montfaucon'a stanowiące cały tom, wykazują głęboką znajomość ludzi i zadziwiającą biegłość w Piśmie ś. Z powyższemi homiljami w ścisłym związku, jako ich streszczenie, pozostaje dzieło napisane na wygnaniu, a wykazujące, jak człowiek sam sobie grzechem szkodzi (*Liber quod nemo laeditur nisi a se ipso*). Ze szczególném upodobaniem przytacza wzory wytrwałej, niezłomnej woli. Cierpienia i nędza życia obfitego dostarczały Ch-wi materjału do wzniosłych nauk i pożytecznych upomnień. Oprócz homilji, liczne pozostały jego mowy na cześć śś. Filogona, Babylasa, Ignacego, Romanusa, Fokasa, Machabeuszów i innych. W 3 Homiljach o męczennikach (*Sermo de ss. martyribus*, *Homilia in martyres*, *Homilia in omnes ss. martyres*) wyłożył historję walki i zwycięztw świętych mężów chrześcjańskich. Wszystkie te mowy odznaczają się uroczystym nastrojem układu i treści, oraz wykończeniem. Mowy na cześć ś. Pawła (*Homiliae 7 de laudibus s. Pauli*) wskazują wyraźnie, że ten Apostoł był wzorem dla Chryzostoma. Z czasów wygnania pochodzą: pierwszy list do Papieża Innocentego, oraz do biskupów Medjolanu i Akwilei, w którym dowodzi swej niewinności, i drugi, z podziękowaniem za doznane poparcie; nadto *Epistolae* w liczbie 243, pisane do przyjaciół, między któremi jest 17 listów do Olimpji wdowy. Listy te, oprócz piękności stylu, mają ważne historyczne znaczenie, gdyż odkrywają przed nami rozmaite szczegóły z życia Ch-a, jego smutek, z powodu oddalenia od ukochanej owczarni. Z tego też czasu pochodzi list do mnicha Cezarjusza o Eucharystji i o człowieczeństwie Syna Bożego, i inny list do biskupów i prezbyterów, obstających za jego sprawą. Ch. był także autorem Liturgji (ob.) napisanej dla kościoła konstplskiego, w której jednakże

znajdują się ustępy, będące w sprzeczności z wskazówkami homilji, o sposobie odbywania służby Bożej w Konstplu. Rozmaite téż znajdują się rękopismy tej liturgji; na niektórych wymieniony jest Papież Mikołaj II. Ogromna liczba dzieł, przez Ch-a napisanych, zwiększona jeszcze została mnóstwem innych, podrobionych; w całkowitém wydaniu dzieł jego stanowią one tom oddzielny. Autorów 105 homilji nie znamy zupełnie, inne wyszły z pod pióra: Sewerjana z Gabali, Jana Jejunatora, Grzegorza Taumaturga i Pantaleona, albo też są zbieraninami z dzieł Cha, jak np. 48 homilji Teodora. Wydania tekstu greckiego z przekładem łac.: *S. Joan. Chr.* Opera, ed. Henr. Savilius, Estonae 1612, 8 v. f., omnia, nunc primum gr. et lat. ed. Fronto Ducaeus, veterem interpretationem editarum olim homiliar. recensuit, aliarum novam addidit, Paris 1609—1624 t. I—VI; ed. Balthas. Morellus t. VII—XII ibid. 1625—1633 f.; najlepsze, ed. Bernard. de Montfaucon, Paris 1718—38, 13 v. f.; przedruk. Venet. 1780, 14 v. in 4; na nowo przedrukował Sinner, Paris (ap. Gaume) 1834—40, 13 t. in 8 lex. w 26 częściach, i *Migne*, Patrol. graec. (1842) t. 47—64 in 4, (osobno też sam tekst łaciński); uzupełnieniem tych wydań są: *Homiliae s. Joan. Chr. in Matth.; Homil. in Pauli Epistolas*, ed. Field, Oxon. 1849 i n. Dzieł ś. Chr. wydania łacińskie: *S. Joannis Chrisostomi Opera* (Venet. ap. Aldum 1503 f. 2 v., Basileae 1504 f.; wyd. Erazma Roterdamczyka, Basileae apud Frobenium 1530—33, 5 v. f.; przekłady niektórych dzieł przez Erazma powtórzone w *Erasmi Roterod.* Opp.;—ed. Caillau et Guillon (Collectio SS. PP.), Paris 25 v. in 8. Przekład franc. *Oeuvres complètes de s. Jean Chrys.* trad. pour la 1re fois en fr. sous la direction de M. Jeannin et avec la collaboration de prêtres de l'Immaculée Conception de St-Dizier, Paris (Palmé) 1863; traduction nouv. par l'abbé J. Bareille, Paris (Vivès). Przekład ten wychodzi w trojakiej formie: in 4 od 1864, 26 v.: 1) z tekstem grec. i 2) sam przekł. franc.; 3) in 8 sam tekst franc. od r. 1866 20 v. Niemieckie przykłady: *Kramer'a*, w 10 t. 1740—51; *Lutz'a*, Wybór dzieł, 1846 w 11 t.; *E. Schneider'a*, Hom. na Ew. ś. Jana, 3 t.; *Feder*, Hom. na Ew. ś. Mat.; *Arnoldi*, Listy ś. Pawła do Korynt. 6 t. 1831—40; *Ritter*, O kapłaństwie; *Hefele*, Chrisostomuspostille; *Dübner*, Wybór dzieł, 1861 I t. Przekłady polskie tylko niektórych dzieł: *Mowa: każdy był sobie sam sprawcą upadku swego*, przełoż. ks. Ludw. Łętowski, Lwów, 1852; *Pisma ś. Jana Chryz.* przełoż. z grec. ks. Anzelm Załęski, t. I. Warsz. 1851, ma *O kapłaństwie ksiąg VI;* inny tom I, ib. 1854, zawiera życie ś. Ch-a; jego *Traktat o Bóstwie Chrystusa* i *Mowy* w liczbie 15, tom II ib. 1854; Nauka *o Opatrzności* i Mów 12, tom III ib. 1858, Homilje do ludu antjocheńskiego, tom IV ib. 1861. *Do bjografji ś. Chr.* najprzód mamy wiele szczegółów w jego dziełach, zwłaszcza w *Listach*. Najdawniejszą i zarazem najważniejszą jest bjografja *Vita s. Joan. Chr.* przez Palladjusza (ok. r. 420), ułożona w formie djalogu, między bpem i Teodorem, djakonem kościoła rzymskiego. Z niej korzystali następni żywotopisarze ś. Chr-a, jako to: Jerzy, patrjarcha aleksandryjski (*Georgii Alexandrini* Vita s. Joan. Chr.), żyjący w VII w.; *ś. Jan damasceński* (ok. 730 r.) i wielu innych. Ob. w *Bollandist.* Acta ss. 14 Septembr. szczegółową rozprawę J. Stiltinga o ś. Chr. Palladjusza djalog wydał Savilius we wstępie do dzieł ś. Chr., jest także w innych wyd. tychże dzieł; osobno zaś, *ed. cura et stud. Emerici Bigotii*, Paris 1680, in-4. Jerzego

aleks. Wydał także Savilius (Opp. S. J. Chr. t. VIII) po grec.; po łac. zaś 1y raz Godfryd Tilman, kartuz. Z nowszych bjografji, napisana po angiels. przez *Stephens'a* (St. Chrysostom, his life and times, Lond. 1872 in-8), lubo ze stanowiska protestanckiego, jednak pod względem historycz. dobrze opracowana. Ob. także *E. Martin d'Agde*, St. J. Chr. ses oevres et son siècle, Paris 1860, 3 v. Błędne pojęcia racjonalistycznej szkoły o ś. Chr. (np. *Amadeusza Thierry*, St Jean Chr. et l'imperatrice Eudoxie, Paris 1872) dobrze sprostowali: *Desjacques* (w *Études religieuses*, 1872 Decemb.) i *Augustyn Largent* (w *Revue des quest. histor.* Juill. 1873 t. XIV s. 5). Na obrazach Ch. jest niewielkiego wzrostu, chudy, z twarzą wyschłą; ubrany po biskupiemu, ma paljusz i w ręce trzyma książkę, a niekiedy obok niego znajduje się anioł lub też ul, jako symbol jego wymowy. Mateusz Grünwald malował go jako biskupa z pastorałem w lewej, z otwartą księgą w prawej ręce. (*Lutz*). *J. N.*

Chrzcielnica, *Baptisterium*. Chrzcielnicami nazywano pierwotnie osobne budynki, przeznaczone na przygotowywanie katechumenów do Chrztu i udzielanie tegoż sakramentu. W samych początkach chrześcjanizmu chrzcielnic nie było: chrzczono, gdzie było można (Act. 8, 38. 16, 15). Za przykładem Chrystusa, który dał się ochrzcić w Jordanie, udzielano chrzest w rzekach, np. w Rzymie w Tybrze (*Tertull.* De baptis. c. 1); śś. Apolinary i Wiktor prowadzili katechumenów do morza (Acta ss. Appollin. et Vict., ap. *Martene* De antiq. eccl. ritib. I 3). Ś. Hieronim (*De situ et nom. locor. hebr.*, ed. Martian. s. 422) świadczy, że za jego czasów wielu udawało się z różnych stron do Jordanu (około Betanji), żeby w tej rzece otrzymać chrzest. Jordan przeto był najpierwszą i najwięcej uczęszczaną chrzcielnicą. Gdy jednak chrześcjanizm przez długi czas musiał się ukrywać, jawne udzielanie chrztu w rzekach mogło być rzadko kiedy praktykowaném; musiano w ukryciu najczęściej chrzcić. W katakumbach rzymskich (zatém przed końcem III w.) już były osobne miejsca, których urządzenie, ozdoby i napisy wskazują, że w nich udzielano chrzest (*Aringhi*, Roma subterranea, Romae 1651—59, I 381: *Bottari*, Sculture e pitture, Rom. 1737—54 tabl. 44; *Marchi*, I monumenti delle arti cristiane, Rom. 1844 tab. 42; *Perret*, Les catacombes de Rome, t. III ryc. 49; *Boldetti*, Osservazioni sopra i cimiteri, s. 40). Gdy ustały prześladowania, poczęto stawiać na powierzchni ziemi osobne budynki do udzielania chrztu, z odpowiedniém urządzeniem. Łacinnicy zwali je *baptisteria*, od *baptisma* (inne nazwy mniej używane wylicza *Binterim*, Denkwürdigkeiten, I, 1, 75); grecy—φωτιστήρια (iluminatoria), bo u nich chrzest oświeceniem się zowie. Z owej epoki mamy w Rzymie dwa baptisteria: jedno przy kościele ś Jana lateraneńskiego, drugie przy kościele ś. Agnieszki *extra muros*. Jak obszernemi bywały baptisteria można wnosić ztąd, że sobór chalcedoński (ob.) odbywał posiedzenia swoje w baptisterium (Concil. Chalced. act. 1). W środku baptisterii był zagłębiony *fons baptismalis* (źródło chrzestne), v. *piscina* (sadzawka) okrągła, lub w formie krzyża; brzegi jej nad posadzką wystawały. Wewnątrz było 7 stopni, urządzonych w ten sposób, że po jednych trzech zstępował katechumen do wody, po drugich trzech wychodził, a na 7 stopniu, będącym między jednemi a drugiemi schodkami, stał kapłan, lub biskup, który chrzcił, wraz z ojcem chrzestnym. Baptisteria przez środek były rozdzielone: w jednej półowie chrzczono mężczyzn, w drugiej niewiasty. Bywały nawet w baptisterium po 2

ub więcej mniejsze fontes, jak np. w Pizie (*Mabillon*, Iter italic. s. 184); zapewne w jednym chrzczono mężczyzn, w drugim niewiasty, w trzecim dzieci. Sporządzano je z marmuru, z porfiru, niekiedy i srebrną blachą ozdabiano. Niekiedy na źródle naturalném bywały fontes baptismales (*Boldetti* op. c. s. 40); do innych wodę zkądinąd sprowadzano rurami. Baptisteria (jako budynki) lubo osobno były stawiane, jednak łączyły się często z kościołem, za pośrednictwem nakrytego korytarza. Ściany baptisterii ozdabiano malowidłami, już historycznemi (np. chrzest P. Jezusa), już alegorycznemi i symbolicznemi (np. jeleń spieszący do źródła, według Psal. 41, 1), już innemi ozdobami (ob. *Martigny*, Diction. des antiq. chr. art. Baptistéres). Od w. VII zaczęto je urządzać wewnątrz kościołów, po lewej stronie, tak, iż stanowiły niejako kaplice, a odkąd chrzest przez polewanie wszedł w powszechne użycie, zamiast zanurzania, zaniedbano stawiać baptisteria; same tylko fontes baptismales zostawiono, które my także *chrzcielnicami* nazywamy i Rytuał zowie je *baptisteria*. Takowe baptisteria (fontes baptismales) urządzają się, jak dawniej tak i dziś, powszechnie, wedle Rytuału, wewnątrz kościołów parafjalnych, a nawet często za przywilejem i po zakonnych, a to już przy drzwiach ze strony lewej, już w nawie kościoła na północ lub na południe, w kaplicach, w niszach, albo też za balustradą, jak najdogodniej gdzie miejsce pozwala. Z przepisu Rytuału ta chrzcielnica winna być przyzwoicie ubrana i, jeżeli można, ozdobiona obrazem chrztu Chrystusa przez ś. Jana Chrz., kratką zasłonięta, zamykana szczelnie, by kurz i brudy wody nie zanieczyszczały, i na klucz, żeby kto nie brał wody do zabobonnych użytków. Najwłaściwiej, ażeby przynajmniej sama stągiew, albo choć naczynie na wodę, było kamienne, wypolerowane, albo też metalowe, mocne. Jeżeli miedziane, potrzeba, ażeby wewnątrz było regularnie pobielane cyną, dla ochronienia od rdzy święconej wody. Najdogodniej jest także urządzić zaraz w chrzcielnicy piscynę, to jest kanalik i podziemną sadzawkę do zlewania wody przy chrzcie użytej. O chrzcielnicach (*fontes baptism.*) starożytnych u nas, ob. Encyklop. powsz. Orgelbr. większa V 548.—Baptisterium v. Baptismale nazywała się niegdyś i książka, wyłącznie ceremonje i cały obrząd chrztu ś. w sobie mieszcząca. *X. S. J.*

Chrześcijanie, wyznawcy Chrystusa, chrztem św. odrodzeni. Nazwa ta pochodzi z Antjochji nad Orontem, gdzie około 40 r. po Chr. powstała pierwsza parafja złożona z chrześcijan, z poganizmu nawróconych, i gdzie też po raz pierwszy wierni około 43 r. zostali nazwani chrześcjanami. Dzieje Apostolskie opowiadają to w r. 11, 26. Oczywistą jest rzeczą, że nazwa χριστιανοί, *christiani*, znaczy to samo, co οἱ τοῦ Χριστοῦ, t. j. *uczniów*, *zwolenników Chrystusa*. Nazwa ta nie pochodzi zapewne od samych chrześcjan, bo ci nazywali się zazwyczaj uczniami, braćmi, świętymi, wiernymi; nadto, wyraz *christiani* był początkowo używany w pewnego rodzaju pogardliwém znaczeniu, jak to widać z Dz. Ap. 26, 28. 1 Piotr. 4, 14. 16 i z *Tacyta*, Annal. XV 44. Nie żydzi też nazwę tę wymyślili, bo nienawistnych sobie ludzi nie nazywaliby zaszczytném mianem zwolenników Mesjasza, uczniów pomazańca (ob. Chrystus); zresztą wiadomo, że nazywali ich nazarejczykami, galilejczykami. Prawdopodobnie więc nazwa, o której tu mowa, pochodzi od pogan, a mianowicie, jak rzymska jej forma wskazuje, od Rzymian. Grecy powiedzieliby οἱ τοῦ Χριστοῦ, *ci* (co są) *Chrystusa;* Rzymianom zaś,

mieszkającym w Antyochji, poręczniej było mówić *christiani*, tak jak zwolenników Cezara nazywano *caesariani*, Pompejusza—*pompejani*; uważali oni bowiem wyraz Chrystus za imię własne, nie domyślając się bynajmniej, że to jest nazwa urzędu i że znaczy *namaszczonego*. Że nazwa ta wyszła z Antyochji, tem się objaśnia, iż tu pierwsza powstała parafja z pogan i że tu wyraźniej wyróżniała się od żydów, niż to miało miejsce w Palestynie. Obok nazwy *christiani*, spotyka się i drugą formę *chrestiani*, gdy niektórzy poganie, nie rozumiejący znaczenia messjanizmu, nazwę Zbawiciela wywodzili nie od χρίω—namaszczam, ale od χρηστός—wyborny, *prawy* (*Tertul.* Apolog. c. 3 *Lactant.* IV 7; Sueton. Vita Claudii c. 25). Nazwa ta za pogardliwą przez pogan uważana, przez wyznawców Chrystusowych przyjęta była niebawem jako zaszczytna. Dawni Ojcowie Kościoła dawali jeszcze często chrześcijanom następne nazwy: catholici, dla odróżnienia od heretyków i dla oznaczenia chrześcijan prawowiernych, należących do jednego Kościoła powszechnego: ecclesiastici, kościelni, członkowie kościoła: dogmatici, wyznawcy prawdziwej nauki chrześcijańskiej; gnostici, t. j. uczestniczący w prawdziwej mądrości (gnozie). Symbolicznie jeszcze oznaczali ich nazwą *pielgrzymów*, *węźdrowców*, *baranków* (ob.), *ryb* (ob.). Żydzi i poganie bogaty mieli słownik przezwisk dla chrześcijan. Oprócz wyżej wspomnianych nazw nazarejczyków i galilejczyków, zwali ich jeszcze *magami*, *sibyllistami*, *parabolanami*, *desperatami* (biatanatami), *ateuszami*, *sarmentarzami*, *staurolatrami* czyli *crucicolae*, t. j. czcicielami krzyża, *asinarii* v. *onochoëtae*, czcicielami osła, *cinerarii*, czcicielami popiołów, relikwji i t. p. W późniejszych wiekach żydzi nazywali chrześcijan *kopherim* (zbrodniarzami, bezbożnikami), *chiconim* (znajdującymi się po za społeczeństwem ludu Bożego), *idumejczykami*, *ludem Ezawa* i t. p. U mahometan nazywają się chrześcijanie *nazarai* lub *nassrai*, od *ansar*, pomocnik Mesjasza; *almosztrikina*, czciciele trzech bogów, i t. p. Cf. *Hebenstreit*, De variis christianorum nominibus, Jen. 1713; *Heumann*, De ortu nominis christianor. Gotting., 1736. N.

Chrześcijańska nauka, systematyczny wykład prawd wiary chrześcijańskiej, dzieli się na dwie części: na *a*) naukę dla dzieci i neofitów i *b*) naukę dla dorosłych, stanowiącą uzupełnienie nauki katechizmowej i mającą na celu utwierdzenie przeciwko błędnym naukom świata. Zazwyczaj ten szerszy wykład prawd wiary nazywa się *nauką chrześcijańską* (we Francji nazywa się *katechizmem wytrwałości* lub *kat. większym*) i odbywa się w kościele co niedziela i święto po rannem nabożeństwie, lub po nieszporach, odpowiednio do przepisu soboru trydenckiego (sess. V c. 4 de Ref.). Ob. Katechizm i katechizmowe nauki.

Chrześcijaństwo, ma to samo znaczenie co chrystjanizm (ob.), albo też używa się na zbiorowe oznaczenie chrześcijan.

Chrzest (od słowa *chrzcić*=chrześcijaninem uczynić), po łacinie *Baptismus* (od słowa greckiego βαπτίζω—zanurzam, obmywam), pierwszy między sakramentami Kościoła katolickiego, przez który człowiek dostępuje oczyszczenia od zmazy grzechu pierworodnego, a jeśli o dorosłych mowa, i grzechów uczynkowych, i staje się chrześcijaninem, t. j. członkiem Kościoła Chrystusowego, synem Bożym i dziedzicem królestwa niebieskiego. Pismo św. i Ojcowie Kościoła wiele innych nazw dają temu sakramentowi, na oznaczenie bądź natury, bądź skutków jego: zowią go *łaźnią* albo *sakramentem wody* (lavacrum, vel sacramentum aquae); *sakramentem*

Trójcy, *sakramentem wiary*, *zapieczętowaniem wiary*, albo *pieczęcią* (obsignatio fidei, signaculum); *sakramentem odpuszczenia grzechów*, *poświęcenia*, *oświecenia*, *żywota*. Katechizm soboru trydenckiego, powołując się na słowa Chrystusa (Jan. 3, 5) i na słowa św. Pawła Apostoła (Efez. 5, 26), krótką a treściwą daje definicję tego sakramentu, zowiąc go *sakramentem odrodzenia przez wodę w słowie*, bo na tém właśnie zasadza się tu tajemnica czyli sakrament, że obmycie człowieka wodą, przy wymówieniu słów przepisanych, wewnętrzną w nim sprawuje odmianę i inszym, niż przedtem był, czyni go człowiekiem, iż który z Adama wedle natury narodził się synem gniewu, przez chrzest odradza się z Chrystusa synem Bożym. Nauka Kościoła o tej cudownej skuteczności chrztu, o boskiém ustanowieniu i niezbędnej potrzebie jego, tak dawną jest jak Kościół sam; najdawniejsze sekty wschodnie, jeszcze w IV i V wieku od jedności katolickiej odpadłe, jak nestorjanie, jakobici, dotąd ją nienaruszoną zachowują i, co do materji i formy tègo sakramentu, co do sposobu udzielania, a nawet co do towarzyszących mu egzorcyzmów i główniejszych ceremonji, zupełnie się z wiarą i praktyką Kościoła zgadzają. Niektóre tylko sekty heretyckie, które wymieniają: św. Epifanjusz (Haer. 64 n. 25), św. Ireneusz (Adv. haer. I 21, 4), św. Grzegorz W. (Ep. XI 45) i inni Ojcowie Kościoła, chrzest albo zupełnie odrzucały, albo fałszywą o nim naukę szerzyły; tak walentynjanie i markozjanie nie uznawali chrztu, podobnie jak i drugich sakramentów, mieniąc być rzeczą niemożebną, by dar duchowny, jakim jest łaska, mógł być wyrażonym i udzielonym za pomocą znaków zmysłowych. Podobnież odrzucali go manichejczycy, paulicjanie i massaljanie, poczytując go za wynalazek ducha złego. Seleucjanie i hermjanie chrzcili nie wodą, ale ogniem, powołując się na mylnie zrozumiane słowa św. Jana Chrzciciela (Mat. 3, 11). Inni zmieniali formę sakramentu, jak montaniści, którzy do imion Ojca, Syna i Ducha św. dodawali jeszcze imię Montana, założyciela swej sekty, i Pryscylli, prorokini swojej; sabeljanie przeciwnie, eunomjanie, samosateńczycy i inni przeciwnicy dogmatu Trójcy św., chrzcili nie w imię trzech Osób boskich, ale w imię Boga samego. U nowszych heretyków wieku XVI chrzest liczy się wprawdzie do rzędu dwóch czy trzech sakramentów kościelnych, które im się spodobało uznać i zachować, ale w pojęciach o skutkach jego daleko się rozchodzą z nauką Kościoła, gdy bądź jak Luter twierdzą, że i po chrzcie grzech pierworodny pozostaje niezgładzony w duszy człowieka; bądź znowu z Kalwinem utrzymują niepodobieństwo utracenia łaski, raz na chrzcie otrzymanej (porów. Conc. Trid. sess. VII c. 6 seq.); bądź wreszcie, jak tegocześni protestanci, chrzest za prostą tylko ceremonję poczytują, służącą jedynie do wzbudzenia w człowieku wiary usprawiedliwiającej. Wszyscy jednak, z wyjątkiem chyba tych, którzy wyrafinowaną krytyką swoją wszystko Pismo św. i wszystką naukę Chrystusową w myt i allegorję obrócić usiłują, zgadzają się na to, że Chrystus sam ten sakrament ustanowił, jako też i fakt i słowa ustanowienia tego najwyraźniej zapisane są w Ewangelji. Między doktorami i teologami katolickimi tylko w bliższém oznaczeniu czasu, w jakim chrzest z woli Zbawiciela został obowiązującym, zachodzi różnica zdań. Jedni, jak św. Bernard i Estjusz sądzą, że Chrystus ustanowił go i przepisał jeszcze przed Zmartwychwstaniem swojém, bądź gdy w rozmowie swej z Nikodemem (Jan 3) pierwszy raz tajemnicę odrodzenia z wody i Ducha św. objawił; bądź gdy sam chrzcił w ziemi żydowskiej, jak

o tém świadczy św. Jan (r. 3); bądź wreszcie, według zdania Piotra Lómbarda i świętego Tomasza z Akwinu, gdy od Jana Chrzciciela przyjął chrzest w Jordanie. Inni przeciwnie, zwłaszcza dawniejsi, jak Tertuljan, Złotousty, św. Leon W., Teofilakt, początek chrztu datują dopiero od owej chwili, gdy Chrystus przed Wniebowstąpieniem swojém uroczyste dał uczniom swoim udzielania onegoż polecenie (Mat. 28, Mar. 16). Inni znowu, jak Aleksander haleński i Melchior Canus, różne one chwile i okoliczności subtelnie łącząc w jedną jakoby czynność moralną, mniemają, że Zbawiciel ten sakrament ustanawiał częściami, a mianowicie: *materię* na chrzcie swoim w Jordanie; *formę* w słowach onych, które rzekł do uczniów, posyłając ich na wszystek świat; *cel* w rozmowie swej z Nikodemem; *skutek* w ostatniej swej mowie do uczniów, zapisanej u św. Marka (r. 16); nakoniec *moc i skuteczność* na krzyżu, gdy z otworzonego boku jego wypłynęła woda i krew. Katechizm trydencki, omijając te subtelności, krótko i jasno kwestję rozwiązuje, rozróżniając dwojaki czas: czas ustanowienia chrztu i czas, od którego chrzest stał się koniecznym do zbawienia. Pierwszy czas, zgodnie z nauką św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Augustyna, datuje od chrztu Jezusa w Jordanie, na którym i poświęcenie wód, za dotknięciem boskiego ciała Zbawiciela, i pierwsze objawienie trzech Osób Trójcy Św. i otworzenie się niebios nad ochrzczonym Chrystusem, jawnie ukazują materję i formę i skutek tego sakramentu. Drugi zaś czas, od którego nikt bez chrztu nie może dostąpić zbawienia, zaczyna się dopiero od chwili, w której wstępujący do nieba Syn Boży uczniom swoim przykazał chrzcić wszystkie narody; co też, według wykładu tegoż katechizmu, stwierdza się słowy św. Piotra (I. 1, 3) i św. Pawła (Efez. 5, 26), gdzie odrodzenie i poświęcenie człowieka, które chrzest sprawuje, przypisuje się Zmartwychwstaniu i Męce Zbawiciela. Przystępując teraz do bliższego objaśnienia nauki Kościoła o chrzcie, rozbierzemy w tyluż oddzielnych punktach następujące pytania: 1. Jaka jest materia chrztu? 2. Jaka forma? 3. Kto jest ministrem tego sakramentu? 4. Komu może być udzielonym? 5. Jakie są skutki? 6. Jaka jest potrzeba tego sakramentu? i nakoniec 7. W jaki sposób i jakim porządkiem Kościół go udziela? **I.** *Materją* chrztu wyłączną i niezbędną jest woda. Bez wody nie masz chrztu, powiada św. Augustyn: *Tolle aquam, non est baptismus* (Tract. 15 in Joan). Żaden więc inny płyn tej materji zastąpić nie może; ale woda, o ile mowa o ważném udzieleniu sakramentu, może być jakiegobądź rodzaju, byle jedno była prawdziwa i naturalna, i jakiejkolwiek wody użyć, czy rzecznej, czy morskiej, czy deszczowej, czy czystej, czy błotnej, czy słodkiej, czy słonej, czy zimnej, czy ciepłej, zawsze chrzest będzie ważny. Wprawdzie Kościół osobnym uroczystym obrządkiem poświęca wodę chrzcielną, z przymieszaniem do niej krzyżma, i tej wody poświęconej pod grzechem ciężkim używać przykazuje, o ile czas i możność na to pozwala; ale ta woda nie dla tego służy za materję chrztu, że poświęcona jest, jedno dla tego, że wodą jest; poświęcenie kościelne i krzyżmo żadnego zgoła na ważność i skuteczność sakramentu nie mają wpływu, i wielkim przeto byłoby błędem, w razie nagłej potrzeby zaniechać, albo opóźnić udzielenie chrztu dla tego jedynie, że nie masz na pogotowiu wody chrzcielnej, kiedy jest woda zwyczajna. Ta niezmienna od początku nauka i praktyka Kościoła na niewątpliwych opiera się świadectwach Pisma św. Pomijając figury Starego Test., gdzie według nauki Apostołów i wykładu Ojców, i wody po-

topu, oczyszczające świat od powszechnego skażenia nieprawości ludzkich, i fale morza Czerwonego, pochłaniające nieprzyjaciół ludu wybranego, i woda Jordanu, w której Naaman syryjczyk znalazł oczyszczenie od trądu, i cudowna sadzawka w Jerozolimie, posiadająca moc uzdrowienia od wszelkiej choroby, były symbolicznemi zwiastunami cudowniejszej jeszcze skuteczności wody chrztu; pomijając przepowiednie prorockie i one wody, do których Izajasz wzywa wszystkich pragnących (Iza. 55, 1), i oną wodę, którą Ezechiel w duchu widział wychodzącą z kościoła (Ezech. 47, 1), i on u Zacharjasza obiecany domowi Dawidowemu zdrój na obmycie grzesznika (Zach. 13, 1),—sam już ten wyraz: *baptizate*, *chrzcijcie*, którym Zbawiciel polecił uczniom swoim udzielanie tego sakramentu, dostatecznie oznajmia, że nie inną do niego postanowił materję, jedno wodę; bo chociaż rzecz, którą Zbawiciel tym wyrazem oznaczał, t. j. wewnętrzne oczyszczenie duszy, za zewnętrzném obmyciem ciała, była nową i nigdy przedtém nie słyszaną, ale sam wyraz nie był nowy i zawsze w użyciu powszechném oznaczał zanurzenie w wodzie, albo obmycie wodą: ztąd i ów obrządek pokutny, do którego Jan Chrzciciel powoływał rzesze u wód Jordanu, i przepisane w zakonie obmycie religijne, podobnie, jak ustanowiony przez Chrystusa sakrament, zwały się w pospolitej mowie *chrztem*, *baptismus*. Jeszcze jawniej zaś i wyraźniej Zbawiciel oznajmia wodę, jako materję chrztu, gdy w rozmowie z Nikodemem (Jan. 3, 5) powiada: *Jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha, nie może wnijść do królestwa Bożego.* Zgodnie z tą nauką Chrystusa św. Jan (I. 5, 8) oznajmia, iż *trzej są którzy świadectwo dają na ziemi: duch, woda i krew*, i św. Paweł (Efez. 5, 26) powiada, iż Pan oczyścił Kościół *omyciem wody*, i św. Piotr, w domu Korneljusza setnika, poznawszy Boskie powołanie pogan do wiary Chrystusowej, woła (Dz. Ap. 10, 47): *Izali kto może bronić wody, żeby ci nie byli ochrzczeni.* Niektórzy heretycy, jak już wspomniano wyżej, przecząc tej nauce i praktyce apostolskiej, powoływali się na słowa Jana Chrzciciela, w których tenże, oznajmując przyjście Zbawiciela, powiada o nim, iż będzie chrzcił *Duchem św. i ogniem.* (Mat. 3, 11). Ale rzecz widoczna, że słowa te nie mają się rozumieć w takiém znaczeniu, jakoby Chrystus do chrztu swego odmienną od chrztu Janowego ustanowił materję, t. j. ogień; jest tu niewątpliwie mowa przenośna, oznaczająca albo ogień wiary i miłości, którym Duch św. na chrzcie oświeca i zapala duszę człowieka; albo też widome, w kształcie języków ognistych, zstąpienie Ducha św. na Apostołów, o którém i sam Zbawiciel przepowiadał w tychże samych wyrazach uczniom swoim, mówiąc: *Jamci chrzcił wodą, a wy będziecie chrzczeni Duchem św. po niewielu tych dni* (Dz. Ap. 1, 5).—**2.** *Forma* Chrztu również wyraźnie oznajmiona jest w Ewangelji, mianowicie w tych słowach Zbawiciela do Apostołów: *Chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha świętego* (Mat. 28, 19). Zgodnie więc z tém boskiém zaleceniem, chrzest w Kościele katolickim spełnia się temi słowy, które minister wymawia nad chrzczącym się, polewając go wodą: *Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha św.* Słowa te powinny być wymówione jednocześnie z polaniem, inaczej chrzest byłby nieważnym: bo jak w każdym sakramencie forma musi nierozłącznie towarzyszyć materji i ona dopiero, mówiąc językiem scholastyków, ją *informuje*, t. j. rzecz z natury swojej naturalną i zmysłową do oznaczania i sprawienia skutków nadnaturalnych i nadzmysłowych zdatną czyni, tak i na chrzcie polanie wodą samo przez

się byłoby i pozostałoby zwyczajném tylko obmyciem ciała, gdyby go jednoczesne wymówienie tych słów: *Ja ciebie chrzczę* i t. d. do nadprzyrodzonej godności i skuteczności nie podniosło, oznajmując wyrażoną i zawartą w tej czynności materjalnej, duchowną i Boską dzielność obmycia i odrodzenia duszy. W powyższej formie niektóre słowa są bezwarunkowo potrzebne i niezbędne do ważności chrztu, takiemi mianowicie są: wyraz *chrzcić*, wyrażenie osoby chrzczącego się i wezwanie po osobno trzech Osób Trójcy Św. Inne zaś wyrazy, jakkolwiek minister katolicki nie może ich opuścić albo zmienić bez grzechu, nie tak przecie są konieczne, iżby opuszczenie lub zamienienie ich na inne pociągało za sobą nieważność sakramentu. Takiemi wyrazami są zaimki *ja* i *ciebie*, oznaczające w powyższej formie osobę ministra i przyjmującego chrzest, które mogą być zastąpione innemi wyrazami lub zwrotami, jak to ma miejsce w formie używanej w kościele wschodnim, a przez Kościół rzymski na soborze florenckim za dostateczną i ważną uznanej: *Chrzci się* (βαπτίζεται) *sługa Boży w imię Ojca i Syna i Ducha św.* Forma ta zdaje się nawet być dawniejszą od łacińskiej, o której dopiero Sakramentarz Grzegorza I (czyli raczej wydany na nowo przez tego Papieża Sakramentarz Gelazego r. 496) wyraźną czyni wzmiankę; co jednak nie dowodzi, by przedtém nie była w użyciu; bo Sakramentarze one nie są kodeksami przepisów nowych, ale raczej zebraniem istniejących oddawna praktyk i obyczajów kościelnych. Bez względu jednak na tę kwestję historyczną, forma łacińska dogmatycznie niewątpliwe ma pierwszeństwo, jako wyrażająca jaśniej i zupełniej myśl Boskiego Ustanowiciela i naukę Kościoła. Forma grecka omija wyrażenie osoby ministra, by snać człowiekowi nie przypisywać skuteczności sakramentu; która jest od Boga samego: *Ten jest który chrzci*, jak o Chrystusie mówi św. Jan Chrzciciel (Jan. 1, 33); ale zarazem także pomija milczeniem ministerjalną i instrumentalną działalność człowieka, sprawującego chrzest, która jest bez wątpienia jedną z zasadniczych stron dogmatycznej nauki o tym sakramencie, a którą i sam Zbawiciel w Ewangelji tak wyraźnie podnosi, gdy uczniom swoim urząd chrzczenia poleca. Słowom Chrystusa do uczniów: *Nauczajcie wszystkie narody chrzcząc je* i t. d., najdokładniej odpowiadają słowa ministra Kościoła: *Ja ciebie chrzczę*, nie w imię i mocą człowieka, ale *w imię Ojca i Syna i Ducha św.*, nie jako łaskę dający, ale jako mający moc i władzę od Boga do spełniania urzędu, za którego spełnieniem łaska następuje. Czy ta forma chrztu, z wyraźném poosobno wezwaniem trzech Osób Trójcy Św., zawsze i od początku była w użyciu, o tém niejaka może zachodzić wątpliwość. *Dzieje Apostolskie* w kilku miejscach (2, 38. 8, 16. 10, 48. 19, 5) mówią o chrzcie, udzielonym przez Apostołów w samo imię Jezusa Chrystusa, i niektórzy doktorowie, między którymi są imiona takiej powagi, jak Wiel. Beda, Algerus, Piotr Lombardus, św. Tomasz, św. Bonawentura i Hugo a S. Victore, byli zdania, że należy te ustępy rozumieć dosłownie, tłumacząc to odstąpienie od postanowionej formy szczególném natchnieniem Ducha św., aby w tych pierwszych początkach Kościoła przez takie w samo imię Chrystusa udzielanie sakramentu odrodzenia, imię to i boska moc jego chwalebniej i jawniej były oznajmione; dodając nadto, że w tém wezwaniu Chrystusa zawierało się zarazem wezwanie drugich dwu Osób boskich, ponieważ to imię *Chrystus*, *Pomazaniec*, wskazuje także na osobę Ojca, który go pomazał, i na osobę Ducha św., którym został pomazany. Lecz prościej i trafniej tę tru-

dność rozwiązują Ojcowie Kościoła prawie wszyscy, jak Cyprjan, Orygenes, Hilary, Bazyli, Ambroży, Augustyn i inni, którzy przez chrzest w imię Chrystusa rozumieją nie odmienną od postanowionej *formę*, ale raczej *rodzaj* chrztu, t. j. chrzest, nie jakiego udzielał Jan Chrzciciel, ale jaki ustanowił Chrystus i działający mocą zasług Chrystusa i wymagający za warunek wiarę w Chrystusa i udzielający się, jak przykazał Chrystus, w imię Ojca i Syna i Ducha św.—**3.** *Ministrów* chrztu, powiada Katechizm soboru trydenckiego, trojaki jest rodzaj: jedni udzielają go własną powagą, w moc urzędu swego, inni mogą go udzielać za upoważnieniem, trzeci nakoniec z potrzeby. Do rzędu pierwszych należą nasamprzód biskupi, którzy chrzczą w moc prawa i urzędu swego, jako następcy Apostołów, do których rzekł Zbawiciel: *Idąc... nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je.* Po nich toż samo prawo służy kapłanom, jako pomocnikom biskupów, a prawo to nie wypływa z prostej tylko delegacji, ale jest prawem własném, t. j. przywiązaném do urzędu kapłańskiego, zaczém i w obecności biskupa kapłan używać go może, bo, jako tłumaczy św. Ambroży (De offic. lib. 2 c. 4), tém samém że z urzędu postanowieni są kapłani do sprawowania Eucharystji, która jest sakramentem zgody i jedności, mogą także w moc tegoż urzędu sprawować to wszystko, co się do tego sakramentu odnosi i wstęp do niego otwiera. Drugiego rodzaju ministrami chrztu są djakoni, którzy także mają prawo udzielania tego sakramentu w moc urzędu swego, jak o tém świadczy to, co mówią Dzieje Apost. o Filipie djakonie (8, 12. 13. 38), ale używać go nie mogą bez osobnego upoważnienia. Nakoniec, w razie nagłej potrzeby, ministrem chrztu, z opuszczeniem jednak ceremonji, do uroczystego sprawowania tego sakramentu należących, może być każdy człowiek, nietylko mężczyzna ale i kobieta, nietylko chrześcjanin ale i heretyk i żyd i poganin, jeśli jedno przy należném użyciu materji i formy ma intencję sprawić to, co Kościół przez ten obrząd sprawuje. Ze względu bowiem na niezbędną potrzebę chrztu, bez którego nie masz zbawienia, łaskawość i mądrość Zbawiciela, jako ustanowiła do niego materję wszystkim i wszędzie przystępną, t. j. wodę, tak i do udzielania go w razie potrzeby każdemu dała prawo, aby nikt dla braku ministra bez chrztu z tego świata nie schodził. Że zaś w takim razie chrzcić wolno każdemu,—ale ceremonji spełniać nie wolno, które, jeśli tak ochrzczony zostanie przy życiu, przez właściwego ministra, t. j. biskupa lub kapłana dopełnione być powinny,—to nie znaczy, by te ostatnie większą miały wagę i godność niż sam sakrament, ale że nadzwyczajne ono prawo, jak służy tylko w potrzebie, tak też wyłącznie tylko do potrzeby się ogranicza, t. j. do samego chrztu przez użycie materji i formy, nie zaś do ceremonji, które do ważności chrztu nie są konieczne.—W III i IV wieku, z powodu schizmy nowacjańskiej, a następnie herezji donatystów, gorące w kościele afrykańskim zwłaszcza, jak również i w niektórych kościołach Azji Mniejszej, toczyły się spory o ważność chrztu udzielonego przez heretyków. Pierwszy Agrypin, bp kartagiński, r. 215 odstąpił w tym względzie od powszechnej praktyki i tradycji Kościoła, udzielając na nowo chrzest heretykom na łono Kościoła powracającym. Inni biskupi afrykańscy poszli za jego przykładem, poparci jakoby powagą św. Cyprjana (ob.). Biskupi ci, zadaleko posuwając zasadę jedności Kościoła, spuszczali z oka wewnętrzną *ex opere operato* moc i skuteczność sakramentu: sądzili i słusznie, że poza Kościołem nie

masz ani władzy kapłańskiej, ani łaski; ale zbyt jednostronnie, a zatém i błędnie ztąd wnosili, że innowiercy, jako odłączeni od tego źródła władzy i łaski, tém samém i sakrament w takiém odłączeniu przez nich sprawowany, własnej jego mocy pozbawiają. Przeciwko takowemu błędowi mocno powstając św. Szczepan I, Papież, w reskrypcie swoim do biskupów afrykańskich, skuteczność i ważność chrztu nie na prawowierności udzielającego, ale na należném użyciu materji i formy zasadza i, powołując się na dawną naukę i tradycję Kościoła, ponowienia chrztu na heretykach, wracających na łono Kościoła, a już w herezji należycie ochrzczonych, pod klątwą zabrania: „Ktokolwiek tedy, powiada, z jakiejkolwiek herezji przychodzi do nas, nic nie należy wznawiać *(nihil innovetur)*, a tylko zachować co podano jest, aby mu ręce były włożone ku pokucie:“ Zawsze więc Kościół trzymał się tej zasady, że chrzest przez polanie wodą i wezwanie trzech Osób Trójcy Świętej przez kogobądź, choć heretyka, choć odszczepieńca udzielony, prawdziwym i ważnym i katolickim jest chrztem. Na tej zasadzie później sobór konstplitański I orzekł i do składu wiary zapisał te słowa: *Confiteor unum baptisma*, na tej zasadzie i przedtem sobór nicejski I nawracających się katarów, jak sami siebie zwali nowacjanie, iż chrzest udzielali według przepisu Kościoła, bez powtórnego chrztu do pokuty i jedności kościelnej przyjmować kazał (can. 8); pauljanów zaś, którzy według nauki mistrza swego Pawła samosateńskiego, chrzcili bez wezwania trzech Osób boskich, nasamprzód, jako nieochrzczonych do chrztu przyprowadzać zalecił (can. 19). Na tej zasadzie i sobór arelateński I taką, co do przyjęcia nawracających się heretyków, stawia regułę (can. 8): „Niech, mówi, będzie zapytany (nawracający się) o skład apostolski i jeśli się okaże że był ochrzczony w imię Ojca i Syna i Ducha św, niech mu tylko będą włożone ręce i niech otrzyma Ducha św. (t. j. Bierzmowanie). Jeśli zaś na zapytanie nie odpowie wyznaniem tej Trójcy Św., niech będzie ochrzczony.“ W nowszych czasach sobór tryd. tę istniejącą od początku naukę Kościoła na nowo stwierdził i orzekł (sess. VII c. 4 de Bapt.), za odłączonego od Kościoła ogłaszając tego, ktoby rzekł, że „chrzest udzielony choćby od heretyków w imię Ojca i Syna i Ducha św., z intencją uczynienia tego, co czyni Kościół, nie jest prawdziwym chrztem.“ Inaczej naturalnie rzecz się ma, kiedy zachodzi słuszna wątpliwość, czy chrzest, o którym mowa, dopełnionym został z zachowaniem właściwej formy i z właściwa intencją. Dziś, kiedy wszystkie przeciwne Kościołowi nauki i herezje, w logicznym rozwoju zasad swoich wyrodziły się w czczy naturalizm, z zaprzeczeniem wszelkiego porządku nadprzyrodzonego, wątpliwość takowa zawsze będzie słuszną i przeto niezmienną dzisiaj, z rzadkiemi wyjątkami, jest regułą, że protestantom, wracającym na łono Kościoła, udziela się chrzest warunkowo, *sub conditione*.—**4.** Jako Chrystus przyszedł na ten świat dla zbawienia wszystkich, tak też wszystkich powołuje do chrztu, bez którego nie masz zbawienia. Może zatém przyjąć chrzest każdy człowiek jeszcze nie ochrzczony, każdy, nietylko dorosły, ale i dziecię nowonarodzone. Ztąd też od czasów apostolskich przynoszenie i przypuszczenie dzieci do chrztu zaraz po narodzeniu było i jest w Kościole nie dowolną tylko praktyką, ale prawem obowiązującém, i nigdy przeciw temu prawu nie powstała żadna wątpliwość, ani opór, wyjąwszy ze strony heretyków i to nielicznych, jakimi byli w IV w. hieracytowie (Epiphan haer. 67), później waldensowie, petrobruzjanie, kataro-

wie, a po nastaniu herezji luterskiej socynjanie i nowochrzczeńcy. Z dawniejszych doktorów i pisarzy kościelnych sam tylko Tertuljan (De bapt. c. 18) chrzest dzieci gani, ale jak z jednej strony zdanie swoje niezbyt silnemi popiera dowodami, tak z drugiej samém już sprzeciwieniem się temu prawu niewątpliwe daje świadectwo o powszechném za jego czasów istnieniu onegoż. Starszy od niego św. Justyn męcz. mówi (Apol. I c. 15) o takich, którzy „od dziecińśtwa stali się uczniami Chrystusa.“ W tymże II w. św. Ireneusz pisze (Adv. haer. II 22, 4), iż Chrystus przyszedł wszystkich zbawić, „wszystkich, mówię, którzy przez niego *odradzają się* w Bogu, niemowlęta i maluczkich i pacholęta i młodzieńców i starców.“ Orygenes świadczy (in Ep. ad Rom.), że „Kościół od Apostołów podanie otrzymał i maluczkim chrzest udzielać;“ a św. Cyprjan zapytany: czy nie należy wstrzymać się z chrztem aż do ósmego dnia, na podobieństwo obrzezania żydowskiego?—co samo już dowodzi, że chrzest dzieci był w onym już czasie powszechnym i niewątpliwym obyczajem,—przeciwnym się oświadczył takowemu opóźnieniu, żądając ochrzczenia niemowląt zaraz po narodzeniu (Ep. 59 ad Fidum); w czém, powiada św. Augustyn (Ep. 166 ad Hieron.) „nie nowe jakie prawo stanowił, ale wiarę najmocniejszą Kościoła zachował.“ Bo, powiada na potwierdzenie swego zdania tenże święty Cyprjan, „jeśli nawet najcięższym przestępcom i tym, którzy przedtém wiele przeciwko Bogu zgrzeszyli, gdy później uwierzą, daje się odpuszczenie grzechów i nikomu droga do chrztu i łaski nie zamknięta, jakoż daleko bardziej wzbronioną być nie powinna dziecięciu, które tylko co narodzone, nic nie zgrzeszyło, a tylko jako narodzone cieleśnie według Adama, zarazę śmierci starej pierwszém swém narodzeniem zaciągnęło?“ Niewątpliwe też w Piśmie św. mamy wskazówki zgodności tej nauki z wolą Boskiego Ustanowiciela. Samo już obrzezanie żydowskie, które, według nauki św. Pawła i jednozgodnego wykładu doktorów Kościoła, było figurą chrztu, a którego dopełnienie postanowione było na ósmy dzień po narodzeniu dziecięcia, dość wyraźnie przez analogję za chrztem niemowląt przemawia. A Zbawiciel kiedy dziateczkom do siebie przychodzić kazał i oznajmiał, iż takich jest królestwo Boże (Mat. 19, 14), tém samém też bez wątpienia kazał je do chrztu przynosić, którym, jako sam powiedział, kto się nie odrodzi, nie wnijdzie do królestwa niebieskiego. Z niektorych też miejsc *Dziejów* (10, 48. 16, 15. 16, 33), i *Listów* apostolskich (1 Kor. 1, 16), gdzie jest mowa o ochrzczeniu przez św. Piotra i Pawła całych domów, albo rodzin, dość widocznie się okazuje, że Apostołowie, zgodnie z wolą i nauką Chrystusa, nietylko dorosłych, ale i dzieci do tych rodzin należące do chrztu przypuścili. A nad to wszystko zostaje niewzruszona, zasada orzeczona przez Apostoła (Rzym. 5, 7), iż jako przez jednego (Adama) wszyscy są umarli, tak przez jednego (Chrystusa) wszyscy są ożywieni, t. j. że grzech pierworodny, z którym się rodzi każdy człowiek, jako syn Adama, nie może być zgładzony inaczej, jak tylko przez chrzest Chrystusów, w którym się odradza na syna Bożego. Pod tym względem żadnej nie masz różnicy między dzieckiem a dorosłym: dziecię zarówno z dorosłym jest człowiekiem, zarówno z dorosłym jest grzesznikiem, potrzebującym odkupienia i do odkupienia tego w Chrzstusie powołanym, i prawdziwie, rzec można, że na to tylko się urodziło, aby się przez Chrystusa odrodziło i otrzymało usprawiedliwienie i zbawienie; nareszcie, zarówno z dorosłym zdolne

jest do przyjęcia na chrzcie tego odrodzenia i zbawienia, które się dzieje nie wiarą i wolą człowieka, ale Boską mocą zasług Chrystusowych, w sakramencie *ex opere operato* łaskę i usprawiedliwienie sprawujących. Ten jest ostatecznie grunt dogmatyczny nauki Kościoła o chrzcie niemowląt, którą, wziąwszy od Apostołów, po wszystkie czasy zachował i znowu na soborze tryd. (sess. VII c. 12, 13 de Bapt.) przeciwko błędom nowochrzczeńskim uroczyście opisał i stwierdził. Błędy te, przyznać trzeba, mają za sobą niejaki pozór prawdy, raz ze względu na tę zasadę, że jako w ministrze chrztu potrzeba intencji udzielenia onegoż, na to, aby udzielony był ważny, tak i w przyjmującym potrzeba intencji i woli przyjęcia tego sakramentu, w skutek czego i Kościół nikogo nie przypuszcza do chrztu, aż gdy na zapytanie: Czy chcesz być ochrzczonym? odpowie twierdząco: Chcę. Powtóre zaś dla tego, że jakkolwiek skuteczność sakramentu nie zależy od usposobienia człowieka, jedno od łaski Boga, w nim i przezeń działającej, jednak, według wyrażenia wyroków Ewangelji, wiara jest warunkiem, bez którego człowiek tej łaski dostąpić nie może. Zbawiciel Apostołom swoim poleca najprzód nauczać wszystkie narody, a potém dopiero chrzcić je (Mat. 28, 10) i oznajmia, że kto uwierzy i ochrzci się, zbawion będzie (Mar. 26, 15). Tej reguły trzymali się Apostołowie: w Dziejach Ap. (2, 41) Piotr najprzód naucza rzesze, a potém chrzci tych, którzy uwierzyli na kazanie jego, i Filip djakon do rzezańca królowej Kandaki mówi (Dz. Ap. 8, 37): *Jeśli wierzysz z całego serca, wolno* (przyjąć chrzest). Zdawałoby się zatém, że niemowlęta, jako nie mogące jeszcze ani chcieć ani wierzyć, tém samém i do przyjęcia chrztu nie są zdolne. Ale ze względu na niezmierną ważność i niezbędną potrzebę tego sakramentu, a zatém i na niezmierne niebezpieczeństwo z opóźnienia onegoż grożące, Kościół, do którego jedności wchodzą przez chrzest i którego zasług przez chrzest uczestnikami się stają, zastępuje pod tym dwojakim względem nieudolność niemowląt: chce za nie to, czego sameby chciały, gdyby chcieć mogły i znały nieskończone nieszczęście, od którego chrzest je uwalnia, i nieskończone dobro, jakie im przynosi; i wiarą swoją ich niezdolność do wierzenia nagradza i w ich imieniu potrzebne do chrztu wyznanie wiary czyni; to się w języku teologji katolickiej nazywa: ochrzczonym być na wiarę Kościoła, *in fidem Ecclesiae*. „Matka Kościół, powiada św. Augustyn (De pecc. mer. et rem. 1. 25), macierzyńskich ust swoich pożycza maluczkim, aby świętych tajemnic dostąpić mogli, iż sami jeszcze nie zdolni są własném sercem wierzyć ku sprawiedliwości i własnemi usty wiarę wyznać ku zbawieniu." I na inném miejscu (c. duas Ep. Pelag. 1. 22): „w Kościele Zbawiciela maluczcy wierzą przez drugich, jako z drugich te grzechy, które się na chrzcie odpuszczają, zaciągnęli," i dla tego, dodaje (De pecc. mer. et rem. 1. 19): „słusznie zowią się wiernymi, gdyż wiarę słowy tych, którzy ich do chrztu przynoszą, niejako wyznają." Jako zaś chrzest w taki sposób na wiarę drugich dziecięciu udzielony, ważny jest i skuteczny, tak iż dziecię gdy przyjdzie do lat i uznania, chociażby chciało uczynić tego nie może, by przestało być chrześcjaninem, tak również i zobowiązanie do życia i cnoty chrześcjańskiej, które dziecię na chrzcie przez usta drugich zaciąga, ma moc od woli ochrzczonego niezależną, tak, iż nie wolno mu, gdy przyjdzie do lat rozumu, od niego się uwalniać, jakoby od ciężaru, którym go, nie zapytawszy *czy* chce, obarczono. Bo najprzód chodzi tu o rzecz, którą każdy pod

utratą zbawienia chcieć powinien: *Kto nie uwierzy*, mówi Pan, *będzie potępion* (Mar. 16, 15). A powtóre, są i inne tego rodzaju zobowiązania, które choć nie tak święte i do szczęścia człowieka potrzebne, jak obietnice na chrzcie uczynione, jednak mają niezaprzeczoną moc i skuteczność, choć ten na kim ciążą, nie sam, ani nawet pytany, ale kto inny w imieniu jego je zaciągnął. Tak opiekun, rządząc majątkiem małoletniego, robi kupna i sprzedaże i umowy, które, jeśli były sprawiedliwe, pupil gdy dojdzie do lat, choć nie był pytany, uznać musi i nie jest w mocy jego uchylić się od wynikających ztąd dla niego obowiązków. Tak bardziej jeszcze, kto się w jakim kraju z rodziców krajowców urodził, samém urodzeniem swojém obywatelem kraju tego jest, i jako mu, gdy dorośnie, służyć będą wszystkie prawa obywatelstwa, tak też zobowiązany będzie wypełnić wszystkie powinności i ponosić wszystkie ciężary do obywatelstwa przywiązane; a gdyby mu się później zachciało podatków nie płacić, albo odmówić służby wojennej i posłuszeństwa prawom dla tego, że te obowiązki bez poprzedniego na nie zgodzenia się jego nań włożone i że go przed urodzeniem nie zapytano, czy chce być francuzem lub niemcem, zapewneby się taką wymówką od postanowionych na złych obywateli kar nie obronił. A przykład ten jeszcze rzeczy nie wyczerpuje: komu niemiłe prawa własnego kraju, ten może się ekspatrjować i tém samém od obowiązku posłuszeństwa dla tych praw uwolnić; ale Kościół jest taką ojczyzną, z której nie można się ekspatrjować, bo wszystko miejsce i wszystkie czasy obejmuje; można więc tylko przeciw niemu się buntować, z narażeniem się na następstwa, jakie buntowników czekają. Ktokolwiek ochrzczony został, czy chce czy nie chce do Kościoła należy i prawa tego społeczeństwa świętego, t. j. wiarę i posłuszeństwo przykazaniom Boskim, zachować obowiązany jest; może się z pod praw tych wyłamywać, ale tego nie dokaże, by go nie obowiązywały; może zapoznać i zaprzeczyć władzę Kościoła, ale zawsze do niej należyć i jej podlegać będzie, z tém cięższą za zapoznanie jej odpowiedzialnością na sądzie Tego, do kogo sąd należy. To jest co sobór tryd. uroczyście orzekł, gdy (sess. VII c. 14 de Bapt.) klątwę zapowiada temu, ktoby rzekł „że maluczkich ochrzczonych, gdy dorosną, należy zapytać, czy chcą zatwierdzić to, co rodzice chrzestni na chrzcie w ich imieniu obiecali, a jeśliby odpowiedzieli, że nie chcą, własnej woli ich zostawić i że tymczasem żadną inną karą nie mają być do życia chrześcjańskiego nagleni, jak tylko odmówieniem im Eucharystji i innych sakramentów, póki się nie upamiętają."—Że zasady powyżej wyłożone tak samo się tyczą dzieci rodziców niechrześcjańskich, jak dzieci rodziców prawowiernych, to rzecz dogmatycznie jasna i żadnej nie ulegająca wątpliwości; w praktyce jednak zasady te znacznemu ulegają ograniczeniu i, według obowiązującej od początku karności Kościoła, nie wolno chrzcić dzieci niechrześcjańskich, bez zgodzenia się i wbrew woli rodziców, wyjąwszy w jawném i bliskiém niebezpieczeństwie śmierci, albo, gdy też dzieci (jak to Kongregacja soboru postanowieniem z d. 16 Lipca 1639 r. o dzieciach rodziców żydowskich orzekła), doszedłszy do wieku lat siedmiu, same chrztu żądają. Ograniczenie to z dwojakiego postanowione powodu: raz, przez uszanowanie prawa naturalnego, jakie rodzice mają do dzieci swoich, a któremu przez poniewolne ochrzczenie tychże stałaby się krzywda; powtóre zaś i więcej jeszcze, przez uszanowanie dla sakramentu, gdyż dziecko ochrzczone wbrew woli rodziców, pod których władzą zo-

stąd, [illegible] przez nich przywiedzione [illegible] do odstępstwa, a zatém i chrzest wystawiony na profanację.—Na równi z dziećmi pod względem chrztu stawia Kościół i pomieszanych na umyśle. Wszakże takich tylko, którzy od urodzenia są w tym stanie pomieszania i nigdy użytku rozumu nie mieli, tych, na podobieństwo niemowląt, na wiarę Kościoła ochrzczeni być mogą i powinni. Ci zaś, którzy kiedyś byli przy zdrowych zmysłach i później dopiero wpadli w szaleństwo, mogą być ochrzczeni tylko w godzinę śmierci i to tylko w takim razie, jeśli będąc jeszcze przy zdrowych zmysłach, okazali chęć przyjęcia chrztu; którzy zaś takiej chęci nigdy nie mieli, tym chrzest i w godzinę śmierci nie może być udzielony.— Inne są warunki, których Kościół żąda od dorosłych, mających lata i rozum do poznania prawd Bożych i własnych obowiązków swoich, niż od dzieci jeszcze siłą nie władających. Powinni, jako mogą, sami a nie przez innych chcieć i sami wierzyć, a nie wiarą innych się zastępować. Dla poznania więc szczerości woli ich, [illegible] kto obłudnym sercem nie udaje tylko pragnienia chrztu, przez dłuższy czas, jak mianowicie o żydach chrztu żądających dawne sobory stanowią, mają być próbowani i, dla obudzenia wiary i utwierdzenia w wierze, przez dłuższy czas mają słuchać nauki religii chrześcijańskiej: zkąd powstał w pierwszych wiekach Kościoła osobny stopień katechumenów, którzy już nie byli poczytywani za niewiernych, bo już wolą i wiarą przystali do Chrystusa, ale jeszcze się nie liczyli do chrześcijan, jako nieochrzczeni jeszcze i jakoby za wrotami Kościoła stojący. Nadto, choć chrzest ma moc zgładzenia wszystkich grzechów i nie wkłada na przyjmującego obowiązku spowiedzi i wyznania win, przed ochrzczeniem popełnionych, tego jednak koniecznie potrzeba, by za te winy żałował i prawdziwą miał wolę powściągnienia się nadal od wszelkiego grzechu; bo chrzest jest sakramentem odrodzenia na żywot łaski, a odrodzenie to stać się nie może w człowieku, chcącym trwać w duchownej śmierci grzechu, i na to człowiek się chrzci, aby, jako mówi Apostoł, Chrystusa przyoblekł i złączył się z Chrystusem; temu zaś złączeniu sprzeciwia się grzech, bo, mówi znowu Apostoł, nie masz społeczności Chrystusowi z Belialem, ani światłości z ciemnością. Dla tego i św. Piotr do żydów, kazaniem jego skruszonych i co uczynić mają, pytających, powiada (Dz. Ap. 2, 38): *Pokutę czyńcie, a niech ochrzczon będzie każdy z was... na odpuszczenie grzechów waszych.* Wprawdzie i przy takiej złej woli i przywiązaniu do grzechu, przyjmujący otrzymuje chrzest ważny i charakter chrześcijański, jeśli jedno miał zamiar przyjąć go, i ze strony ministra, materji, formy i niczego do ważności sakramentu nie brakowało; ale przyjmuje go na próżno i bez pożytku, złą wolą swoją kładąc przeszkodę głównemu jego skutkowi, to jest odpuszczeniu grzechów i usprawiedliwieniu. Ztąd i Kościół, zapobiegając sprofanowaniu sakramentu tym, którzy grzechu zaprzestać nie chcą, odmawia chrztu, chociażby go żądali, i już w pierwszych wiekach, jak o tém świadczą Konstytucje i Kanony apostolskie, nie dopuszczał do chrztu ludzi trudniących się profesjami grzesznemi i z świętością chrześcijańską niezgodnemi, dopókiby takowych profesji nie zaniechali, jako to: snycerzy i złotników fabrykujących bałwany; nierządnice, cudzołożników, komedjantów, gladjatorów, astrologów, czarnoksiężników, wróżków i t. p. Łatwo też zrozumieć, dla czego Kościół, tak troskliwie i stanowczo zalecający ochrzczenie niemowląt, bez zwłoki, zaraz po urodzeniu, dorosłym przeciwnie chrztu żądającym, dopu

szczenie do onegoż opóźnia i przez dłuższy czas trzymać ich w katechumenacie przepisuje. Najprzód, nie masz tu tak naglących powodów do pośpiechu, ani tak wyraźne i liczne, jak niemowlętom, nie grożą dorosłym niebezpieczeństwa z opóźnienia chrztu; a powtóre, jak o tém będzie mowa niżej, sama już wiara i wola przyjęcia chrztu i żal za grzechy posłuży im do otrzymania łaski odrodzenia i usprawiedliwienia, choćby nawet nagłe jakie zdarzenie stanęło im na przeszkodzie do aktualnego otrzymania sakramentu. Z drugiej zaś strony, niezbędne, jak widzieliśmy wyżej, warunki wiary i szczerej intencji i pokuty za winy przeszłe, jakie dorosły spełnić powinien dla należnego przyjęcia łaski chrztu, dostatecznie wykazują pożytek i potrzebę tego czasu próby i przygotowania, który mu Kościół każe odbywać w katechumenacie. Sama też nareszcie wielkość i świętość tego sakramentu wymaga tej odwłoki, która, jak z jednej strony zdolna jest wzbudzić w katechumenie gorętsze onegoż pożądanie, tak z drugiej pozwala doczekać dni właściwych i uroczystszych, dla dopełnienia z większą jawnością i okazałością tego wielkiego obrzędu. Jako więc niemowlętom chrzest każdego czasu udzielonym być może i powinien, tak dorosłym, wedle starodawnej praktyki Kościoła, odkładać się zwykł do wielkiej soboty, albo do wigilji Zesłania Ducha św., jako dni szczególnie na to postanowionych, w które też z tego powodu liturgja kościelna przepisuje uroczyste na cały rok poświęcenie wody chrzcielnej. Stanowiąc jednak takową, jak się rzekło, słuszną i potrzebną odwłokę, dalekim jest Kościół od pochwalania tych, którzy samowolnie i bez powodu, albo dla złych powodów, z przyjęciem chrztu się ociągają; owszem, mając na myśli tę groźbę Ducha św.: „Nie ociągaj się nawrócić do Pana, ani odkładaj od dnia do dnia (Ekkle. 5, 8)," i wzgardę, jaką niejako Bogu okazuje, kto może przyjąć tak wielką łaskę jego, a nie chce, i szkodę, jaką sam sobie wyrządza, zamykając sobie drogę do innych sakramentów, do odpuszczenia grzechów i łaski i zasługi życia chrześcijańskiego, zawsze Kościół takie odkładanie stanowczo ganił i potępiał. W pierwszych wiekach (osobliwie w III i IV w.) byli tacy, którzy, choć przypuszczeni do katechumenatu i w wierze dostatecznie oświeceni, jednak bądź przez źle zrozumianą pokorę i wygórowane uczucie swej niegodności, bądź w złym zamiarze uchylenia się od obowiązków chrześcjańskich i swobodnego trwania w grzechach, na rachunek przyszłego onych na chrzcie odpuszczenia, całe życie pozostawali niechrzczeni i dopiero na łożu śmiertelném chrzest przyjmowali. Zwano ich *clinici* albo *grabatarii* (od κλίνη, *grabatum*, łoże), i nazwa ta, jako słuszna, w oczach Kościoła i wiernych złém była zaleceniem dla tych, którzy na nią zasłużyli, dając przez to samym sobie świadectwo słabej wiary i niewielkiej ochoty do życia cnotliwego. Ojcowie Kościoła mocno powstają przeciw takowemu nadużyciu, a sobór neocezarejski r. 314 (can. 12) ogłosił nawet kliników za *irregulares*, t. j. niezdolnych do przyjęcia święceń kapłańskich, jeżeli to opóźnienie chrztu było z ich winy. Postanowienie to odnowił później sob. paryzki r. 829 c. 8.—Że chrzest, jako i drugie sakramenty, może być przyjętym tylko przez żyjących, to zdawałoby się rzecz jasna i dowodzenia nie potrzebująca: znaleźli się jednak tacy, wspomina o nich i Tertulljan (De Resur. carnis), którzy, fundując się na źle zrozumianym ustępie pierwszego Listu św. Pawła do Korynt. 15, 29, utrzymywali, że można i po śmierci

ochrzcić katechumena, który za życia okazał, że pragnie chrztu; albo znowu, że żyjący może się dać ochrzcić w zastępstwie umarłego i tak wyjednać mu odpuszczenie grzechów. Trzeci sobór kartagiński (r. 397) potępił ten zabobon, oznajmując tém samém, że nie godzi się takiej myśli przypisywać nadmienionym powyżej słowom Apostoła, lubo dotąd tłumacze Pisma nie zdołali oznaczyć z pewnością, jakie jest istotne onych słów znaczenie.—5. Nowatorowie XVI w., wychodząc z fałszywej swej zasady, że wiara sama usprawiedliwia, sakramentom też pośrednią tylko skuteczność przyznawali, jako środkom zdolnym do wzbudzenia w człowieku wiary usprawiedliwiającej, i łatwo na tej drodze doszli do tego wniosku, że i chrzest Chrystusów nie większą ma skuteczność od chrztu Jana Chrzciciela, który zarówno z nim zdolny był i na to przez Jana udzielany był, aby w tych, którzy go przyjmowali, wzbudzić wiarę dającą usprawiedliwienie i zbawienie. Sobór tryd. (sess. VII can. 1 de Bapt.) błąd ten uroczyście potępił. I w rzeczy samej, chrzest Chrystusowy, lubo, jak już wyżej wspomniano, w zewnętrznym kształcie swoim takiém samém jest obmyciem wodą, jakiém był chrzest Janów, w wewnętrznej jednak skuteczności i dzielności swojej nieskończenie od onegoż się różni, jak o tém samiż wynalazcy onego błędu, gdyby w swojém przeciw nauce Kościoła powoływaniu się na Pismo św. równie byli szczerzy, jak są zuchwali, łatwo byliby mogli się przekonać z tych jasnych słów tegoż Jana Chrzc.: *Jać was chrzczę wodą ku pokucie, ale który przyjdzie po mnie..., tenci was ochrzci Duchem św. i ogniem* (Mat. 3, 11), i z tego również przekonywającego dowodu, że św. Paweł ochrzcił w *imię Jezusa Chrystusa* tych, którzy już byli ochrzczeni chrztem Janowym (Dz. Ap. 19, 5). Chrzest nie jest powierzchowną tylko ceremonją, ale prawdziwém, jak je sam Zbawiciel nazywa, odrodzeniem na duszy: nie pośrednio tylko dopomaga przyjmującemu do usprawiedliwienia, ale sam bezpośrednio, *ex opere operato*, t. j. własną mocą swoją sprawuje i daje łaskę i sprawiedliwość. Chrzest, jako opisuje go Pap. Eugenjusz IV na soborze florenckim, jest „bramą do życia duchownego, bo przezeń stajemy się członkami Chrystusa i należymy do ciała Kościoła.“ Przezeń, powiada sobór tryd. (sess. 14 cap. 2 de Poenit.), „w Chrystusa się przyoblekając, nowém zgoła stajemy się w Nim stworzeniem.“ W tém ogólném orzeczeniu wskazane są wszystkie pojedyńcze skutki, jakie według nauki Kościoła chrzest sprawuje, a które teraz, według wykładu Katechizmu soboru, po szczególe przedstawimy.—1-o. Pierwszym i najprzedniejszym skutkiem chrztu jest *odpuszczenie i zgładzenie grzechów*, najprzód i głównie pierworodnego, ale zarazem także, jeśli je przyjmujący popełnił, i grzechów uczynkowych. „Cielesném rodzeniem, powiada św. Augustyn (De pecc. mer. et rem. 1 c. 15), zaciąga się tylko grzech pierworodny; lecz odrodzeniem z ducha nietylko pierworodnych, ale i z własnej woli popełnionych grzechów staje się odpuszczenie.“ Dogmat ten, choćby nie było na stwierdzenie jego tylu innych wyroków Ewangelji i pism apostolskich, niewątpliwie wynika już z samej natury chrztu: jeśli chrzest jest *odrodzeniem* (Jan 3, 5), jeśli, którzy go przyjęli, są *jako nowo narodzone dzieciątka* (1 Piotr 2, 2) *i synami* (Gal. 3, 26) *i dziedzicami Bożymi, a społu dziedzicami Chrystusowymi* (Rzym 8, 17), tedyć widocznie w człowieku grzechem zarażonym inaczej tego wszystkiego sprawić nie może, jedno przez zdjęcie z niego zgładzenie grzechu, który jest *śmiercią* (Rzym 5, 12) i *odłączeniem od Boga* (Izaj. 59, 2)

i *zmazą* broniącą wstępu do dziedzictwa niebieskiego (Objaw. 21, 28). Ztąd też, gdy o chrzcie Janowym powiada Ewangelja, iż był chrztem *ku pokucie*, o chrzcie Chrystusowym wszędy świadczą Apostołowie, iż jest chrztem *na odpuszczenie grzechów*. I św. Paweł pisząc I. do Korynt. (6, 11) po długiém wyliczeniu grzechów, w jakich żyli, będąc jeszcze poganami, dodaje: *I temeście niekiedy byli; aleście omyci, aleście poświęceni, aleście usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego*, jako jeszcze w Starym Test. Ezechiel prorok w duchu widział to przyszłe na chrzcie dusz oczyszczenie i w imieniu Boga oznajmiał ludowi wybranemu: *Wyleję na was wodę czystą i oczyszczeni będziecie od wszystkich nieczystości waszych* (Ezech. 36, 25). Nie jest to więc, jak wbrew wszelkim pojęciom chrześcjańskim twierdził Luter, zewnętrzne tylko człowiekowi grzesznemu i takim pozostającemu, przyczytanie zasług Chrystusowych i zewnętrzne tylko zasługami temi przykrycie grzechu, jak przedtém tak i nadal po chrzcie w duszy człowieka korzenie swe nieumorzone zachowującego; bo, jako przeciwko błędom luterskim orzekł sobór tryd. (sess. V can. 5): „w odrodzonych niczego nie masz, coby Bog nienawidził; albowiem *żadnego nie masz potępienia* w tych, którzy prawdziwie *społem pogrzebani są z Chrystusem przez chrzest na śmierć* (Rzym 6, 4), którzy *nie wedle ciała chodzą* (tamże 8, 1), lecz *starego człowieka wyzuwszy, a nowego, który wedle Boga stworzony jest, przywdziawszy* (Kolos. 3, 9. 10. Efez 4, 24. Gal. 3, 27), stali się niewinni, niezmazani, czyści, bez nagany i Bogu umiłowani, dziedzice Boży, a społu dziedzice Chrystusowi, tak iż nic zgoła nie broni im wstępu do nieba."—Łącznie z odpuszczeniem grzechów, otrzymuje ochrzczony także 2-o. *Darowanie karania* za grzech należnego, nietylko wiecznego, ale i doczesnego, tak, iż ochrzczony nic zgoła nie pozostaje winien sprawiedliwości boskiej, i bezwarunkowo od wszelkiego długu grzechowego zwolniony, jeśli się po chrzcie nowym grzechem nie splami, bezpośredni, gdy umrze, i bez zatrzymania ma wstęp do nieba. Zwolnienie to dzieje się całkowitém na człowieka chrzczącego się przeniesieniem zasług Chrystusa Zbawiciela, które choć w ogólności jest celem i skutkiem każdego sakramentu, ale w żadnym innym nie następuje w takiej mierze obfitej i z taką zupełnością, jak na chrzcie; o żadnym też innym nie mówi Pismo św. to, co mówi o chrzcie, że przezeń społem z Chrystusem umieramy i społem z Nim pogrzebani jesteśmy (Rzym 6, 3. 4. Kolos. 2, 12). Z tego też powodu Kościół chrzczącemu się nigdy nie zadaje pokuty, czyli zadośćuczynienia, jak to czyni w sakramencie pokuty; owszem, naznaczenie takowego za krzywdę wyrządzoną sakramentowi poczytuje; pokuta zaś, jakiej żąda od dorosłego, nim go do chrztu przypuści, i uczynki pokutne, jakie w tym celu katechumenowi przepisuje, nie mają, jak już wyżej widzieliśmy, znaczenia zadośćuczynienia, ale jedynie dopełnienia warunku ze strony woli człowieka potrzebnego, aby się stał sposobnym do onego odrodzenia na duchu, które na chrzcie otrzyma.—3-o. Trzecim skutkiem chrztu jest *poświęcenie* duszy, przez udzielenie jej łaski i cnót nadprzyrodzonych. Protestanci to poświęcenie, jako akt oddzielny i niezależny, odłączają od usprawiedliwienia, które, jak widzieliśmy, zasadzają na samém tylko nieprzyczytaniu i pokryciu grzechów. Lecz według nauki Kościoła (sobór tryd. sess. VI cap. 7 de Justific.), usprawiedliwienie „nie jest tylko odpuszczeniem grzechów, ale i poświęceniem i odnowieniem wewnętrznego

[illegible] Tyt. 3, 5). [illegible] łaskę, [illegible] Augustyn, [illegible] Katechizm rzym. (P. II r. 2, 54), [illegible] i najcelniejszą [illegible] człowiek [illegible] łaski [illegible] jak św. Tomasz, za jedno z nią je poczytują i za [illegible] łaski [illegible] a które, iż jako dar nadprzyrodzony, wraz z łaską czy przez łaskę, wlane są w duszę na chrzcie poświęconą, zowią się w języku Kościoła virtutes infusae, jako o jednej z nich i najcelniejszej i drugie dwie w sobie zamykającej, t. j. o miłości, mówi św. Paweł: Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha św. który nam jest dan (Rzym 5, 5). Przez tę łaskę poświęcającą i wlane wraz z nią cnoty boskie, spełnia się doskonałe duszy człowieka z Chrystusem zjednoczenie, i staje się człowiek żyjącym członkiem tego ciała duchownego, którego głową jest Chrystus, to jest Kościoła, i w niego wszczepiony, jak mówi Apostoł, jako różczka z pnia swego bierze z niego życie i wzrost, i usprawiedliwiony darmo przez łaskę jego (Rzym 3, 1), znowu niejako przyodziany w onę przedniejszą szatę niewinności, którą przez nieposłuszeństwo pierwszego człowieka był utracił, a którą „czystą i niepokalaną ma zanieść przed trybunał Pana naszego Jezusa Chrystusa, aby miał żywot wieczny" (Rit. Rom.).—4-o. Czwartym nakoniec skutkiem chrztu, wspólnym mu z dwoma drugiemi sakramentami, bierzmowania i kapłaństwa, jest ten, że wyciska na duszy ochrzczonego znamię, czyli charakter, który nigdy niczém zgładzony być nie może (Ob. Znamię niezmazalne). Ztąd wynika, że ch. raz należycie i ważnie udzielony, nigdy pod żadnym warunkiem powtórzonym być nie może. Przez ch. człowiek staje się chrześcjaninem i pozostaje nim nazawsze, chociażby obłudnie przyjmując ch., sam siebie pozbawił łaski odrodzenia do niego przywiązanej, chociażby wiary się zaprzał i jawnym stał się odstępcą; jest w mocy jego złą wolą swoją odrzucić łaskę i zbawienie, jakie ch. przynosi chcącemu, ale nie jest mocen, cokolwiekby uczynił, sprawić to, by został na nowo tém, czém był przed ochrzczeniem, t. j. niechrześcjaninem. I dla tego, jeśli się upamięta i nawróci, na odzyskanie utraconej łaski chrztu nie może i nie potrzebuje przyjmować tego sakramentu: potrzeba tylko, by uczynił pokutę za grzech swój. Bo jako Chrystus, wedle słów Apostoła (Rzym. 6, 10), raz umarłszy, więcej już nie umiera, tak i ten, kto społu z nim pogrzebiony jest we chrzcie, drugi raz tym duchownym pogrzebem ze śmierci grzechu na zmartwywstanie żywotą łaski przeniesionym, t. j. ochrzczonym być nie może. I jako niepodobna, by człowiek raz urodzony, na nowo się urodził, tak też jedno tylko jest duchowne odrodzenie przez ch. na żywot nad-

przyrodzony, które raz spełnione trwa i ponawiać się ani potrzebuje ani może. Może jednak i powinien ch. się ponowić, jak o tém już wyżej wspomniano, na człowieku, o którym zachodzi wątpliwość, czy kiedy ch. otrzymał, albo czy ch., jaki otrzymał, był ważnym: takiego Kościół każe chrzcić *sub conditione*, z wymówieniem w chwili polania następującej warunkowej formy: „*Jeśli* jesteś ochrzczony, ja ciebie nie chrzczę: lecz *jeśliś* nie ochrzczony, ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha św.“ Rzecz widoczna, że taki ch. warunkowy nie jest powtórzeniem chrztu poprzedniego, jeśli był ważnym, lecz właściwém dopiero udzieleniem sakramentu, jeśli poprzednio nie został spełniony; bo do ważności chrztu potrzeba intencji ministra, a zatém intencja warunkowa, w powyższej formie wyrażona, w razie wymówienia jej nad człowiekiem już ochrzczonym, sama przez się spełnienia się chrztu nie dopuszcza. W użyciu jednak tego chrztu, pod warunkiem, Kościół surowo zaleca jak najpilniejszą ostrożność, i tylko w razie konieczności na nie pozwala t. j. kiedy po ścisłém rzeczy zbadaniu pozostaje słuszna wątpliwość, czy ch. poprzednio został i czy ważnie spełniony (*lib. 1 Decretal. tit. de Bapt. c. De quibus*); inaczej postępujący dopuszcza się świętokradztwa i *ipso facto* staje się *irregularis*. Ponieważ jeden jest ch. dla wszystkich, zatém i skutki jego, powyżej przedstawione, te same są dla wszystkich: dla niemowląt zarówno jak dla dorosłych. Za czasów soboru wienneńskiego (r. 1311) była w tym względzie niejaka wątpliwość między teologami, a mianowicie, czy i dzieci, jako nie mające jeszcze użycia rozumu i woli, otrzymują na chrzcie łaskę poświęcającą i towarzyszące jej cnoty nadprzyrodzone: jedni twierdzili, że otrzymują tylko odpuszczenie grzechów bez łaski pozytywnej; drudzy przeciwnie, byli zdania, że wraz z odpuszczeniem winy dostępują także, jak dorośli, wlania do dusz ich łaski *informującej* (do życia nadprzyrodzonego sposobiącej) i cnót habitualnych, choć ich jeszcze nie mogą wykonywać aktualnie. Klemens V, przewodniczący osobiście soborowi, dla roztrzygnienia sporu oznajmia *sacro approbante consilio*, iż mając na uwadze ogólną skuteczność śmierci Chrystusowej, która się na chrzcie wszystkim ochrzczonym zarówno udziela, drugą z powyżej wspomnianych opinji za *prawdopodobniejszą* i zgodniejszą z nauką Ojców i nowszych teologów uznaje. Lecz to *prawdopodobieństwo*, które sobór onej opinji przyznaje, nie tyczy się pytania, czy dziecię zarówno jak dorosły otrzymuje na chrzcie łaskę usprawiedliwiającą, bo to było po wszystkie czasy nauką Kościoła pewną i do wiary należącą, i sam sobór wienneński w tymże samym dekrecie łaskę tę między skutki chrztu zalicza; tyczy się tylko natury i rodzaju tej łaski, czy jest aktem jednorazowym, czy też stanem i przymiotem ciągle w duszy trwającym. Że taką jest i dla tego słusznie zowie się habitualną, to sobór uznał za zdanie prawdopodobniejsze, a zdanie to i dziś nie jest dogmatem wiary, choć w obec tego, co sobór tryd. naucza i wszystek Kościół trzyma o sposobie i porządku usprawiedliwienia człowieka, może się niewątpliwie poczytywać za bliskie wiary (*prop. fidei proxima*) i bez wielkiego zuchwalstwa nie może być zaprzeczane. Pięknie już św. Augustyn tę naukę o łasce, w duszy ochrzczonego dziecięcia mieszkającej, wykłada, gdy mówi (Ep. 187 ad Dardan. c. 8. n. 76): „Powiadamy więc, że w maluczkich ochrzczonych, choć o tém nie wiedzą, *mieszka Duch św*. Tak bowiem nie wiedzą o nim, chociaż w nich jest, jak i o duszy swojej nie wiedzą, której rozum, iż go jeszcze użyć nie mogą, jest

w nich jako skłonność uśpiona, z postępem wieku rozbudzić się mająca. (Ś. Tomasz, zbijając błędne zdanie, o którém wyżej była mowa, powiada (p. III qu. 69 art. 4): „Przyczyną błędu było to, że nie umieli rozróżnić stanu (habitus) od czynu (actus), a przeto widząc, iż dziecię niezdolne do czynów cnoty, sądzili, że cnoty i po chrzcie zgoła nie posiada. Lecz ta niemożność do działania nie pochodzi w dzieciach z braku uzdolnienia duszy, jedno z przeszkody ze strony ciała; jak i człowiek cnotliwy, gdy śpi, choć ma w sobie cnotę, jako stan i uzdolnienie duszy, czynem jednak cnoty nie pełni, bo mu sen do tego staje na przeszkodzie." A na innem miejscu (De Bapt. qu. 29) toż samo zdanie rozwijając, powiada: „Dziecię zarówno z dorosłym staje się za chrztem członkiem Chrystusa: a zatém będąc złączone z nim, jako Głową, musi też z niego brać wpływy łaski i cnoty." Dla dopełnienia tego, co się dotyczy o skutkach chrztu powiedziało, a mianowicie pod n. 1 i 2, iż chrzest sprawuje zupełne odpuszczenie wszelkich grzechów i bezwarunkowe wszelkiej za grzech kary darowanie, jedna jeszcze i to bardzo ważna pozostaje uwaga. Ch. jest odrodzeniem, ale odrodzeniem duchownem; Boski jego Ustanowiciel jest *Ojcem przyszłego wieku* (Iza. 9, 6), z którego się rodzi wszelki człowiek odrodzony na synostwo Boże, ale jest Ojcem wedle ducha; wedle ciała zaś i po odrodzeniu tenże zawsze Adam jest i pozostaje ojcem rodzaju ludzkiego. I dla tego, gdy odrodzony, wedle duchownego z Chrystusa rodzaju swego, mocą chrztu oswobodzony jest, jak mówi sobór tryd., od wszystkiego, co istotnie i właściwie do grzechu należy (*veram et propriam peccati rationem habet*, sess. V cap. 5), i od Chrystusa bierze *moc, aby się stał synem Bożym* (Jan 1, 12), i łaską jego poświęcony *idzie z cnoty w cnotę i w też wyobrażenie Jego przemieniony bywa z jasności w jasność* (2 Kor. 3, 18); z drugiej jednak strony, według cielesnego rodzaju swego z Adama dopóki jest w *ciele śmiertelném*, w koniecznym zostaje związku z upadłą i skażoną naturą jego, i upadku i skażenia tego następstwa ponosić musi i mówić z Apostołem: *Nieszczęsny ja człowiek, któż mię wybawi z ciała tej śmierci?* Ztąd, ze względu na wyżej wspomniane dwa skutki chrztu, dwojakie wynika następstwo: 1. Przez chrzest człowiek oczyszczony jest od wszelkiego grzechu, ale pozostaje w nim pożądliwość, która jest i pozostałością i źródłem grzechu. 2. Przez chrzest zwolniony jest człowiek od wszelkiego karania za grzech, od wszelkiego długu, jaki, grzesząc, względem sprawiedliwości Boskiej zaciągnął; ale pozostaje i po chrzcie podległym onemu brzemieniu śmierci, chorób, boleści i nędz doczesnych, jakie grzech na upadły rodzaj ludzki sprowadził. Lecz, jako uczy sobór tryd. (sess. V cap. 5): „pożądliwość ona pozostaje w człowieku, aby walczył, i nie przyzwalającym, ale mężnie przez łaskę Jezusa Chrystusa sprzeciwiającym się szkodzić nie może; owszem, kto się należycie potyka, uwieńczon będzie. Że zaś Apostoł tę pożądliwość niekiedy grzechem nazywa, tego Kościół katolicki nigdy tak nie rozumiał, jakoby prawdziwie i właściwie grzechem była w odrodzonych, ale iż z grzechu jest i do grzechu nęci." Nędze zaś doczesne, jako objaśnia Katechizm soboru, mądrość i miłość Zbawiciela dla tego zostawia i odrodzonym, iż najprzód słuszna jest, aby członki podobnemi były swej Głowie, Chrystusowi, który dla nich utrapienia tego żywota, mękę i śmierć ucierpiał; i powtóre, aby, przez cierpliwe znoszenie utrapień doczesnych, obfitszy chwały przyszłej owoc odnieśli; a nakoniec i dla tego, że sama natura religji Chrystusowej tego wymaga,

by człowiek dobrowolnie do niej przystawał nie dla miłości dóbr ziemskich, ale dla nadziei lepszego żywota w wieczności. Gdyby samo przyjęcie chrztu od utrapień doczesnych uwalniało, dawnoby już na świecie nie było żydów i pogan, aniby ochrzczeni tak łatwo niepoganieli. Z tego stanowiska ch. uważany, przedstawia się nam jako wstęp i pierwszy szczebel onego stopniowania, które św. Paweł wskazuje w ekonomji dzieła Odkupienia, gdy mówi: *które powołał, te i usprawiedliwił, a które usprawiedliwił, te i uwielbił.* Usprawiedliwienie na chrzcie nie jest jeszcze uwielbieniem, t. j. bezpieczném już osiągnięciem chwały wiecznej i zbawienia, ale jest do niej wstępem i drogą; jest, przynajmniej dla tych, którzy zaraz po chrzcie nie umarli, początkiem ciągnącego się przez całe życie procesu, gdzie człowiek, ile z Boga jest, ma poświęcenie przez łaskę i obiecane łaski tej, jeśli jej wiernie użyje, pomnożenie; ale ile z niego jest, dla mieszkającej w nim pożądliwości, łaskę tę, jak sobór tryd. przeciw wynalazkom nowatorów orzekł (sess. VII c. 6 de Bapt.), utracić może, i przeto ciągłą ma pobudkę, aby *mniemając że stoi, patrzał by nie upadł* (1 Kor. 10, 12) *i z bojaźnią i drżeniem zbawienie swoje sprawował* (Filip. 2) i, jako należący do Chrystusa, *ciało swoje krzyżował z namiętnościami i pożądliwościami* (Gal. 5, 24) *i przez cierpliwość biegł do boju mu wystawionego* (Żyd. 12, 1) *i z Chrystusem społu ucierpiał, aby społu też był uwielbiony* (Rzym 8, 17), aż w końcu przyjdzie ostatni akt tego wielkiego procesu, kiedy z Apostołem będzie mógł powiedzieć: *Dobrém potykaniem potykałem się, biegum dokonał* (2 Tym. 4, 7); kiedy i wedle ciała *śmiertelne to przywdzieje nieśmiertelność* (1 Kor. 15, 53) i Zbawiciel *przemieni ciało podłości jego, przypodobane ciału jasności swojej* (Filip 3, 21), *i rzeknie mu, aby odpoczął od prac swoich* (Obj. 14, 13) i da mu *wieniec sprawiedliwości, odłożony tym wszystkim, którzy miłują przyjście Jego* (2 Tym. 4, 8).—**6.** Z tego, co dotąd się powiedziało o naturze i skutkach chrztu, potrzeba jego jest widoczną. Chrystus ustanowił ten sakrament, jako środek nieodzowny do zbawienia: *nie może* wnijść, powiada, do królestwa niebieskiego, kto się nie odrodzi z wody i z Ducha św. (Jan 3, 5), i na drugiém miejscu (Mar. 16, 16) oznajmia, iż *kto uwierzy i ochrzci się, zbawion będzie.* Podobnież i św. Piotr temu sakramentowi przypisuje zbawienie człowieka: *który*, powiada, *was zbawia chrzest* (1 Piotr. 3, 21), i św. Paweł wielbi dobrotliwość Zbawiciela, iż *zbawił nas przez omycie odrodzenia i odnowienia Ducha św.* (Tyt. 3, 5). Zgodnie z temi wyrokami Pisma św., sobór tryd. po orzeczeniu nauki o upadku pierworodnym, jako pierwszy człowiek potomstwu swemu przekazał nietylko cierpienia i śmierć, ale i grzech, który jest śmiercią duszy, oznajmia, iż grzech ten nie może być zgładzony, jedno przez zasługi Jezusa Chrystusa, których to zasług przeniesienie na człowieka spełnia się na chrzcie (sess. V can. 2, 3); że zatem, odkąd ogłoszona światu Ewangelja, żaden człowiek nie może przejść ze stanu grzechu do stanu łaski, jedno przez ch., albo przez żądzę przyjęcia go (sess. VI can. 4), i przeto anatemę zapowiada temu, ktoby twierdził, że ch. nie jest potrzebnym do zbawienia (sess. VII can. 8). Tę naukę już w V w. ogłaszał Kościół przeciw pelagjanom. Pelagjusz bowiem utrzymywał, że grzech Adama zaszkodził tylko jemu samemu, nie zaś potomstwu jego; że zatém ch. udziela się dzieciom nie dla zgładzenia grzechu, którego nie mają, jedno dla dania im łaski przywłaszczenia za syny Boże; które zaś umierają bez chrztu, te dla samej nie-

winności swojej, bez odrodzenia z wody i z Ducha św., dostępują żywota wiecznego. Przeciwko tym błędom, w samejże chwili ich ukazania się, powstał św. Augustyn, niepokonany prawdziwej wiary obrońca; kilku też z rzędu Papieży i wszystkie tegoż czasu sobory afrykańskie uroczyście je potępili, a sobór efezki (r. 431) wyrok ten ostatecznie stwierdził i ponowił. Zważać tu jednak należy, że zgodnie z wyrokiem Zbawiciela (Jan 3, 5), to jedno tylko jest dogmatem wiary, że dziecię, umierające bez chrztu, dla tego, że nie został zgładzony w duszy jego grzech pierworodny, tém samém wnijść nie może do nieba i wyłączone jest na zawsze od szczęśliwości wiecznej; czy zaś to niedopuszczenie do nieba równa się, jak w tych, którzy własnemi grzechami na odrzucenie zasłużyli, potępieniu w ścisłém znaczeniu tego słowa, i czy pozbawienie szczęśliwości wiecznej pociąga za sobą i mękę wieczną, to leży po za obrębem dogmatu i Kościół pytania tego nie rozstrzygnął. Sam nawet św. Augustyn, choć z samej natury wyżej wspomnianego błędu pelagjańskiego, przeciw któremu walczył, znaglony był dogmat odrzucenia dzieciątek nieochrzczonych jaknajstanowczej i z najsurowszej strony przedstawiać, nie śmiał jednak twierdzić, by los tych dzieci takiego był rodzaju, iżby do nich należało zastosować słowo Zbawiciela o Judaszu, iż lepiejby im było, gdyby się były nie narodziły (Contra Julian. l. 6 c. 5). A lubo surowsza opinja, utrzymująca nietylko wyłączenie z nieba owych dzieci, ale i strącenie ich do piekła, wielu ma zwolenników, zwłaszcza między dawniejszymi teologami, i na poważnych opiera się argumentach, wszakże i prawdopodobniejszém i z chrześcjańskiemi, o miłosierdziu Boga, pojęciami zgodniejszém, i rzec można w Kościele powszechném jest zdanie, że dzieci zmarłe bez chrztu cierpią w tamtém życiu, jak mówi teologja, *karę straty* (*poenam damni*), ale nie cierpią mąk (poenam sensus), jak potępieni, t. j. że pozbawione są szczęśliwości oglądania i posiadania Boga, ale wolne od mąk ognia wiecznego. Zdanie to ma za sobą powagę takich mężów jak Pap. Innocenty III, św. Tomasz, św. Bonawentura, i dawniejszych też Ojców Kościoła, jak św. Grzegorza nazjanz., Grzegorza nisseń. i Ambrożego. Teologowie, broniący tego zdania, na poparcie onegoż się powołują i mniemają, że biedne one dziatki, szczególném dla nich zrządzeniem łaskawości Boskiej, z postradanego bez własnej winy widzenia Boga żadnego nie cierpią smutku ni boleści, ale pozostawione są w pewnym stanie szczęśliwości naturalnej, podobnej może do onej, którą pierwszy człowiek cieszył się w raju ziemskim, która, jak z jednej strony nieskończenie jest mniejszą od szczęśliwości niebieskiej, tak z drugiej strony utratę onej poniekąd im wynagradza. Sam nawet św. Augustyn (De lib. arb. l. 3 c. 23) zdaje się przychylać do tego zdania.—Co się zaś tyczy dorosłych, z przywiedzionych powyżej słów soboru trydenckiego (sess. VI can. 4), iż nikt nie może otrzymać łaski i odpuszczenia grzechu pierworodnego, jedno przez chrzest, albo *przez pożadanie onegoż* (co na inném miejscu tenże sobór, sess. VII can. 4 de Sacram., do innych także sakramentów rozciąga), okazuje się, iż w danym razie mogą dostąpić zbawienia i bez aktualnego przyjęcia chrztu. Dwojaki bowiem, oprócz prawdziwego chrztu z wody *(baptismus fluminis)*, nauka Kościoła uznaje rodzaj chrztu, nie iżby sam z siebie rzeczywistym był chrztem, ale iż w razie niemożności przyjęcia go aktualnie, skuteczność onegoż zastępuje, t. j. męczeństwo dla wiary Chrystusowej, które się zowie c h r z t e m z k r w i,

(b. sanguinis), i szczere pragnienie chrztu, czyli chrzest z pożądania *(b. flaminis)*. Śmierć męczeńska, dla miłości i wiary Chrystusa poniesiona, lub przez nienawiść dla wiary zadana, zawsze się poczytywała w Kościele za akt, na równi z chrztem grzechy męczennika gładzący i bezpośredni wstęp do nieba mu otwierający. Najdawniejsi Ojcowie, jak Tertulian (Apol. c. 50; de bapt. c. 16), św. Cyprjan (Exhort ad mart. c. 12; Ep. 73 ad Jubaj.), Euzebjusz (Hist. eccl. VI 4), św. Bazyli (De Spir. S. c. 15), św. Cyryl jerozolimski (Catech. 4), św. Chryzostom (Hom. 3 in Matth.), św. Augustyn (De lib. arb. III 23; Ep. 166 ad Hieron.; De civ. Dei, XIII 7, et al. pass.), św. Leon W. (Serm. de Epiph. I 3) jednozgodne dają tej nauce świadectwo; i jeżeli kiedy była jaka w tym względzie wątpliwość, to nie ze względu na niewzruszoną zawsze zasadę, że męczeństwo równa się chrztowi, jedno ze względu na fakt, czy w danym razie było lub nie prawdziwe męczeństwo. W dorosłych, jak samo przez się widoczne, wymaga się do ważności tego chrztu ze krwi warunek, by istotnie mieli wiarę i miłość Boga; dzieci zaś, dla wiary chrześcjańskiej umęczone, bez dalszej kwestji poczytują się za męczenników we własnej krwi ochrzczonych, jak o tém Kościół jawnie świadczy, obchodząc uroczyście pamiątkę zarzezanych przez Heroda niemowląt betleemskich. Podobnież i co do chrztu z pożądania, ta zawsze była nauka Kościoła, że wiara połączona z pragnieniem przyjęcia chrztu, w razie niemożności przyjęcia go aktualnie, tę samą ma skuteczność, co i sam sakrament; nigdy nie powstała najmniejsza wątpliwość o zbawieniu katechumenów, takie *votum baptismi* mających, a nieprzewidzianém zdarzeniem, jak to w czasie prześladowań łatwo zdarzyć się mogło, zabranych z tego świata, nim owej ich żądzy zadość stać się mogło (Ob. *Ambros.*, Or. funebr. de obitu Valentin.; *Augustin*, De baptis. c. Donat. 4, 22; c. 3 X de bapt.; c. 2 X de presb. non bapt., i przywiedzione już wyżej wyroki *soboru tryd.* sess. VI can. 4, sess. XIV can. 4). Wątpliwości, jakie niektórzy dawniejsi scholastycy, powołując się na św. Grzegorza z Nazjanzu (Or. 40, 21), w tym względzie podnieśli, równie jak poprzednio wspomniane co do chrztu ze krwi, tyczą się faktu tylko, a nie zasady: wątpili o tém, czy to być może, by człowiek istotnie pragnący chrztu, mógł umrzeć bez chrztu, nie zaś o tém, czy kto istotnie mając takie pragnienie, jeśli nie mógł onemu przed śmiercią zadość uczynić, samém tém pragnieniem, jak uczy Kościół, skutków chrztu dostępuje.—**7.** Od samego początku religji chrześcjańskiej, szczególną Kościół na to miał baczność i z wszelką o to dbał troskliwością, aby powierzone mu od Zbawiciela rzeczy święte, święcie były sprawowane, i aby towarzyszący sakramentom orszak uroczystych obrzędów jawną czynił, ukrytą w tych tajemnicach boską moc i godność i wiernych do tej głębokiej czci pobudzał, z jaką tak wielkie dary przyjmować należy. Szczególniej też sakrament chrztu, jako pierwszy z wszystkich i najpotrzebniejszy, otoczył Kościół całym szeregiem ceremonji, w znaczeniu swojém głęboko symbolicznych i starożytnością, czasów apost. sięgającą, poważnych, które, dla należnego rzeczy naszej depełnienia, choć w krótkości przedstawić trzeba, zwłaszcza, że przy tej sposobności wypadnie nam jeszcze pomówić nieco obszerniej o dwu punktach, które, lubo mają niejaką styczność z dogmatem, wszakże, jako wchodzące w zakres ceremonji chrzcielnych, na to miejsce zachowaliśmy, t. j. o rodzicach chrzestnych i o powszechnym dziś w Kościele

łacińskim sposobie udzielania chrztu przez polanie. Ceremonje chrztu, słusznie z Katech. rzymskim, podzielić można na 3 części albo kategorje, t. j. na ceremonje poprzedzające ch., towarzyszące mu i następujące po nim. I. Do pierwszego rzędu ceremonji należy: 1. *Uroczyste poświęcenie wody chrzcielnej*, dziś odbywające się, niezależnie od sprawowania sakramentu, w w. sobotę i w wigilję Zesłania Ducha św.,—lecz dawniej, gdy zwykle tylko w te dwa dni uroczyście chrztu dopełniano, w bezpośrednim związku z samąż czynnością sakramentalną zostające. O tém poświęceniu wody, mówi już Tertullian (De bapt.), a św. Bazyli (De Spir. S. c. 27) liczy je do rzędu tradycji apost. 2. Drugą ceremonją wstępną jest *nadanie* chrzczącemu się *imienia* którego ze świętych. Nadanie to oznacza, że przez chrzest człowiek staje się uczestnikiem *obcowania świętych*; a nadto pragnie Kościół, aby ochrzczony w świętym, którego imię nosi, miał patrona, któryby go przyczyną swoją przed Bogiem wspierał i przykładem swoim do cnoty pobudzał. 3. Do wstępnych ceremonji chrztu, ale znaczeniem swojém głębiej dogmatu sięgających, należy dodanie chrzczącemu się *rodziców chrzestnych (patrini)*, których św. Justyn M. (qu. 56) nazywa *podającymi (offerentes)*, Tertullian (De bapt.) *poręczycielami (sponsores)*, a św. Augustyn, na wielu miejscach pism swoich, *przyjmicielami (susceptores)*. Urząd rodziców chrzest. w oczach Kościoła poważne ma znaczenie i poważną pociąga za sobą powinność. Ze względu na czynny udział, jaki biorą w duchowném odrodzeniu chrzczącego się, Katechizm rzymski (qu. 27) stawia ich jakoby na równi z ministrem sakramentu. Urząd ojca lub matki chrzestnej nietylko na tém się zasadza, że w imieniu dziecięcia, nie mającego jeszcze poznania, odpowiada i wiarę wyznaje i chrztu żąda; bo i dorosły neofita nie dopuszcza się do chrztu bez rodziców chrzest., i obyczaj stawania takowych w imieniu chrzczącego się był już obowiązującym w owych pierwszych czasach Kościoła, kiedy więcej się chrzciło dorosłych niż dzieci. Urząd ten raczej się zasadza na dogmatyczném pojęciu chrztu, iż jest odrodzeniem duchownném: jako więc dziecięciu nowo narodzonemu niezbędna jest opieka rodziców ku opatrzeniu potrzeb jego, ku obronie, ku wychowaniu, aż dorośnie, tak i temu, kto na chrzcie odrodził się duchownie na syna Bożego i, według słów Apostoła, stał się *jako nowonarodzoném dziecięciem* (I Piotr 2, 2), duchownej potrzeba opieki rodzicielskiej i obrony od złego i wychowania we wszystkiém dobrém, iżby od samego początku tego życia ducho., które wziął na chrzcie, wiarą i roztropnością tego, kto z urzędu ma o nim ojcowską pieczę, kierowany i znajomości Boga i przykazań Jego nauczony i do wszelkiej pobożności wyćwiczony, stopniowo w łasce pomnażał się i rósł, aż dorośnie do miary i wieku męża doskonałego w Chrystusie. Prawdziwe więc, choć duchowne, ojciec chrzestny względem tego, którego trzyma do chrztu, przyjmuje w obec Boga i Kościoła ojcowstwo, a wraz z niém powinności, do których spełnienia w sumieniu jest zobowiązany, o ile go od nich nie uwalnia dostateczna ze strony rodziców lub krewnych nad chrzestnym synem opieka. Z tego także się okazuje, że nie są to dowolne, ale z samej natury ojcowstwa chrzestnego płynące postanowienia, kiedy Kościół między rodzicami chrzestnemi a chrzestném ich dzieckiem i rodzicami jego, duchowne uznaje powinowactwo, stanowiące przeszkodę do zawarcia ważnego między temi osobami małżeństwa, i kiedy, bądź dla niemnożenia tego rodzaju przeszkód, bądź

dla zachowania charakteru i łatwiejszego dopełnienia obowiązków tego duchownego ojcostwa, więcej niż jednego lub jedną, albo co najwięcej dwoje, mężczyznę i niewiastę, na urząd rodziców chrzestnych przyjmować zabrania, i kiedy zaleca nie dopuszczać, żeby trzymali do chrztu ludzie, do spełnienia wynikających ztąd powinności widocznie ani uzdolnieni, ani woli nie mający, mianowicie niechrzczeni i heretycy i jawni, gorszące życie prowadzący grzesznicy. Powyższe trzy punkty są dopiero dalszém przygotowaniem do chrztu; sam zaś obrząd dopełniania onegoż rozpoczyna się całym szeregiem ceremonji, nad których wykładem nie tu miejsce dłużej się zatrzymywać, ale które, jak głębokością znaczenia swego świadczą o nadziemskiej mądrości Kościoła, który je ustanowił, tak starodawném od początku istnieniem swojém niezaprzeczone oddaje świadectwo apostolskości tegoż Kościoła. Wszystkie te ceremonje: *i stawanie u drzwi kościoła*, *i włożenie rąk* na chrzczącego się, i *znaczenie krzyżem* czoła i oczu i uszu, i pleców, i *egzorcyzmy*, i trzykrotne w kształcie krzyża *tchnienie*, *i dotknięcie śliną* nosa i uszu, i podanie do ust *soli* poświęconej, są tylko streszczeniem i w jeden punkt czasu zebraniem tychże samych obrzędów, które, według pierwotnej karności Kościoła, z katechumenami do chrztu się gotującymi (tak zwanymi *competentes*) z kolei i w dłuższych przerwach odbywano. II. Toż samo się tyczy i drugiej kategorji *ceremonji chrztowi towarzyszących*, o czém, aby się przekonać, dość przedstawić w krótkości pierwotny sposób doprowadzania katechumenów do chrztu, a będzie to zarazem przedstawieniem obrzędów po dziś dzień według przepisu Rytuału używanych. 1. Pierwszym aktem katechumena, już u chrzcielnicy stojącego, było *wyprzysiężenie się* (*abrenuntiatio*, *ἀπόταξις*), które św. Hieronim (in Matth. XXV) w tych słowach wyraża: „Wyrzekam się ciebie, czarcie, i pychy twojej, i złości twoich, i świata twego, który wszystek jest we złém pogrążony.“ Obrząd ten, według świadectwa Tertulliana i św. Bazylego, pochodzi z tradycji apost. Spełniał go katechumen stojący i obrócony na zachód, bo, powiada św. Cyryl jerozolimski (Cateches. 1.), zachód jest stroną ciemności, a książęciem ciemności zowie się czart. 2. Następnie katachumen, obrócony na wschód, Chrystusowi, który jest światłością świata i słońcem sprawiedliwości, uroczyście się oddawał, mówiąc: „Przystaję do Ciebie, Chryste.“ To się zwało *adscriptio*, *συνταξις*. — 3. Potém czynił nowe i uroczyste *wyznanie wiary*, z rękoma złożonemi i oczyma wzniesionemi w niebo, na każdy z osobna artykuł Składu ap., przedstawiony mu z pytaniem, czy wierzy, przyzwolenie swoje oświadczając (Ob. *św. Aug.* Confes. 1. 8 c. 2; De fide et operib. c. 9).—4. Następowało z kolei *namaszczenie* katechumena *olejem św.*, jako wstępującego w zapasy szermierza (*Św. Chryzost.* Hom. 6 in Coloss.) Pierwsze to namaszczenie, według postanowienia Konstytucji apostolskich (l. 7, c. 22), poprzedzało obmycie: „Pierwej, powiadają, namaścisz olejem, potém ochrzcisz wodą.“ W Kościele zachodnim dawało się to namaszczenie, jako stanowią Sakramentarze Gelazego i Grzegorza I, na piersiach i plecach; na wschodzie zaś namaszczano całe ciało, od głowy aż do pięt, czego jednak na katechumenkach dla wstydu nie dopełniał kapłan, jedno postanowione na to djakonisse. 5. Tu już następował sam chrzest, połączony z potrójném trzech Osób Trójcy Św. wyznaniem, jak to w następujących słowach opisuje św. Ambroży (De Sacram. l. 2 c. 6): „Zapytanyś został: Wierzysz w Boga

Ojca Wszechmogącego? Rzekłeś: wierzę, i zanurzyłeś się. Powtórnie zostałeś zapytany: Wierzysz w Pana naszego i w krzyż Jego? Rzekłeś: wierzę. i zanurzyłeś się. Po raz trzeci zapytano cię: Wierzysz w Ducha św.? Rzekłeś: wierzę, i po raz trzeci zanurzyłeś się." Wszystkie te stare obrzędy, jak każdy widzi, i dzisiaj. choć w nieco odmiennej formie, zachowują się: i dziś u chrzcielnicy katechumen, lub rodzice chrzestni za niego, czyni wyznanie wiary, przez odmówienie Modlitwy Pańskiej i Składu apost., potém wyrzeka się ducha złego, otrzymuje namaszczenie olejem św. i powtórne przed samém chrzczeniem składa wyznanie wiary. Jedna tylko, i to na pozór znaczna, zachodzi różnica między dzisiejszym obrządkiem a dawnym, a mianowicie w sposobie samego chrzczenia, inszym dzisiaj, niż pierwotnie powszechnie był używany. Według obowiązującej obecnie w Kościele łacińskim praktyki, chrzest się udziela przez polanie trzykrotne samej tylko głowy chrzczącego się, albo też wyjątkowo przez *pokropienie*. Dawniej zaś, obyczajem niewątpliwie od Apostołów przyjętym, przykładem samegoż Chrystusa (gdy przyjmował chrzest Janowy w Jordanie) stwierdzonym i po dziś dzień w Kościele wschodnim zachowywanym, chrzczono przez *zanurzanie*, a obyczaj ten nietylko u greków, ale i w Kościele rzymskim jeszcze w wiekach średnich był powszechnym i prawie wyłącznym; mamy o tém świadectwo św. Tomasza (Sum. theol. p. III a. 66 qu. 7), że jeszcze za czasów jego chrzest przez polanie lub pokropienie był wyjątkiem, a nawet, późniejszy jeszcze synod koloński r. 1280, osobném postanowieniem dawny ten obyczaj utrzymać usiłował. Jedna przecie już w onczas w tej jednostajności zachodziła różnica, już sama przez się o tém świadcząca, że sposób obmycia na chrzcie jest rzeczą nie do wzruszonej dziedziny wiary, ale do zakresu zmiennej, wedle czasu i miejsca, karności kościelnej należącą, t. j. że gdy na wschodzie ściśle się zachowywało i dotąd zachowuje trzykrotne, na cześć trzech Osób Trójcy Św. zanurzanie, w Kościele zachodnim już wcześnie, dla słusznych przyczyn, poczęto poprzestawać na jedném; to mianowicie już w VI w. miało miejsce w Hiszpanji, ze względu na panujące tam błędy arjańskie i dla oznaczenia tém jedném tylko zanurzeniem jedności Boga, której błędy one sprzeciwiały się; św. Grzegorz W. obyczaj ten powagą apost. zatwierdził (Ep. 1, 41), a synod toletański IV, r. 633, poprzednie w tym względzie przepisy wznowił (can. 5). I to także żadnej nie ulega wątpliwości, że i w dawnym Kościele, mimo powszechnie używany sposób chrzczenia przez zanurzenie, chrzest jednak przez polanie lub pokropienie, w wyjątkowych zdarzeniach udzielony, poczytywał się za ważny. W samej już księdze Dziejów Apost., gdy na różnych miejscach (2, 41. 4, 4. 16, 33) czytamy o całych kilkotysięcznych rzeszach, *jednego dnia* ochrzczonych przez Apostołów, trudno przypuścić, by ten obrząd mógł był się odbyć przez mozolne każdego z osobna po trzykroć zanurzanie, i więcej niż prawdopodobna, że go Apostołowie, koniecznością znagleni, musieli spełnić krótszym i łatwiejszym sposobem pokropienia, albo polania. Jeszcze widoczniej to się okazuje na wspomnianym wyżej chrzcie *kliników*, czyli chorych, który, jak z samej natury rzeczy wynika, nie mógł być udzielany przez zanurzanie, a jednak, choć tego rodzaju chrześcjanie dla słusznych powodów, jak widzieliśmy, źle byli uważani, nikomu jednak na myśl nie przyszło poczytywać ich za nieochrzczonych, i sobory: rzymski za Korneljusza Papieża i neocezarejski r. 314, ważność chrztu, choć

w sposób odmienny im udzielonego, najwyraźniej uznały i stwierdziły. Z powyższych więc faktów wynika ten niewątpliwy wniosek, że lubo Kościół pierwotnie, dla słusznych i poważnych przyczyn, trzymał się ściśle obyczaju udzielania chrztu przez zanurzanie, nigdy jednak obyczaju tego nie uważał za rzecz do ważności sakramentu konieczną, czyli innemi słowy, sposób obmycia na chrzcie nie za artykuł do wiary należący poczytywał, ale za materję karności kościelnej, w której Kościół, jak ma władzę ustanawiać co uznaje za słuszne, tak również ma władzę to, co ustanowił, gdy tego widzi potrzebę, odmienić. Prawda, że chrzest przez zanurzanie uświęcony jest przykładem samego Zbawiciela, ale nie każdy przykład Zbawiciela, zwłaszcza w czynnościach, jak ta o której mowa, zgoła materjalnych, ma moc przykazania; inaczej i Sakrament ołtarza, tak jak go sprawuje Kościół, byłby nieważnym, boć przecie sprawuje się bez umycia nóg i nie w nocy, po wieczerzy, jak to Zbawiciel przy ustanowieniu jego to uczynił. Prawda i to, że zanurzanie chrzczącego się w wodzie piękne ma znaczenie symboliczne i trafnie, jak na to powoływał się Apostoł (Rzym.), wyobraża to, co się spełnia na chrzcie, t. j. śmierć i pogrzeb człowieka cielesnego i grzesznego, a zmartwychwstanie duchownego i sprawiedliwego; ale duchowny ten pogrzeb i zmartwychwstanie spełnia się nie przez ceremonję zanurzenia, jedno mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusowego, którego zasługi, jak tenże Apostoł na témże miejscu naucza, człowiekowi na chrzcie się udzielają, a więc i bez zanurzenia skutek ten chrztu zostaje, choć się nie tak wyraźnie w sposób zmysłom przystępny oznacza. Mógł więc Kościół odmienić pierwotny sposób zanurzania, jako ceremonję do ważności sakramentu nie należącą, a odmienił go dla przyczyn tak widocznie naglących i słusznych, że nie ma potrzeby długo się rozwodzić nad sprawiedliwością i potrzebą tej zmiany. Dość wspomnieć na rozliczne, a niemałe trudności, jakie ceremonja zanurzania z samej natury swojej, a bardziej jeszcze w klimacie północnym, za sobą pociąga; szczególnie zaś na nieuniknione przy takim obrzędzie obrażenie wstydu, mianowicie jeśli mowa o chrzcie niewiasty, i na również nieuniknione niebezpieczeństwo, grożące niemowlętom, z których niejedno przy takim sposobie chrzczenia na całe życie okaleczało, albo i życie samo przez uduszenie lub utonienie w chrzcielnicy postradało. Stało się tu, jak w tylu innych punktach pierwotnej karności kościelnej, że sama natura rzeczy i konieczność najprzód w niektórych miejscach, gdzie pilniejsza była potrzeba, tę zmianę wywołała, aż później Kościół powagą swoją ją uświęcił i w prawo ogólne zamienił. III. *Ceremonje po chrzcie następujące* i cały obrząd zamykające, są te cztery: namaszczenie krzyżmem głowy ochrzczonego, okrycie go białą suknią, albo zasłoną, podanie mu do rąk świecy gorejącej, i nakoniec puszczenie go z temi słowy: Idź w pokoju, Pan niech będzie zawsze z tobą. Obaczmy na zakończenie rzeczy naszej, jak i ten trzeci szereg ceremonji chrzcielnych najdokładniej odpowiada tradycji i obrzędom pierwotnego Kościoła. 1. Ochrzczony otrzymywał *namaszczenie krzyżmem* na głowie, na znak, że został chrześcijaninem i imię otrzymał od *Chrystusa*, co znaczy *pomazaniec*. Ojcowie najdawniejsi stanowczą robią różnicę między tém kapłańskiém na chrzcie pomazaniem, a pomazaniem biskupiém przy bierzmowaniu, o czém tak mówi Innocenty I, Pap. (Epist. ad Decent.): „Kapłanom, którzy bądź bez bpa, bądź w obecności bpa chrzczą, wolno ochrzczonych poma-

zać krzyżmem, ale poświęconém przez bpa; lecz czoła tymże olejem znaczyć im nie wolno, bo to się należy samym bpom, gdy dają Ducha pocieszyciela.“ 2. Ubierano ochrzczonego w *szatę białą*, oznaczającą przywróconą niewinność i przyszłą chwałę zmartwychwstania. Nie masz między dawnymi Ojcami żadnego, któryby o tym obrządku nie wspominał. Szatę tę białą neofici nosili przez całą oktawę, od wiel. soboty aż do niedzieli po Wielkanocy, która też, z powodu złożenia w ten dzień szaty chrzcielnej, otrzymała i dotąd zachowała nazwę niedzieli białej, *dominica in albis*. 3. Podawano *świecę gorejącą* do rąk ochrzczonego, na przypomnienie mu zalecenia Pańskiego: *Niechaj świeci światłość wasza przed ludźmi*. Św. Grzegorz z Nazjanzu (Or. 40 de Bapt.) szeroko opisuje ten obrządek: „Stanie to, mówi, przed ołtarzem, do którego zaraz po chrzcie przystąpisz, przyszłego żywota chwałę oznacza. Śpiewanie psalmów, z jakiemi będziesz przyjęty, onego pienia niebieskiego wstępnym odgłosem jest. Pochodnie, które zapalisz, przyszłych onych światłości obraz przedstawiają, z któremi to jaśniejącemi wiarą pochodniami wyjdziemy na spotkanie Chrystusa Oblubieńca.“ 4. Potém kapłan ochrzczonemu dawał pocałunek, mówiąc: *Pokój tobie*, na znak przyjęcia do zgromadzenia wiernych, którzy, wedle dawnego obyczaju, o którym już świadczy Tertullian, witali siebie pocałowaniem pokoju. 5. Nakoniec było zwyczajem, szczególnie w Kościele zachodnim, podawać ochrzczonemu *mleko i miód*, na oznaczenie, iż stał się przez chrzest *jako nowonarodzone dzieciątko*, oraz na wyrażenie słodkości życia chrześcjańskiego; z tego powodu także w pierwszej po dopełnionym chrzcie Mszy świętej dla neofitów, czytano ten ustęp z I. listu św. Piotra (2, 2): *Jako nowo narodzone dzeciątka, rozumnego bez zdrady mleka pożądajcie.* O czém już wspomina Tertullian (C. Marcion. l. 1 c. 14), a św. Hieronim (Dial. adv. Lucif.) tak o tym obrządku pisze: „Wiele rzeczy, które się przez podanie zachowują w Kościele, pisanego prawa powagę pozyskały, jak trzykrotne na chrzcie zanurzenie głowy, a następnie podawanie wychodzącym ze chrztu do skosztowania mleka zmieszanego z miodem, na oznaczenie, iż stali się jako dzieciątka.—Chrzest powinien być udzielany tylko w kościele parafjalnym lub takim, który ma prawo posiadać chrzcielnicę. *Ritual Romanum* (tit. *De tempore et loco administrandi baptismi*) wyraźnie przepisuje, że w miejscach prywatnych chrztu udzielać nie wolno, wyjąwszy tylko, gdy tego dla swych dzieci żądają monarchowie, a wtedy można w ich kaplicach wodą z chrzcielnicy przyniesioną chrztu dopełnić. Jeżeli dziecię znajduje się w niebezpieczeństwie życia, może kapłan pośpieszyć z udzieleniem mu chrztu w domu, lecz wtedy winien opuścić wszystkie ceremonje chrzest poprzedzające, i w stule białej a nie fioletowej udzielić chrzest sam i te ceremonje, które po chrzcie następują. Używanie stuły fioletowej i namaszczanie dziecięcia olejem św., katechumenów zwanym, zganiła Św. Kong. Obrz. (23 Sept. 1826). Przyczynę tego tłumaczy Gardellini (t. 7 p. 28) tém, że ponieważ tylko w niebezpieczeństwie życia zostającemu wolno chrzest w domu udzielić, przeto kapłan śpieszyć winien, aby śmierć nie nastąpiła przed ochrzczeniem, i dlatego, opuściwszy egzorcyzmy, modlitwy, namaszczenia, słowem wszystkie ceremonje chrzest poprzedzające, do których się stuły fioletowej używa, powinien odrazu do udzielenia samego chrztu przystąpić, co się dopełnia w stule białej; a jeżeli ochrzczony jeszcze żyje, powinien kapłan ceremonje po chrzcie następujące

dopełnić. Tak ochrzczone dziecko skoro wyzdrowieje, powinno być do kościoła przyniesione, dla dopełnienia na nim opuszczonych ceremonji sam chrzest poprzedzających; egzorcyzmy używają się wtedy nie dla tego, jakoby szatan miał mieć jeszcze władzę nad duszą już ochrzczonego, lecz dla przypomnienia smutnego stanu, w jakim się dziecię znajdowało i z jakiego łaską Bożą wybawione zostało. *H. K.*

Chur (*Curia Rhaetorum*, po romańsku *Quera*, franc. *Coire*, włosk. *Coira*), stolica teraźniejszego kantonu Graubündten i od 1300 lat z górą biskupstwo katolickie (Curiensis). Podanie głosi, że uczniowie św. Piotra opowiadali Ewangelję dzikim mieszkańcom Recji, *qui finitimas Italiae partes omni tempore, et Helvetiorum et Sequanorum et Boiorum et Germanorum incursabant* (Strabo). Św. Lucjusz miał być jednym z apostołów chrześcjaństwa w tym kraju; pierwszym pewnym biskupem (należącym do metropolji medjolań.) był tu św. *Azymon* (Asimo, ok. 452). Z jego następców wielkiego szacunku używał św. *Walencjan* (um. 8 Stycz. 546). Później arjańscy Longobardowie połączyli się z retyckimi poganami, celem utworzenia z ostatnich nieprzebytej zapory przeciwko państwu Franków; zdaje się wszakże, że król Agilulf (590—591) odstąpił Frankom część wyżyny alpejskiej, w skutek czego bp *Gaudencjusz* (606—615?) zaliczał się do biskupów frankońskich. Około tego czasu powstał także klasztor *Disentis*, założony przez św. Kolumbana. Biskupi Recji byli zarazem prezesami tej prowincji (*praesides Rhaetiae*), tak np. bp Konstancjusz († 800?) otrzymał od Karola W. tytuł hrabiego, jako praeses Rhaetiae. Jego następcy Remigjuszowi (um. 820) odjęto zarząd hrabstwem. Na mocy układu w Verdun (843), djecezja Chur odłączoną została od Medjolanu i poddana metropolji mogunckiej. Cesarze niemieccy nadawali liczne przywileje biskupstwu Chur, chcąc sobie zapewnić bezpieczną przeprawę do Włoch: tak np. Henryk IV nadał biskupowi prawo pobierania cła na moście w Chiavenna. Z późniejszych biskupów: *Gwido* (um. 1122), *Konrad II* (um. 1150), św. *Adalgott*, (um. 1160), uczeń św. Bernarda przyłożyli się do powiększenia posiadłości biskupich i podniesienia instytucji kościelnych. Ciężkie było położenie biskupstwa w czasie sporów Fryderyka II z papieżami. *Konrad III*, hrabia na Belmont, zwołał synod, (17 Maja 1273) celem poprawy karności duchownej. Po jego śmierci rozpoczęły się pograniczne spory z gwałtownym Donatem z Vaz, do których następnie przyłączyły się ciężkie zatargi, wywołane klątwą rzuconą przez Pap. Jana XXII na ces. Ludwika Bawarczyka. *Jan II* († 1388) roztropném postępowaniem podniósł zrujnowaną djecezję, i przez 26 lat wytrwale opierał się książętom austrjackim, usiłującym zmusić Chur do zrzeczenia się swej niezależności. Zarząd djecezją z tego już jednego względu był bardzo trudny, że ludność jej w jednej części tylko była niemiecka, w pozostałych zaś romańska. Niemiecka ludność w XVI w. przyjęła reformację. Energiczny *Jan Flugi* z Aspremont zostawszy biskupem, zamierzył kres położyć smutnemu stanowi biskupstwa, lecz trzykrotnie musiał życie ratować ucieczką: 1607, 1612 i 1617; jego pomocnik, gorliwy dziekan Mikołaj Rusca, męczarniami zadanemi przez fanatyków został o śmierć przyprawiony. Po Janie Flugi biskupami Churu byli: *Józef Mohr;* synowiec pierwszego Jana, także *Jan Flugi* i *Józef Ben. Rost* (1728—1754), który, korzystając z przychylności cesarskiej, odzyskał cokolwiek z utraconych w XVI w. posiadłości kościelnych. *Karol Rudolf* baron *Buol* (1794—1833) oparł się insynuacjom

odjęcia duchowieństwu prawa występowania przeciw nowoczesnym teorjom o wolności i równości, w tych krótkich wyrazach: „verbum Dei non est alligatum.“ Na obronę niezawisłości Tyrolu, zagrożonego przez Francuzów, Karol Rudolf poświęcił 20,000 fl. z własnej kieszeni, za co Austrja odwdzięczyła się mu, zabierając fundacje kościelne w Voralbergu i Wintschgau (4 Grud. 1803). Powołany razem z biskupem z Brixen do Innsbruku, skazany został na wygnanie (1807). Z powodu zmian terrytorjalnych bpstwo churskie straciło wszystkie części nie szwajcarskie, a za to r. 1816 otrzymało kanton St Gallen, a 1819 i czasowy zarząd czterech środkowych kantonów Szwajcarji. Pius VII poddał (14 Lip. 1823 r.) to biskupstwo bezpośrednio pod Stolicę Apostolską i połączył z nim nowe biskupstwo St. Gallen, oddzielone znowu 8 Kw. 1847, w skutek konkordatu z 9 List. 1845. Bogate niegdyś dochody tego biskupstwa, w początku XIX wieku przynosiły około 10,000 florenów; obecnie wynoszą 17,000 flor., w co wchodzi kilka tysięcy guldenów, wypłacanych przez rząd austrjacki za majątki zabrane 1803 r. w Voralbergu. Przed XVI w. kapituła składała się z 6 prelatur, 10 kanon., 32 kapelanów i 14 altarystów; po reformacji z 5 prel. 18 kanon. i 1 kapelana; obecnie składa się z 5 rezydujących kanoników, 18 nierezydujących i 4 beneficjatów katedralnych. W 13 dekanatach djecezji i 170 probostwach duchowieństwa świeckiego liczy się 280, wiernych 154,230 (kalwin. w obrębie djecezji jest 378,500, innych dyssydentów 1,130, żydów 178). Nadto, do djecezji należy małe księstwo *Lichtenstein* z 7200 mieszk., podzielonych na 9 parafji z 11 księżmi; oficjał tego księstwa mieszka w *Vaduz*. Na kantony przypada: 1) w *Graubündten* (Grisiones, Rheti) 39,505 wiernych (kalwin. 50,318), księży 139, parafji 93 i 38 kapelaństw i beneficjów; 1 opactwo benedyktyńskie, 4 hospicja kapucyńskie, 1 kl. dominikanek i 1 kl. kanoniczek. 2) W *Schwytz* (Svitia, Suitia, Suitium) 44,500 katolików (kalwin. 535, dyssyd. 5 i 1 żyd), 37 parafji, 90 księży. Benedyktyńskie opactwo *Einsiedeln* ma 65 księży, 9 braci profesów i 13 laików; sławne tu są pielgrzymki do cudownego miejsca. Nadto, 3 kl. kapucynów, 1 dominikanek, 1 franciszkanek, 1 benedyktynek, 1 sióstr miłosierdzia. Kollegjum Maria-Hilf w Schwytz ma rektora, 2 prefektów i 9 kapłanów, samych księży. Dyrektor seminarjum nauczycieli w Seewen jest także księdzem. Szkoły elementarne kantonu podzielone są na 4 okręgi konferencyjne, którym przewodniczy 4 księży, jako dyrektorzy. 3) W *Zürich* (Tigurum, Pagus Tigurinus) poprzednio należącym do Bazylei, potém do Konstancji, ma 11,460 wiernych (253,000 kalwin, 1,059 in. dyssyd. i 172 żyd.), 3 parafje i 4 księży. 4) W *Uri* (Pagus Uriensis, Uria) poprzednio należącym do Konstancji, 15,000 kat. (40 kalwinistów), 16 parafji, 47 kapłanów, 1 kl. kapucynów, 1 kl. benedyktynek i 1 franciszkanek. 5) W *Unterwalden* (Underwaldium, Transylvania, Sylvania) poprzednio należącym do wikarjatu jeneralnego w Luzern, 26,000 katolików (150 kalwin.), 13 parafji, 61 księży, 1 opactwo benedyktyńskie (Engelberg); w gimnazjum w Sarnen jest 5 profesorów benedyktynów z Muri-Gries; 2 klasztory kapucyńskie, 1 opactwo benedyktynek w Sarnen, 1 kl. franciszkanek w Stanz. 6) W *Glarus* (Glarono, Pagus Claronensis) poprzednio należącym do Konstancji, 5,800 kat. (27,000 kalwin., 28 dyssyd. i 2 żydów), 3 parafje, 7 księży, 1 kl. kapucynów w Stäfels. 7) W *Appenzell* (Abbatis Cella) 14,100 wiernych (46,300 kalw., 30 dyssyd. 3 żydów); wschodnia tylko część kantonu jest katolicka i ma 5 parafji i 9

księży, 1 kl. kapucyński w Appenzell i 3 kl. franciszkanek liczne, bo mają 100 zakonnic. Cf. *Neher*, Kirch. Geogr. u. Statist. II 141. *J. N.*

Chybiński Ludwik, franciszkanin, definitor prowincji, wydał: *Epitome sacrarum caeremoniarum in Ecclesia graeca, ambrosiana et latina usitatarum, nec non multorum scitu dignorum, ordine alphabetico disposita*, Warsz. 1741; *Hymny pobożne o świętym Antonim*, ib. 1734; *Pamiątka jubileuszu*, 1740 ib.

Chytraeus, właściwie Kochhafen Dawid, ur. 26 Lut. 1530 w Ingelfingen, w Szwabji, gdzie jego ojciec Maciej był pastorem. Przez ojca do zamiłowania nauki wdrożony, w 15 już roku życia został magistrem w Tybindze. Następnie udał się do Wittenbergu, celem słuchania lekcji Melanchtona: tu też został docentem retoryki, matematyki i astronomji, przy czém objaśniał *Locos theologicos* Melanchtona. W 1550 zwiedził rozmaite kraje niemieckie, Szwajcarję i Włochy, a 1551 powołany został przez uniwersytet w Rosztoku na profesora. Obszerna erudycja i piękność wykładu zjednały mu wkrótce niepospolitą sławę. Wcześnie wystąpiwszy na pole piśmiennictwa, wydał kilka propedeutycznych i filologicznych traktatów. R. 1555 według *Loci* Melanchtona wydał *Catechesis*, książeczkę, która we wszystkich prawie uniwersytetach i szkołach protestanckich została przyjęta. Kiedy (1556) gwałtowny Tileman Hesshus (ob.) przybył do Rosztoku, imię Chytr. już powszechném cieszyło się tam uznaniem; uczonego więc teologa powołano do pośredniczenia, w pogodzeniu flacjanów z filipistami, i poruczono mu redakcję postawionych przez Hesshusa i innych teologów warunków kompromisu. Po wypędzeniu z Rosztoku Hesshusa i jego następcy profesora Drakonites, Ch., jako stronnik wyznania augsburgskiego, stanął na czele spraw kościelnych Meklemburgji. Na zjeździe teologów, zwołanym przez księcia meklemb. do Wismaru, celem przyjęcia frankfurckiego Recesu i 4 artykułów Melanchtona, Ch. w imieniu zgromadzonych założył przeciwko temu protestację. Później spotykamy go na sejmie książąt w Naumburgu (1561) i na sejmie rzeszy w Augsburgu (1566), występującego imieniem meklemburgskich teologów (Cf. *Johannsen*, Die Anfänge des Symbolzwanges unter den teutschen Protestanten, Leipzig 1847). Kiedy ces. Maksymiljan II nadał (1568) tak nazwaną wolność religijną protestanckim stanom, z zastrzeżeniem, aby w niczém nie odstępowano od augsburgskiego wyznania, Camerarius i Chytraeus (ostatni dopiero w Styczniu 1569) powołani zostali do Austrji, jako prawowierni witenbergscy teologowie. Ch. napisał agendę na podstawie swego katechizmu, ustawę konsystorjalną i program egzaminu dla wstępujących do stanu duchownego. Jednocześnie ogłoszone (1570) w Meklemburgji nowe przepisy o konsystorzach i porządku kościelnym, w znacznej części miały za autora także Ch-a. Do podobnych prac powoływano go do Gratzu, gdzie katolicki arcyksiążę Karol, brat Maksymiljana II, widział się zmuszonym dać protestantom swobodę wyznania. R. 1575 z polecenia Juljusza, księcia brunświckiego, Ch. nakreślił statuty nowozałożonego uniw. w Helmstadt, a 1576 brał udział w wypracowaniu *Księgi torgauskiej*. Kiedy przyszła do skutku *Formuła Zgody* (ob.), Ch. pisał traktaty i listy, celem jej wyjaśnienia i poprawienia, oraz czynił zabiegi ku przechyleniu na stronę luteranizmu Jana III, króla Szwecji. Z pism jego wielkiego rozgłosu w swoim czasie używały: *Oratio de studio theologiae recte inchoando*,

Witemb. 1557: *Oratio de studio theologiae exercitiis verae pietatis et virtutis potius quam contentionibus et rixis disputationum colendo*, Witt. 1581: *Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia, Hungaria, Boëmia, et de Russorum ac Tartarorum religione ac veterum Prussorum sacrificiis*. 1580, z *Confessio fidei* i 30 *epistolae Constantinopolitanae*, Francof. 1583; odpowiedź na pismo Antoniego Possewina (ob.). Refutatio impostorarum cujusdam Chytraei etc., Ingolstad, 1583. Komentarze do Pisma św. są przeważnie polemiczne. Dogmatyczne dzieła Ch. traktują o chrzcie, komunji, chrześć. eschatolologji i o niektórych wyrażeniach odnoszących się do nauki o łasce. Z historycznych pism wspomnieć należy: *Historia Confessionis Augustanae*, 1578 Francof., i *Chronicon Saxoniae* ab. a. 1500—1595, Lip. 1595. *Volumen epistolarum Chytraei* zawiera bogaty materjał do historji czasu i samego autora. Biografję Ch'a napisał *Otto Fr. Schütz* De vita Dav. Chytraei etc., Hamb. 1720—1727, 3 t.—Brat Dawida, Natanjel, rektor w Bremen, znany był jako poeta i archeolog (ur. 1543, um. 1598). (*Häusle*). *J. N.*

Chytrość abstrakcyjnie wzięta, oznacza zręczność ukrywania swoich zamiarów, połączonych z jaką czynnością. W takiém znaczeniu chytrość podpada pod pojęcie roztropności i nie jest złą bynajmniej, jeżeli ma cele dobre i środków używa godziwych. W takiém znaczeniu Zbawiciel zalecił uczniom swoim *wężową mądrość* (Mat. 10, 16). Lecz *mądrość* ta jest niebezpieczna, łatwo prowadzi na bezdroża, łatwo chwyta za nasuwające się jej środki, nie troszcząc się o ich wartość moralną, i dla tego Zbawiciel nakazuje z tą mądrością łączyć koniecznie serce czyste: *prostotę gołębią*. To samo znaczą słowa Apostoła: „Bracia, nie stawajcie się dziećmi rozumem, ale bądźcie dziećmi złością: a rozumem doskonałymi bądźcie (1 Cor. 14, 20);" „chcę, abyście byli mądrymi w dobrém, a prostymi w złém (ad Rom. 16, 20)"; z drugiej znów strony upomina nas, „abyśmy już nie byli dziećmi chwiejącemi się i nie byli uniesieni od każdego wiatru nauki przez złość ludzką, przez chytrość na oszukanie błędu (Eph. 4, 14)." Chytrość skierowana do celu niegodziwego, używająca oszustwa i podstępu do osiągnięcia swego celu, jest zupełném przeciwieństwem mądrości chrześcjańskiej, jest chytrością w złém jej znaczeniu. Szatan jest ojcem tej chytrości w dziedzinie moralnej, i dla tego nazywa się starym wężem (Apoc. 12, 9. cf. Joan. 8, 4. Act. Ap. 13, 9. 19. Eph. 6, 11—12). Zwyczaj mówienia chytrość bierze pospolicie w drugiém tém znaczeniu.

Ciaconus (Chacon). **1.** Piotr, hiszpan, uczony teolog, filolog i krytyk; † w Rzymie 1581 d. 26 Paźdz., mając lat 56. Objaśniał (*Annotationes*) Arnobjusza *Advers. gentes*, Minucjusza *Octavium*, dzieła Kasjana, Tertulliana, św. Izydora *Etymolog.* Przez Grzegorza XIII *Sanctorum Patrum libris sacrisque canonibus et ss. Bibliis perpurgandis praepositus* (nagrobek w Rzymie); należał też do komisji, pracującej nad poprawą kalendarza. Ob. *Michael a s. Joseph*, Bibliogr. crit. III 444. *Hurter*, Nomenclator lit. I 206.—**2.** *v. Ciaconius* Alfons, hiszpan, dominikan, także przez Grzegorza XIII do Rzymu powołany; zajmował się badaniami dawnych pomników historji kościelnej. Um. w Rzymie ok. r. 1601, mając lat 59. Oprócz rozpraw (między innemi *Historia de anima Trajani precibus Gregorii P. ab inferis erepta*, Venet. 1585. *De s. Hieronymi cardinalitia dignitate quaestio*, razem z poprzednią rozprawą, Venet. 1583, Romae 1591), do ważniejszych dzieł jego należą: *Vitae et res gestae Summorum Pontificum Ro-*

manor. et S. Rom. Eccl. cardinalium, ab initio nascentis Ecclesiae ad Clementem VIII (Romae 1601—1602, 2 v. f.). Autor pracował nad tém dziełem przez 10 lat; umarł przed wyjściem jego; wydania dokończył Franciszek Cabrera Morales i dodał swoje uwagi, zwłaszcza od Aleksandra VI do Klemensa VIII. Przedrukowywał to, z kontynuacją aż do Urbana VIII, Andrzej Victorellus, przy pomocy Ferdynanda Ughelli, Hieronima Aleandra, Łukasza Waddinga i Cezara Becillo (Romae 1630 2 v. f.); a Augustyn Oldoinus uzupełnił do Klemensa IX i poprawił żywoty prawie wszystkich kardynałów (Romae 1677 4 v. f. z portretami); wreszcie Maria Guarnacci doprowadził do Klemensa XII (Romae 1751 2 v. f.). Zarzucają Ciaconiusowi brak krytyki. Zebrał także *Bibliothecam omnium scriptorum ab initio mundi ad an. 1583*, której część do litery E. wydał Djonizy Camusat, Paris 1731. *X. W. K.*

Ciampi (czyt. *Czampi*) Sebastjan, ur. 30 Paźdz. 1769 r. w Pistoja, wyświęcony na kapłana 1793 r.; królowa Etrurji powołała go 1803 na prof. lit. starożytnej przy uniwersytecie pizańskim. R. 1818 zaproszony przez hr. Stanisława Potockiego do zakładającego się uniwersytetu warszawskiego, dostał kanonję sandomierską, a następnie katedrę literat. greckiej. R. 1822 wrócił do Włoch i w wiejskim domku pod Florencją um. 14 Gr. 1847 r. Zostawił wiele prac filologicznych i nieco historycznych, tyczących się szczególniej stosunków Polski i Rosji z Włochami (ob. Encykl. Orgelbr. większa V 580), pomiędzy któremi zaleca się jego *Bibliografia critica delle antiche reciproche corrispondenze dell'Italia colla Russia, Polonia* etc., 3 t. Flor. 1834—43.

Ciapiński Jerzy, pijar litewski, ur. 1718, um. 1768, słynął z biegłości w języku i literaturze łacińskiej; Łomonosów, poeta rosyjski, w wielu kwestjach zasięgał jego rady. Oprócz licznych panegiryków, ód i epigramatów, zostawił *Zbiór kazań*, Wilno 1754 2 t., i *Methodus docendi pro scholis piis provinciae Litvanae*, ib. 1762.

Cibot (czyt. Sibo) Piotr Marcjalis, jezuita, ur. w Limoges r. 1727. Po ukończeniu kursów teologicznych i otrzymaniu święceń kapłańskich, na usilne swoje prośby, wysłany został na misje do Chin (1758) i tam spędził resztę życia na pracach apostolskich i naukowych. † w Pekinie 8 Sierp. 1789. Chińskie jego nazwisko jest *Ko*. Listy jego o prześladowaniu w Chinach z r. 1764, w *Lettres édifiantes* IV 97..; inne prace o dziejach chińskich w *Mémoires concernants l'histoire etc. des Chinois*, publ. par Batteaux et Bréquigny, Paris 1776—1789 16 v. in-4. *X. W. K.*

Cicconi Tytus, ur. w Loreto 14 Marca 1779, wstąpił do jezuitów 1801 r., wykładał retorykę w Monza i Urbino. Nie długo sprzykrzył sobie zakon: po wyjściu z niego zaczął drukować swoje studja nad językami wschodniemi, lecz widząc inne prace w tymże rodzaju, druk powstrzymał. Był bibljotekarzem księcia Albani w Rzymie; przed śmiercią na nowo wstąpił do jezuitów i um. w nowicjacie 13 Grud. 1846 r. Oprócz egzegetycznej rozprawy do Dan. 5, 23 (*De vi trium verborum Mane, Thecel, Phares, disquisitio*, Mediol. 1814), poezyj wydanych pod pseudonimem *Eristeno Feanio* (Rime di Er. Fe., Roma. 1834) i niektórych rozpraw archeologicznych w czasopismach, wydał kilka dawniejszych pomników historycznych, jako to: *Descritzione del primo viaggio fatto a Roma dalla regina Cristina Maria, convertita alla relig. cattol.*, Roma 1838.; *La scala celeste, opuscolo di Bernardino Baldi da Urbino, abate*

minarysty, że będzie to jeden z filarów świętego Kościoła naszego w tych dalekich stronach. W imię tedy Ducha św. zwalniam cię od brakujących ci lat; pewny jestem, że nie będę nigdy żałować tej łaski wyjątkowej," W cztery lata po wyświęceniu C. wrócił do kraju, 12 Gr. 1768 r. został kanonikiem warszawskim i proboszczem w Zbuczynie. Mianowany koadjutorem bpa kijowskiego Franciszka Ossolińskiego (18 Marca 1775 r.), prekonizowany bpem Tebasty *in. p. inf.*, konsekrowany był 2 Wrześ. 1775. R. 1780 został oficjałem warszawskim i księstwa mazowieckiego (vicarius in spiritualibus et officialis varsav. ac per ducatum Mazoviae generalis). Otrzymawszy (23 Marca 1781 r.) probostwo miechowskie, zrezygnował kanonję warszawską i Zbuczyn. D. 8 Paźdz. 1784 objął bpstwo kijowskie po śmierci swego poprzednika (w Sierp. t. r.). Wszelkiemi siłami pracował około dobra Kościoła w swojej djecezji: wizytował kościoły, zbierał duchowieństwo, przemawiał do ludu i na każdą potrzebę bliźniego rękę miał otwartą. Przez trzy lata nieurodzaju (1785—7) biedni żyli biskupim chlębem. Gdy w Łucku wybuchła zaraza, wśród powszechnego popłochu bp, z zapasami żywności dla miasta i z lekarstwami, zjechał do tego miasta na cały czas zarazy. Dla wysokich cnót jego nazywano go drugim Franciszkiem Salezym. Na sejmie wielkim (1789) wiele pracował bp w interesie Kościoła, a 1792 przeprowadził uchwałę, przeznaczającą fundusze na wzniesienie 24 nowych parafji w Kijowskiém i Bracławskiém, choć późniejsze wypadki wykonaniu tej uchwały przeszkodziły. Przybrał wtenczas sobie do pomocy Woronicza (ob.), który za wskazówką bpa pisał dlań niektóre mowy sejmowe i listy pasterskie. Po drugim podziale rzeczypospolitej, całe biskupstwo dostało się pod panowanie Rosji a nadto kawałki innych djecezji, których nie zajął Siestrzeńcewicz, polecono zająć Cieciszowskiemu, z tytułem bpa *pińskiego* (1796 r.). Przy nowém rozgraniczeniu djecezji 1798, urządzoném przez nuncjusza Litta, dawne bstwo kijowskie połączone zostało z łuckiém i nazwane *łucko-żytomierskiém*, którego bpem został C. Ingres do Łucka odbył się 26 Wrześ. 1798 r. Odtąd C. mieszkał tam ciągle, bo jakkolwiek mianowany był metropolitą (28 Lut. (12 Mar.) 1827 r.), wszelako miał pozwolenie nie zmieniania rezydencji i nie prezydowania w kolegjum, do czego powołany był jego koadjutor ks. Michał Piwnicki. Um. na pęknięcie serca 28 Kwiet. 1831 r. Wiele po nim zostało drukowanych kazań, mów, listów pasterskich, po większej części przez niego samego pisanych. W ostatnich latach zaniewidział. Poważna jego, okazała i miła postać jednała mu poszanowanie każdego, obcego nawet człowieka, tém bardziej, że do wszystkich cnót swoich i nauki łączył wielką prostotę i pokorę. C. umiał dobrze po włosku, po łacinie, po grecku, po francuzku, po niemiecku i po hebrajsku. W czasie jego 50-letniego jubileuszu biskupiego, uroczyście obchodzonego 1825 r. w Łucku, żydzi, z wielkim rabinem z Berdyczowa na czele, wysłali do niego deputację, z życzeniami i wyrażeniem wdzięczności za pomoc, jakiej od niego doznali w czasie zarazy 1787 r. Hebrajską przemowę wielkiego rabina chciał tłumaczyć na język polski drugi rabin, gdy biskup powstrzymał go gestem i podziękował deputacji dosyć płynną mową hebrajską. *N.*

Cielec złoty, hebr. *egel massekhah*, *vitulus aureus*, bałwan mający kształt wołu, cały lany ze złota, czczony przez Izraelitów. Że nie był on własnością Izraelitów, tylko zapożyczeniem od Egipcjan, pokazują *okolicz-*

ności towarzyszące czci jego. Pierwszy raz bowiem między Izraelitami spotykamy cześć tego bałwana w pierwszym roku podróży przez pustynię, kiedy jeszcze zostawali pod świeżém wrażeniem wspomnień egipskich. Mojżesz wtedy był na górze Synai. Znudzeni oczekiwaniem jego powrotu Izraelici zniewolili Aarona, że kazał zebrać zausznice i inne złote ozdoby i z nich ulać cielca, któremu lud oddał pokłon (Exod. 32, 1). Mojżesz śmiercią ukarał wszystkich, którzy, pomimo upomnienia, od ofiar odstąpić nie chcieli (ib. w. 26...), cielca zaś w proch skruszył i wrzucił w wodę, czyli w potok, płynący pod górą, z którego lud pijał wodę (ib. w. 20; cf. Deut. 9, 21), dla pokazania, jak próżnym był bóg, którego czcili. Drugi raz wprowadził tę cześć do 10 pokoleń Jeroboam I (III Reg. 12, 28...), który przed wyniesieniem swojém przebywał w Egipcie (ib. 11, 40). W Egipcie zaś oddawano cześć cielcowi żywemu, nazwanemu apisem, jako wcieleniu Ftah'a (Phtah), ojca bogów, a zwłaszcza słońca. Cielec (wół), aby był apisem, czyli reprezentantem bóstwa, musiał posiadać 29 cech, między któremi widoczniejsze te: winien być cały czarny, z wyjątkiem białych plam: jednej na grzbiecie (żeby miała kształt sępa), drugiej, w kształcie półksiężyca, na prawym boku; na języku zaś musiał mieć narośl i t. d. Tego to apisa imitacją był izraelski cielec złoty. Jeroboam postawił cielców złotych w Betel (ob.) i Dan (ob.), na dwóch krańcach przedjordańskiego królestwa swego. Jeroboam uczynił to ze względów politycznych: bał się bowiem, żeby przez uczęszczanie do świątyni jerozolimskiej, nie pojednały się z Judą pokolenia przy nim będące (III R. 12, 27). Następcy Jeroboama ten kult podtrzymywali: w księgach Królewskich nazywany jest on często grzechem Jeroboama; hołdowali mu nawet królowie pobożni, jakim był Jehu (ob.). Dopiero po zniszczeniu królestwa izrael., pobożny król judzki Jozjasz zburzył ołtarz i cielca w Bethel (IV Reg. 23, 15); odtąd już o tym kulcie nie słychać. Egzegeci roztrząsają pytanie, jakim sposobem Mojżesz skruszył w proch złoto z cielca, tak, iżby z wodą mogło być wypite? Jedni utrzymują, że przez chemiczny proces przyprowadził je do stanu rozpuszczalnego (a wiadomo że Mojżesz był biegłym w naukach egipskich); inni, że stopił, potém drobne kawałki kazał mleć, albo piłą rznąć, i ztąd powstałe opiłki do wody wsypywać; inni wreszcie utrzymują, że Egipcjanie umieli dawno sztuki złota przyprowadzać do stanu sypkiego (piasek złoty), nie za pomocą chemicznego płynu, zwanego wodą królewską (w której rozpuszcza się złoto), lecz rozpuszczali je w wodzie rozgotowanej z saletrą, ałunem i solą kuchenną. Ob. *Wiener*, Bibl. Realwörterb. art. *Kalb*. O innych wykładach ob. *Bochart*, Hierozoicon, Frankf. 1675 I 351; *Hävernick*, Handbuch d. Einleitung, in d. A. Test., 2-e wyd. I 2, 472. Co do samego cielca i jego stosunku z apisem, ob. *Döllinger*, Heidenthum u. Judenthum, Regensb. 1857. s. 423. Cf. *Schuster's* Handb. d. bibl. Gesch. bearb. von *Holzammer*, Freib. 1872 s. 109, 279. *X. W. K.*

Cienfuëgos. I. Alvaro, jezuita, ur. 27 Lut. 1657 w Asturyi, profesor filozofji w Kompostelli, teologji w Salamance; zdolny dyplomata, przez cesarzy Józefa I i Karola VI używany za pośrednika do dworu portugalskiego; kardynał od r. 1720, jednocześnie pełnomocnik dworu wiedeńskiego w Rzymie, bp Katany (1722), potém arcyb. w Monreal, w Sycylji; † w Rzymie w 1739 r. Oprócz żywotów: Jana Nieto, jezuity kastylskiego, i św. Franciszka Borg., wydanych po hiszp., napisał: *Aeni-*

quae theologorum... Quo jure indefinitis [illegible] [illegible] personarum in unitate essentiae militemus [illegible] [illegible] [illegible] per se nota, quae sunt [illegible] inter se, etc., Viennae Austr. [illegible]. Niektóre propozycje tego dzieła uznane były w Rzymie, jako przeciwne nauce teologicznej i z tego powodu odciągano się z udzieleniem kapelusza kardynalskiego autorowi. Drugie dzieło *Cur [illegible] [illegible] seu speciebus eucharisticis [illegible]* (Romae 172[illegible] [illegible]. traktuje o N. Sakram., o ofiarze i kapłaństwie Nowego Przymierza.—**2.** [illegible] Jove Llanos Franciszek Ksawery, bp Kadyksu (1819—1824), potém arcybp Sewilli (od r. 1825), przez Leona XII. na konsystorzu d. 13 Mar. 1826 r. mianowany kardynałem, kapelusz kardynalski otrzymał dopiero z rąk Grzegorza XVI (28 Lut. 1831 r.). Stając w obronie praw kościelnych, za ministerium Martinez de la Rosa został ze swej stolicy wygnany do Alicante; wrócony stamtąd (1844), um. 1847 r. X. W. K.

Ciołek, v. Cyołek, łac. *Vitellius*, v. *Vitelio*. **1.** Erazm, opat mogilski (*Clarae Tumbae*, Mogiła pod Krakowem); poseł od Zygmunta I kr. pol. w r. 1531 do Pap. Klemensa VII. z prośbą o potwierdzenie ugody ślubnej między Jerzym (Olelkowiczem) księciem Słuckim i Heleną (Radziwiłówną) i *Bullae provinciales* (ob.). *Theiner*, Monum. Pol. II. 484—485, cf. 482.—**2.** Tegoż imienia bp płocki, podobno z miejskiego stanu, z ojca niewiadomego; chodząc z lutnią, przybył raz na dwór Aleksandra, naówczas jeszcze w. ks. litew., później króla pol. Aleksander polubił młodzieńca i dał koszta na edukację. Erazm ukończył akademję krakowską i bonońską, otrzymał kanonję krakowską (*Łętowski*, Katalog II 127), został proboszczem kapituły wileńskiej, w tym charakterze od swego protektora, jako w. ks. litew., jeździł do Rzymu z obedjencją do Pap. Aleksandra VI. Mowa miana z tej okazyi 31 Mar. 1501 r. (ap. *Theiner* II 277) tak się Papieżowi podobała, że osobnym listem (8 Czer. 1501 r.) w. księciu za posła podziękował, a mówcę uczynił protonotarjuszem apostolskim (ib. s. 288). W Rzymie Er. otrzymał zdaje się święcenia kapłańskie, bo mamy dyspensę papiezką dla niego *ab interstitiis* z d. 20 Maja 1501 r. (ib. 287), zatém z czasu jeszcze, kiedy był w Rzymie i późniejsze listy papiezkie do w. ks. lit. i bpa wileńskiego odbierał. Powracając z Rzymu, sprowadził relikwje dla Miednik i Łucka, jako też wyrobił kilka przywilejów dla kapituły wileńskiej (ib. 288—297), za co kapituła wywdzięczając się, nadała mu pewne dochody, którą to darowiznę Papież Juljusz II potwierdził (7 Maja 1504, ib. s. 287). Po przeniesieniu Wincentego Przerębskiego (29 Listop. 1503) z katedry płockiej na kujawską, w tymże dniu Papież zamianował Erazma bpem płockim (ib. 299). A że Papież tytułuje go w nominacji „*kanonikiem* włocławskim" (gdy w poprzednich listach jest „praepositus vilnensis)" i sekretarzem królewskim, ztąd wnosić możemy, że Aleksander, objąwszy tron polski (1501 r.), ulubieńcowi swemu wyrobił kanonję włocławską, aby mu w koronie pol. dać bpstwo. Zostawszy bpem, Erazm znów pojechał z obedjencją od Aleksandra, już jako króla polskiego, do Juljusza II i miał mowę d. 10 Mar. 1505 r. (drukowana ap. *Theiner* ib. 300 i osobno p. t. *Oratio in praestita obedientia solenni SS. D. N. Julio II Papae etc.*, Romae 1505), za co Papież kazał (13 Maja 1505) mu dać kanonję krakowską, pozwalając przy tém trzymać scholasterję włocławską i kanonię poznańską (ib. 304). Podczas tego poselstwa Erazm pozyskał

sobie przyjaźń późniejszego Papieża Leona X (cf. ib. 349), wyrobił odpusty dla katedry płockiej, dla ołtarza św. Erazma w tymże kościele, dla kościoła św. Mateusza i kaplicy św. Krzyża w Pułtusku, kaplicy N. M. P. przy kościele św. Jana w Warszawie i dla kościoła paulińskiego św. Stanisława extra muros Cracoviae (ib. 305); dyspensę od postu we środę dla całego królestwa (ib. 311) i wiele innych przywilejów (ib. 312—322). Wpływ, jakiego podówczas na dworze Aleksandra Jag. i jego następcy Zygmunta I używał Erazm (*magna fr. tuae apud regem ipsum proceresque est auctoritas*, ib. 330), narobił mu nieprzyjaciół; zkąd może poszły wieści o niskiém urodzeniu jego. R. 1518 wysłał go Zygmunt I do ces. Maksymiljana i Pap. Leona X. Mowa, jaką na zjeździe książąt niem. w Augsburgu powiedział (20 Sier. 1518), zachęcając do wojny przeciw Turkom, wszystkich do łez wzruszyła. Sekretarz cesarski Jakób Spiegel dał ją w 10 dni potém do druku (*Oratio per R. P. D. Erasmum Vitellium ep. ploc. in celeberrimo augustensi conventu ad caesarem Maximilianum, nomine victoriosissimi regis Poloniae Sigismundi habita*, Augustae Vindel. 1518, z dedykacją Spiegela do Erazma Roterdamczyka; przedruk ap. *Theiner* op. c. 380.... ap. *Reusner*, Selectae oratt. de bel. turc. I 65, i osobno z następną mową w Rzymie 1519). Z Augsburga udał się E. C. w końcu Wrześ. (1518) do Rzymu (ib. s. 393, gdzie są akta całej tej legacji do cesarza); d. 26 Listop. t. r. witał Leona X piękną mową (wyd. Hieronim Guidon, podkomorzy papiezki, razem z poprzednią mową, Romae 1519) i w Rzymie pozostał aż do śmierci (przed 27 Wrześ. 1522 r.). Następcą jego był Albert, margr. brandeburgski, mianowany w tymże dniu (27 Wrześ.) przez Pap. Adrjana VI (*Theiner* l. c. 411). Szczegóły o Er. C. starannie ma z różnych dokumentów zebrane ks. Łętowski (*Katalog* II 126—142). Co Wiszniewski (Hist. lit. pol. I 50) podaje o zaginionej jakoby księdze Ciołka, o zwycięztwie Zygmunta I nad Turkami, jest mylném (cf. *Łętowski* op. c. s. 141).—**3.** Stanisław, bp poznański, ur. ok. r. 1382, bo podczas procesu z krzyżakami, w r. 1422 sam powiadał, że ma lat 40 (Lites et res gesta inter Polon. et ord. crucif., ed. Działyński II 287). Rodzinném jego miejscem była Ostrołęka, nad Pilicą, w obwodzie niegdyś czerskim, w archidjec. warszawskiej, dekanacie górno-kalwaryjskim leżąca [1]). Ze wspomnionego procesu również widać, że już w r. 1409 należał do kancellarji królewskiej, w r. 1411 był *unus ex consiliariis regiis*, później *tanquam unus ex ambassiatoribus domini regis* (Lites et res gest. II 297), sprawował poselstwo do ces. Zygmunta 1410 i 1420 r. (*Dlugosz*, Hist. XI s. 217); używał go także za pośrednika do krzyżaków Witold (ib. s. 471). Po śmierci Elżbiety Granowskiej, trzeciej żony Władysława Jagiełły (w Maju 1420), Ciołek oddalony został ze dworu za paszkwil (ap. *Wiszniewski*

[1]) Mamy przed sobą dwa dokumenty, odnoszące się do kościoła paraf. w Ostrołęce, a wydane przez Ciołka Stan. już jako bpa poznań.: pierwszym jest *erekcja*, dat. w Poznaniu, d. 6 Lipca 1429 r.; drugim *dotacja* tegoż kościoła, dat. *in Ostrolenka fer. 3 ipso die S. Sigismundi glorios. martyris*, an. 1430. W erekcji Ciołek nazywa Ostrołękę *villam patrimonii nostri*, a rodzonego brata swego *nobilem ac strenuum D. Wigandum haeredem (villae Ostrolanka) fratrem nostrum germanum*. Ztąd potwierdza się opowiadanie Długosza, który mówi (Hist. pol. l. XI s. 507), że ojcem bpa był Stanisław z Ostrołęki, z Sandomierskiego.

Hist. liter. V 341) przeciw tejże Elżbiecie i małżeństwu króla z nią (cf. *Caro*, Gesch. Polens III 487). Propter dictandi peritiam (*Długosz* XI 427), przywołany napowrót do kancellarji królewskiej przy końcu 1421, lub na początku 1422 r. Król nietylko mu obrązę swoją przebaczył, ale nadto uczynił podkanclerzem (vice-cancellarius) koronnym i później gorąco na biskupstwo zalecał. Zawakowało było podówczas bpstwo płockie, po śmierci bpa Jakóba († 27 Maja 1425). Ciołek prosił Witolda, żeby u książąt mazowieckich wyjednał dlań to bpstwo (Liber. Cancel. infr. cit. n. 71 a. b.), lecz prośba pozostała bez skutku, bo Witold protegował Stanisława Pawłowskiego, archidjakona płock. (ib. n. 70). Wkrótce potém um. Jędrzej Laskary, bp pozn. († 24 Sier. 1426 r.). Jagiełło przedstawił kilku kandydatów od siebie, Witold też napisał list za Stanisławem C. do kapituły poznań.; kapituła jednak na tę prośbę nie zważała (ib. n. 98) i przez długi czas nie mogła się zgodzić na jednego kandydata; wreszcie postanowiła zdać wybór na króla (w półowie Listop. 1426 r. ib. n. 97). Papież (Marcin V) tymczasem, dowiedziawszy się o śmierci Laskarego, zanominował na bpa Mirosława Brudzewskiego, proboszcza kapituły gnieznieńskiej, o którego przed śmiercią swoją prosił Papieża Laskary (list Papieża dat. Romae 18 kal. Novemb. (15 Paźdz.) Pontif. an. IX 1526 w *Liber. Cancellar.* n. 99). Król odpisał Papieżowi ostro, żaląc się, że Papież krzywdę mu i hańbę wyrządza, rozporządzając bpstwem bez jego woli i wiedzy, i obiecał wysłać osobne poselstwo z podarunkami (ap. *Theiner*. Monum. II 33). Poznano w Rzymie, że taki ton pochodził od Ciołka, zwłaszcza, że już ktoś o nim doniósł Papieżowi nieprzychylnie: dla tego Jagiełło otrzymał surową naganę za swą odpowiedź, Ciołka kazał Pap. z kancellarji oddalić i oświadczył, że nietylko na przyszłość żadnego bpstwa nie otrzyma, ale nawet dotąd posiadanych pazbawiony będzie (ap. *Theiner* l. c. cf. list z d. 8 Kwiet. 1427 w *Liber Cancel.* n. 105, obie daty potrzebują wyjaśnienia; zdaje się, że nie są dokładne). Sprawa tak pozostała w zawieszeniu aż do śmierci Mirosława (w Rzymie 1427 r., *Rzepnicki*, Vitae Praesul. II 123), poczém Papież przychylił się do żądania Jagiełły: Ciołek na początku r. 1428 otrzymał nominację papiezką (Liber Cancel. n. 122); wyświęcony zaś został 29 Sierp. t. r. przez Zbigniewa Oleśnickiego, bpa krak. Zaraz w początkach swego bpstwa zwiedził różne części obszernej swej djecezji (*nobis partes et varia loca dioeceseos posnan. peragrantibus.* Erekcja kość. paraf. w Ostrołęce), gorliwie występował przeciw husytom w Wielkopolsce; wyklął nawet głównego ich protektora Abrahama Zbąskiego i przed nim do Krakowa uchodzić musiał (*Rzepnicki* l. c.). Um. 18 List. 1438 r. W swoim czasie słynęły jego poezje, których dziś (oprócz może owego paszkwilu) nic nie mamy. Pozostał się tylko, z jego podkanclerskich czasów, ważny dla historji formularz aktów różnych z lat 1422—1428, wydany przez dra I. Caro w *Archiv. für österreich Gesch.* t. 45, Wiedeń 1871, i osobno p. t. *Liber Cancellariae Stanislai Ciołek* (tamże t. r.). We wstępie dał Caro niektóre wiadomości o Ciołku, lecz chronologji dokumentów tam zebranych nie wyjaśnił. Zdaje się, że śmierć Jędrzeja Laskarysa, podawaną zwykle na r. 1426, należy cofnąć do r. 1425, aby usunąć sprzeczności, jakie zachodzą między dokumentami w *Liber Cancellariae*, do Ciołka się odnoszącymi (nn. 95—101 i 105—109, 122), a listem Pap. Marcina V. ap. *Theiner. l. c.*

X. W. K.

Circuitor. W średniowiecznych statutach zakonnych wyraz circa znaczy pewnego rodzaju dyżur, czuwanie, straż nad czynnościami braci. Już ś. Hieronim (Epist. 22 c. 15) opowiada o cenobitach, że wybrani między nimi „circumeunt cellulas singulorum, et aure apposita, quid faciant, diligentur explorant". Reguła ś. Benedykta przepisuje: „ut deputentur seniores qui circumeant monasterium horis, quibus vacant fratres lectioni". Statuty ś. Dunstana przypominają ten przepis: „Secundum regulae praeceptum constitui debet aliquis frater, qui ab officio circuitus sui *circa* vocatur. Est enim ejus officium circuire claustrum, ne forte inveniatur frater acediosus, aut alicui vanitati deditus." Ztąd poszły nazwy: *circa*, *circator*, v. *circuitor*. Do brata *circa* należało czuwać, ne qui frater deesset proprio loco, si autem defuisset statim in tabulis notabatur (Antiq. consuetud. monaster. s. Bened. n. 8 ap. *Mabillon*, Analect. IV 461). Notowali drobniejsze przewinienia: observabant, si aliquem ridentem, vel aliquid susurrantem conspexerant, statim in tabulis notabatur, et benignissime corripiebatur tempore opportuno (ib. n. 11). Z czasem nadano circatorom obszerniejszy zakres: stali się wizytatorami klasztorów, a z tego powodu i prowincje, np. norbertanów, nazywały się *circariae*. *Du Cange*, Glossar v. Circa. W duchowieństwie świeckiém *circuitores*, *circum cursatores*, v. *visitatores* nazywali się duchowni, których biskup rozsyłał na wsie, dla sprawowania obrządków kapłańskich; tych samych później zwano *stationarii*, *subsidiarii*, *vicarii*, a jeżeli obowiązki sprawiali przy jakim kościele w mieście bpiém, nazywano ich sacellani. Byli oni więc proboszczami, lecz odwołalnymi (*Binterim*, Denkwürdigkeiten I 1, 559). *Circada*, *circata*, *circa*, v. *circatio* nazywał się podatek składany bpowi, lub archidjakonowi, na koszta odbywania kanonicznej wizyty po djecezji. *Circuitor (periodeuta*, περιοδεύτης) na wschodzie znaczył wizytatora pewnej części djecezji. W kościele syryjskim była to godność pośrednia między kapłaństwem a bpstwem: poświęcano ich obrządkiem osobnym. Dziś są jeszcze u maronitów i jakobitów. Atrybucje ich podobne do tych, jakie niegdyś mieli archidjakonowie na zachodzie. *X. W. K.*

Circumcisi, inaczej nazywani pasagii, albo pasagini, sekta z XII wieku. Najwięcej stronników tej sekty, której wyznanie było chaotyczną mieszaniną chrześcjańskich i żydowskich pojęć, spotykamy w Lombardji. Trzymali się litery prawa mojżeszowego, a od *obrzezania*, któremu się poddawali, otrzymali nazwę *circumcisi*. Wierzyli w Trójcę Ś., lecz twierdzili, że Chrystus był tylko pierwszém stworzeniem Boga, przez którego dopiero świat został powołany do bytu. Ztąd wyprowadzano wniosek, że circumcisi byli zabytkiem arjanizmu; lecz zupełnie inny prawdopodobnie był ich początek. Żydzi, którzy po całej Europie się rozeszli, za pomocą pieniędzy, tu i owdzie zjednywali sobie prozelitów między chrześc. ludnością. W takiém też znaczeniu rozumieć należy skargę Łukasza, biskupa z Tuy (lib. III c. 3): *audiunt saeculi principes et judices urbium doctrinam haeresium a Judaeis, quos familiares sibi annumerant et amicos.* Według innych, *circumcisi* byli to żydzi, przechodzący na chrześc., lecz następnie powracający do judaizmu. Niejakiém stwierdzeniem ostatniego przypuszczenia jest bulla Mikołaja III z r. 1288: *verum etiam quam plurimi christiani, veritatem catholicae fidei abnegantes se damnabiliter ad judaicum ritum transtulerunt.* Inni w wyrazie *pasagium* upatrują wskazówkę ich początku. *Pasagium* oznacza *wędrówkę* i pasagini mogą być potom-

kami żydów, którzy w I wieku przeszli na chrześciaństwo, a później, za nastaniem częstszych stosunków między wschodem i Europą, przenieśli się do Lombardji. *Bonacursus*, De vita haereticorum w Spicileg. *d'Achery*; *Gerh. Bergamensis*, Contra catharos et pasagios in *Muratori* Antiq. ital. med. aevi V p. 151). (*Fritz*). *J. N.*

Clagius (Klage) Tomasz, ur. w Allenstein, w Warmji, do Jezuitów wstąpił 1618 r., mając lat 20: wykładał kolejno retorykę, matematykę, teologję i Pismo ś., był rektorem w Nieświeżu i Brunsbergu, roku 1645 jeździł, jako wybrany z djecezji wileńskiej teolog, na colloquium charitativum do Torunia (*Acta Conventus Thorun.* f. c. 2); † 19 Lipca 1664 w Roessel. Pisał najczęściej pod pseudonimem Didymus Hermanovillanus: *Aristarchus contra praedicantes aliosque insulsos haereticorum poetastros*, Colon. 1643; *Disquisitiones ubiquisticae contra ubiquistas*, Augustae Gediminiae (Wilno) 1644; *Disquisitiones ubiquisticae contra Prussiae praedicantem, cum Irenica paraenesi*, Vilnae 1679; *Anticyrae praedicanticae* (przeciw. Abrab. Caloviusowi), Nicopoli (w Brunsber.) 1640; *Linda Mariana, sive de B. Virgine Lindensi seu ad Tiliam in dioecesi varmiensi sub cura pp. Soc. J. miraculis clarissima, libri V, authore* P. Thom. Clagio, Coloniae Ubiorum 1659, i in. *X. W. K.*

Clairé Marcin, jezuita, francuz, ur. 1612 r., † 25 Maja 1690. Ułożył *Hymni ecclesiastici novo cultu adornati* (Paris 1673 in 4-o), starając się w nich pogodzić czystość języka z rymem i poezją religijną; to samo, *editio secunda accuratior et altera parte auctior*, ib. 1676; ed. 3a ib. 1680.

Clairvaux (czyt. *Klerwo)*, *Clara Vallis*, *Clarevallis*, trzecia filja sławnego opactwa Cisteaux (ob. Cystersi), leży w dolnej Szampanji, w dep. Aube, nad rzeczką tegoż nazwiska, w pośród puszczy, niegdyś słynnej z rozbojów i grabieży. Opactwo to zostało założone przez ś. Bernarda, 1115, i Teobalda hr. Szampanji. Grunt w okolicach Clairvaux jest tak nieurodzajny, że nawet teraz wielkich potrzeba wysiłków, aby z niego wydobyć płody nieodzowne do utrzymania życia. Pod opieką hrabiów Szampanji i kierunkiem Ś. Bernarda opactwo wkrótce tak zakwitło, że Clairvaux po 100 nowicjuszów naraz do nowozakładających się klasztorów wysyłało. Dzika puszcza, pod troskliwą ręką pracowitych zakonników, przemieniła się w jednę z najpiękniejszych okolic Francji, zkąd też poszła jej nazwa *Jasnej Doliny* (Clara Vallis). Siedmiuset uczniów opłakiwało zgon swego mistrza ś. Bernarda, a z tej cyfry można sobie wyobrazić, jakiemi środkami już wtedy klasztor musiał rozporządzać. 81 opactw nazywały się córami Clairvaux, a w końcu liczba ich wzrosła do 800. Alfons I (ob.), król portugalski, założył 1148 opactwo *Alcobazar*, na pamiątkę zwycięztwa odniesionego nad Maurami, które, jak twierdził, zjednał mu swemi modlitwami ś. Bernard. Opaci tego klasztoru byli jałmużnikami królów portugalskich. Król Jan oddał nadto całe swoje państwo w lenność opactwa Clairvaux, w skutek czego to ostatnie, po śmierci Sebastjana, wystąpiło ze swojemi prawami do korony portugalskiej. W Anglji, Szkocji, Szwecji, Danji, Portugalji, Hiszpanji, Francji, Flandrji, Włoszech i Węgrzech liczyło Clairvaux wiele klasztorów swojej reguły; lecz w jednych krajach zostały one pochłonięte przez t. zw. reformację, w drugich zaś tak dalece upadły, iż wielkich wysileń potrzeba było, aby w nich nowe życie rozbudzić (ob. Cystersi). Klasztor w Clairvaux został skasowany

przez rewolucję i tam, gdzie nauczał niegdyś ś. Bernard, urządzono więzienie dla włóczęgów: *dépôt de mendicité.* *(Fehr).* *J. N.*

Clandestinitas, Niejawność. *1. Historja. 2. Proboszcz i parafjanie. 3. Świadkowie. 4. Ogłoszenie dekretu.* Prawo kanoniczne przepisało formę, nadającą jawność zawarciu małżeństwa i wymaga, aby ono nie inaczej, tylko w obec proboszcza i dwóch przynajmniej świadków było zawierane. Niezachowanie tej formy stanowi przeszkodę małżeństwo unieważniającą, zwaną *clandestinitas*, niejawność. **I.** Od najdawniejszych czasów Kościół przy zawieraniu małżeństw jawności wymagał, a chociaż samo wzajemne oświadczenie zezwolenia obojga małżeństwo zawierających osób, ważnym związek ten czyniło, jednak chrześcjanie w ten sposób go między sobą zawarłszy, oznajmiali o tém Kościołowi i błogosławieństwo kapłańskie otrzymywali. Świadczy o tém ś. Ignacy męczenik *(Epist. ad Polycarp.)*, a Tertullian (l. 2 *ad uxor.* c. 9) przestrzega, że małżeństwa niepobłogosławione na to się narażają, iż mogą być uważane za nałożnictwa i cudzołoztwa. Że jednak małżeństwa, bez kapłańskiego błogosławieństwa zawarte, Kościół za ważne uznawał, znaleźli się w późniejszych czasach mniej pobożni chrześcjanie, którzy, lekceważąc to błogosławieństwo, bez niego w małżeństwie zostawali. Lecz przeciw takiemu nadużyciu wystąpili cesarze: Karol W. *(lib. 6, Capitul.* cap. 363) na zachodzie, a Leon Mądry *(novell.* 89) na wschodzie, i małżeństwa niebłogosławione za nieprawe ogłosili. Karność taką przyjął kościół wschodni i przy niej pozostał, ale na zachodzie, chociaż małżeństwa niebłogosławione były nie dozwolone, a nawet surowo przez Kościół karane (C. 1 seqq. cs. 30 q. 5; C. *Quum inhibitio* 3 *de Clandest. despon.* X 4, 3), jednak uznawano je za ważne (C. Quid nobis 2 *de Clandes. despon.* X 4, 3; C. *Juvenis* 3 *de Sponsal.* X 4, 1) aż do czasu soboru trydenckiego. Sobór ten, z uwagi na bardzo liczne i w skutkach swych ciężkie, tak dla Kościoła, jako i świeckiej społeczności nadużycia, przez zawieranie małżeństw bez jawności, t. j. z pominięciem kapłańskiego błogosławieństwa, wynikające, a szczególniej przez wzgląd na popełniane wielożeństwa przez tych, co ożeniwszy się kryjomo w jedném miejscu, opuszczali żonę i znowu się gdzieindziej żenili, lub do zakonów wstępowali *(Conc. trid.* ses. 24 c. 1 *de Ref. matr.*; Pallavicini, *Histor. conc. trid.* l. 22 c. 4), albo przyjmowali święcenia kapłańskie (Benedict. XIV Const. *Paucis abhinc* Bull. t. 4 v. XII p. 397), postanowił skutecznie złemu zapobiedz, przez zmuszenie małżeństwa zawierających do jawności i to takiej, któraby jak najwięcej nadużycia powściągnęła. Dla tego nakazał, aby naprzyszłość inaczej małżeństwa nie zawierano, jak w obecności proboszcza, lub kapłana przez niego, albo przez biskupa miejscowego upoważnionego, oraz w przytomności dwóch lub trzech świadków. Małżeństwa, któreby bez tej formy zawarte zostały, sobór uznał za żadne i nieważne, a niestosujących się do tego prawa kapłanów, świadków i zawierających małżeństwo, surowo karać polecił; na kapłanów, którzyby błogosławili małżeństwo nie swoich parafjan, bez pozwolenia właściwego proboszcza, lub biskupa, karę suspensy *ipso facto* na czas nieograniczony postanowił, a zwolnienie od niej biskupowi tej djecezji, do której nowożeńcy należą, zarezerwował; wreszcie prawo to po wszystkich parafjach ogłosić rozkazał i w dni trzydzieści od pierwszego ogłoszenia, jako obowiązujące zachowywać polecił *(Con. trid.* ses. 24 c. 1 *de Refor. Matrim.)*. Pallavicini (l. c. c. 8 n. 10) objaśnia, że ogłoszenie to miało na celu

[illegible] do zachowania prawa [illegible] tylko [illegible], gdyż sobie nie chcąc narażać go do nowszego. 2. Proboszczem właściwym, który może ważnie pobłogosławić małżeństwo, lub [illegible], jest [illegible] proboszcz tej parafji, do której nowożeńcy należą, ale i ci, co wraz z nim mają władzę nad parafją, czy to jako wyłącznie [illegible]. [illegible] Papież w całym Kościele, biskup w kościele swego tytułu, legat z latere w swej prowincji, biskup w swej djecezji i jego wikarjusz jeneralny, czy to jako [illegible] [illegible], administrator parafji, kustosz, wikarjusz. Chociażby proboszcz nie był jeszcze wyświęcony na kapłana, ma jednak ważnie być obecnym przy zawarciu małżeństwa, lecz w miejsce swe nie może innego, tylko kapłana upoważnić. Upoważnienie to, czyli pozwolenie pobłogosławienia małżeństwa, aby było ważne, proboszcz dać je powinien ustnie lub na piśmie, ale wyraźnie, czy to wymieniając szczegółowo jedno małżeństwo, czy też dając ogólne pozwolenie do pobłogosławienia wszystkich małżeństw, np. w czasie swej nieobecności lub choroby. Pozwolenie powinno dojść do wiadomości upoważnionego i być przezeń przyjęte, inaczej nie ma znaczenia. Jeżeli proboszcz daje pozwolenie warunkowe, a warunek nie z przepisu prawa (jak np. o ogłoszeniu wprzód zapowiedzi), ale z woli jego wypływa (np. daj ślub Janowi z Anną a nie z Teklą), obowiązkiem jest błogosławiącego małżeństwo zastosować się do warunku, bo inaczej małżeństwo byłoby nieważne. Ważnem jest pozwolenie lub pobłogosławienie małżeństwa, udzielone przez proboszcza, który wpadł w klątwę, lub interdykt, został zasuspendowany, wpadł w herezję, lub odszczepieństwo, był domniemanym proboszczem (*parochus putativus*), lub zasuspendowanym od dawania ślubów, byle tylko we wszystkich tych razach był proboszczem, to jest od posiadania urzędu i tytułu proboszcza kanonicznie nie odsądzonym. Chociażby proboszcz, wbrew rozkazowi biskupa, udzielił innemu kapłanowi pozwolenie do pobłogosławienia małżeństwa, pozwolenie ważne będzie, a udzielający je grzeszy tylko i karanym być może. Jeżeli nowożeńcy należą do dwóch oddzielnych parafji, małżeństwo ich ważnie błogosławić może którykolwiek z obydwóch proboszczów, nawet w parafji drugiego. Biskup, jako pasterz całej djecezji, może w jakimkolwiek miejscu djecezji swojej łączyć małżeństwem djecezjan swoich, lub gdy jedno z nich do jego djecezji należy; może także któremukolwiek z kapłanów i w którejkolwiek z parafji swej djecezji pozwolić małżeństwo pobłogosławić. Tęż samą władzę posiada i wikarjusz jeneralny biskupa, jeżeli jej z ogólnej delegacji wyraźnie nie wyłączył [1]). Proboszcz może *ważnie* związkiem małżeńskim połączyć parafjan swoich w obcej parafji, bez wiedzy i pozwolenia tamtejszego proboszcza, co jeśli uroczyście dopełni, powinien być ukaranym, jako naruszający porządek (S. C. C. teste Fagnan. l. 1 ad cap. *Quoniam de Constit.* n. 25). Wikarjusz, jako pod zwierzchnictwem i powagą proboszcza obowiązki pełniący, powinien się do jego zaleceń stosować, jednakże, jeżeli jest przez biskupa przysłany i wyraźnie do sprawowania wszystkich sakramentów, z wymienieniem małżeństwa, w parafji upoważniony, może

---

[1]) Mówimy tu tylko o tém, co dotyczy samej *ważności* małżeństwa, ze względu na przeszkodę *clandestinitas*, pomijając przepisy, mające na celu legalność i porządek administracyjny lub prawny.

bez szczegółowego pozwolenia proboszcza małżeństwo błogosławić i do zastąpienia siebie innego kapłana delegować. Jeżeli zawierający małżeństwo nie należą obydwoje do jednej parafji, *ważnie* związek ich błogosławić może którykolwiek z obudwu ich proboszczów, nawet w parafji drugiego (S. C. C. teste Bened. XIV *Instit.* 33 n. 5). Co się parafjan tyczy, jakkolwiek, pod względem przyjmowania innych sakramentów, uważają się za parafjan wszyscy wierni w parafji mieszkający, to przecież pod względem zawierania małżeństwa rzecz się ma inaczej, a to z powodu celu, dla jakiego przeszkoda *niejawności* przez Kościół została postanowioną. Aby kto, jako parafjanin, mógł być połączony związkiem małżeństwa przez swego proboszcza, potrzeba, aby w parafji jego miał zamieszkanie nie jakiekolwiek, ale to, które prawo kanoniczne nazywa *domicilium*, lub *quasi domicilium*. Proboszcz *originis*, lub *simplicis habitationis*, nie mogą ważnie błogosławić małżeństwa, gdyż nie są uważani pod tym względem za właściwych proboszczów. Ob. art. Zamieszkanie. Skoro kto nietylko faktem zamieszkania, ale i zamiarem dostatecznie objawionym nabył w parafji *domicilium*, małżeństwo jego przez proboszcza tej parafji może być pobłogosławionèm. Również i ten proboszcz, w którego parafji ktoś faktycznie zamieszkuje, najmniej miesiąc, z zamiarem mieszkania dłużej, tak, że nabywa *quasi domicilium*, ważnie błogosławić może jego małżeństwo. Lecz nieważnie błogosławiłby proboszcz małżeństwo tego, ktoby jedynie dla uniknienia w swej parafji trudności w zawarciu małżeństwa, przeniósł się do jego parafji, z zamiarem wrócenia do parafji, w której poprzednio mieszkał, albo do innej, zaraz po zawarciu małżeństwa (S. C. C. 1 Decem. 1640). Przeciwnie, chociażby kto, jedynie dla łatwiejszego zawarcia małżeństwa i dla obejścia prawa, zmienił miejsce swego zamieszkania, z zamiarem nie powracania do tego, które opuścił, ale stałego na zawsze lub na czas długi osiedlenia się w nowém, może w tém ostatniém otrzymać ważne pobłogosławienie małżeństwa przez miejscowego proboszcza. Różnica w tych dwóch wypadkach ztąd pochodzi, że w pierwszym jest *simplex habitatio*, a w drugim *domicilium*, albo *quasi domicilium*. Kto ma podwójne *domicilium*, t. j. mieszka w dwóch parafjach naprzemian, a w obydwóch stale i faktycznie, może zawrzeć małżeństwo w obec proboszcza, w którego parafji natenczas mieszka, a nawet w obec któregokolwiek z nich, gdyż względem obydwóch jest parafjaninem. Urzędnicy, lekarze, nauczyciele, uczniowie, ważnie zawierają małżeństwa w parafji, w której dla swych obowiązków zamieszkują. Wychowańcy różnych zakładów, panny w klasztorach na edukacji zostające, zawierać powinny małżeństwo przed proboszczem swojego *domicilium*, a jeśli takowego nie mają, przed proboszczem parafji, w której się zakład ten lub klasztor znajduje. Sieroty i podrzutki należą do proboszcza, w którego parafji jest szpital lub zakład, w jakim pozostają. Służący i służące po miastach powinni małżeństwa zawierać przed proboszczem, w którego parafji ich rodzina, t. j. ojciec, matka, lub brat mają *domicilium*, jeśli w témże samém mieście mieszkają, jeśli zaś nie, to przed proboszczem tej parafji, w której na służbie pozostają. Więźniowie i chorzy, kaleki i t. p. w szpitalach zostający, należą do parafji proboszcza, w którego obrębie położone jest więzienie lub szpital. Włóczęgi, nie mający nigdzie stałego zamieszkania, zawierać winni małżeństwo przed proboszczem, w parafji którego znajdują się w czasie zawierania związku małżeńskiego. Obowiązkiem jednakże tego proboszcza

jest przeprowadzić pierwej dekretem, [illegible] i przeszkód kano-[illegible]nicznych, jakimi [illegible] mogli, [illegible] i według jego decyzji postąpić (Conc. Trid. sess. 24 c. 1 de Ref. Matr.). Jeżeliby proboszcz, otrzymawszy [illegible] nie [illegible] małżeństwa [illegible] pobłogosławił, będzie ono ważnem. Żołnierze zawierać mogą małżeństwa przed proboszczem parafji, w której pozostają, jeżeli nie mają kapelana przez Papieża lub biskupa do pieczy nad nimi ustanowionego, bo on jest ich proboszczem ([illegible] Mar. [illegible]). Mieszkańcy tułaczy, to jest należące do wpisania się w poczet mieszkańców jakiej miejscowości, bez zamieszkania stałego i [illegible], nigdzie mogą mieć *domicilium*, albo *quasi domicilium*, nie mając charakteru parafjanina, a zatem proboszcz mieszkańca tułaczego błogosławiłby małżeństwo nieważnie. **3.** Świadkowie. Dekretem soboru trydenc. wymagani przy zawieraniu małżeństwa, powinni być przynajmniej w liczbie dwóch; przy jednym świadku zawarte małżeństwo jest nieważne. Ponieważ dekret soboru nie określa przymiotów świadków, przeto wypada, że, jakie z prawa natury mieć powinni, t. j. pełne używanie rozumu i baczną uwagę na to, czego są świadkami. Mogą przeto do ważności małżeństwa wystarczyć świadkowie kobiety, nieletni, a nawet niewierni, wyklęci, występni i t. p. Dla tego, gdy idzie o świadków przy zawieraniu małżeństwa, nie można się powoływać na wymagania prawa co do kwalifikacji świadków, zawarte w [illegible] q. 3 i w C. *Constitutioni* 24 *de Sponsal.* X (4. 1). Aby trudności przy zawieraniu małżeństw nie pomnażać, Kościół wszelkie niedostatki prawne w świadkach chciał mieć zastąpione przeważnem świadectwem proboszcza. Wszelako, gdy obecność tak jego, jako i świadków, powinna być moralna, a nie fizyczna tylko (Bened. XIV *de Synod.* l. 13 c. 23 n. 6), przeto świadek pijany, śpiący, przypadkiem przybyły i tak swoją czynnością zajęty, iż wcale nie zwraca uwagi na to, co się dzieje w kościele, żadnym świadkiem nie jest, a przeciwnie ważnym będzie ślub dany w obecności proboszcza, lub świadków, z których jeden lub wszyscy znajdują się przy nim, nie z własnej woli, lecz przymuszeni, byleby widzieli co się dzieje (Bened. XIV *de Synod.* l. 13 c. 23 n. 4). Dla tego świadkowie, jeśli pierwej nie byli wezwani do asystowania zawarciu małżeństwa, powinni być przed rozpoczęciem tej czynności uprzedzeni i zachęceni do pilnej uwagi, oraz ostrzeżeni, że w potrzebie świadczyć będą o tem, co się w obec nich dopełnia. Obecność świadków i proboszcza powinna być jednoczesna: nieważnym więc byłby ślub dany w obecności proboszcza, bez świadków, a potém powtórzony przy świadkach, bez proboszcza. **4.** Ponieważ Ojcowie soboru trydenckiego pragnęli, dekretem o niejawności (*clandestinitas*), niedotykać wcale małżeństw przez innowierców zawieranych, i dla tego zamieścili w tymże dekrecie polecenie, aby obowiązująca moc jego rozpoczynała się w dni 30 od ogłoszenia, które winno być dopełnione w każdej parafji, ztąd wypływa, że gdzie dekret ten ogłoszony nie został, tam małżeństwa zawierane bez obecności proboszcza i świadków są ważne, byle ich inna jaka prawna przeszkoda nieważnemi nie czyniła. Jeżeli prawo o *niejawności* było już gdzie zachowywane, t. j. jeżeli ściśle przestrzegano, aby małżeństwa przed właściwym proboszczem i w obec dwóch przynajmniej świadków zawierano, tam ogłoszenie dekretu soboru tryd. jest niepotrzebne, bo z samego jego zachowywania powstaje domniemanie prawne, iż ogłoszony został. Jednakże w wypadkach nadzwyczajnych i wyjątkowych, t. j.

wtedy, gdy albo wcale do proboszcza dostać się nie można, albo z bardzo wielkiém niebezpieczeństwem, czyli, kiedy moralna zachodzi niemożność zawarcia małżeństwa w obec właściwego proboszcza, moc obowiązująca dekretu soboru tryd. nawet w tych miejscach, gdzie ogłoszony został, ustaje, i małżeństwa zawarte bez proboszcza są ważne; mają tylko obowiązek nowożeńcy udać się do jakiegokolwiek katolickiego kapłana, o pobłogosławienie ich związku. W czasie rozproszenia duchowieństwa przez wielką rewolucję francuzką, wypadki takie miały miejsce, i decydując je św. Kongr. Sob., kilkakrotnie wyrzekła, iż małżeństwa tak i w takich okolicznościach zawarte są ważne, co i Pius VI w breve 5 Październ. 1793 do biskupa genewskiego potwierdził. *X. A. S.*

Clareni fratres. Po zniesieniu i rozproszeniu celestynów (ob. Coelestini), jeden z ich członków Angelo di Cordona osiadł w pustyni nad rzeczką *Clarene*, położonej pomiędzy Ascoli a górami Nursji, w marchji Ankońskiej. Uczniowie, jacy się tam do niego przyłączyli 1302 r., nazywani byli klareninami, *clareni fratres*. Gdy jednak *spirituales* (ob.) poszli pod sąd, wezwany został r. 1317 Angelo przed Papieża Jana XXII, jako seperatysta; lecz, w skutek zręcznej obrony, uniewinniony, otrzymał nawet milczące zatwierdzenie swego zakonu. Angelo um. 1340 r. w Neapolu, uczniowie zaś jego rozeszli się po wielu djecezjach włoskich, uznając wszakże nad sobą juryzdykcję biskupią. R. 1472 część ich poddała się jenerałowi minorytów, część zaś pozostała przy dawnej odrębności. Dopiero Pap. Juljusz II r. 1510 połączył ich razem, bo zniósł wszelkie rozdziały w zakonie franciszkańskim pozostawiając tylko konwentualnych i obserwantów. Początkowo klarenini przechylali się więcej do konwentualnych, później jednak stanowczo przeszli do obserwantów. *Wadding*, Annales Minor. (*Fehr*).

Clarke (czyt. *Klark*) Adam, uczony bibljograf i kaznodzieja metodystowski, ur. 1760 r. w Magherafelt, w Irlandji, a kształcił się w wesleyanskiém seminarjum w Kingswood pod Bristolem. Od 1779—1805 r. zajmował się nauczaniem jako wędrowny kaznodzieja i do końca życia pracował dla swoich współwyznawców, zakładając szkoły, wydając książki i t. d. W r. 1802 wyszedł *Bibljograficzny słownik* Ad. Clarke (dwa tomy dopełnień 1806); 1807, *The succession of sacred Literature* (do 345 r., kontynuowane później przez syna Cl.); wydrukował także nowe wydanie *Foedera*, t. j. zbioru dokumentów publicznych, do dziejów Anglii się odnoszących, w 15 t. in f. Zbiór ten poprzednio był wydany przez *Tomasza Rymera* († 1714). O uczoności Clarke'a świadczy 8 tomów jego komentarza na Pismo św., wydawanego poszytami od 1810—1826.

Clarke. 1. Samuel, prezbiterjański kaznodzieja w Warwikshire i Londynie, ur. 1599, um. 1682.—**2.** Samuel, ur. 1626, um. 1701, syn poprzedniego, członek *Pembroke-collegium* w Cambridge, podobnie jak ojciec usunięty z tej ostatniej godności za odrzucenie *Aktu zgody* (Uniformity-act). —**3.** Samuel, ur. 1623, um. 1669, architypograf w Oksfordzie i przełożony bodleyańskiej bibljoteki, znakomity orjentalista, korrektor i współpracownik Waltońskiej Poliglotty (ob), dla której wygotował łacińskie tłumaczenie *versionis persicae* i komentarze do *paraphrasis chaldaica*.—**4.** Samuel, słynny humanista, fizyk, filozof i teolog, pod koniec życia przełożony wightońskiego szpitala w Leicester. Ur. 11

Paźdz. 1675 w Norwich, w Norfolku; 1691 wstąpił do uniw. w Cambridge, gdzie z początku zajmował się fizyką, matematyką i uchodził za jednego z najlepszych uczniów Newtona. W tym czasie wydał łacińskie tłumaczenie fizyki Jakóba Rohault, z własnemi dodatkami, w których zbijał teorje Kartezjusza. Do końca życia nie rozstając się z matematyką, ogłosił kilka jeszcze matematycznych rozpraw i wyborne tłumaczenie łacińskie optyki Newtona. Postanowiwszy wstąpić do stanu duchownego, z równą gorliwością zajął się metafizyką, świecką i biblijną filologją, oraz teologją pod kierunkiem Johna Moore, bpa z Norwich, który go (1698) mianował swoim kapelanem. Już w 1699 napisał trzy traktaty o chrzcie, konfirmacji i pokucie, w których dowiódł wielkiej biegłości w Ojcach Kościoła, a od 1701 pracował nad parafrazą czterech Ewangelji, wydaną 1715 w Londynie p. t. *Paraphrase on the 4 Gospels*. R. 1704 i 1705, w myśl Roberta Boyle (um. 30 Wrześ. 1691), aby corocznie jeden z najznakomitszych teologów poświęcał kilka kazań wyjaśnieniu zasadniczych prawd naturalnej i objawionej religji, C. wydał dwa, najwięcej znane swe dzieła, o istnieniu Boga i o prawdzie naturalnej, oraz objawionej religji: *Discourse or demonstration of te being and attributes of God; Verity and certitude of natural and revealed religion*. W dziełach tych Hobbes, Spinoza i Toland poddani są ścisłej a zwycięzkiej naukowej krytyce. Kosmologiczny dowód istnienia Boga jest główną podstawą rozumowań ks. Clarke'go, jakkolwiek nie zostały przez niego pominięte dowody: teleogiczny i fizyko-teologiczny. Jednocześnie wystąpił z obroną nieśmiertelności duszy przeciwko Dodwellowi (ob.), który twierdził, że dusza z istoty swej jest śmiertelną, i dopiero przez łaskę chrztu przeobraża się w nieśmiertelną. Świetne tej obrony przeprowadzenie zjednało mu stopień doktorski w Cambridge. Następnie zbijał doktryny Collins'a, dowodził moralnej wolności człowieka i zawiązał z Leibnitzem uczoną korespondencję o czasie i przestrzeni, oraz o wolności człowieka (1717 wyd. po angielsku; 1720 po franc. i niem.). Obdarzony przez bpa Norwich probostwem (1706), później został kaznodzieją nadwornym królowej Anny (1709), a w końcu rektorem St. James w Westminster. Dzieło jego *The Scripture on the Trinity*, Lond. 1712 (Pismo Św. o Trójcy; na język niem. tłumaczył *Semler* 1774), w którém widoczny był subtelny arjanizm, wywołało silną opozycję, a mianowicie ze strony uczonego Daniela Waterland († 1742), archidjakona i kapelana królewskiego. Stawiony przed konwokacją (t. j. zgromadzeniem wyższego kleru), następnie oskarżony przed izbą lordów, utracił miejsce kaznodziei nadwornego; przy rektoracie St. James utrzymał się, przez odwołanie błędów swoich i obietnicę nie występowania więcej w przedmiocie Trójcy św. Clarke w taki sposób formułował swoją naukę o Trójcy Św., jakoby z Pisma św. wydobytą: są trzy Osoby Boże: Ojciec, Syn i Duch św., lecz jest tylko jedna najwyższa istota i jedna absolutna przyczyna wszech rzeczy — Ojciec. Z Ojcem odwiecznie istniała druga boska Osoba, Syn, i trzecia, Duch Ojca i Syna. Pismo św. nie objaśnia nam istoty tych trzech Osób, lecz tylko ich osobiste przymioty i dzieła. Ojciec tylko jest samoistny: od niego pochodzi wszelka moc i wielkość, jak również dzieła Syna i Ducha św. Syn nie jest samoistny, lecz otrzymał od Ojca całą swoją istotę i wszystkie swoje przymioty. Pismo św. nie wyjaśnia ani sposobu, ani czasu, w jakim się to stało. To tylko pewna, że Trójca Św. powstać musiała przed stworzeniem świata, w skutek dobrowolnej

woli Ojca. Podobnież Duch św. nie jest samoistną osobą Trójcy Św. Pismo św. nie nazywa Syna Bogiem odnośnie do jego istoty. lecz ze względu na swój stosunek do Ojca i otrzymanych od niego przymiotów. Syn jest narzędziem, za pomocą którego Ojciec stworzył świat i nim kieruje. Duch św. jest sprawcą wszystkich cudów, które przez Chrystusa i innych zostały dokonane. Natchnienie Ducha św. przenika Pismo św. prace Apostołów; z niego wypływa potęga łaski. Duch św. posiada przymioty wyższe od wszystkich aniołów, z wyjątkiem Syna, od którego jest niższym. Cl. nie chce uznać, aby Pismo św. nazywało osobę Ducha św. Bogiem albo Panem, Syn nazywany bywa niekiedy Bogiem, lecz jest on niższym od Ojca: jego boskie atrybucje nie są niczém inném, jak przejawieniem się potęgi Ojca; co Syn czyni, dzieje się z woli Ojca i na Jego chwałę. Duch św. stoi niżej od Ojca i Syna. Cześć okazywana Bogu odnosi się wyłącznie do Ojca, a tylko pośrednio do Syna i Ducha św. Podane tu streszczenie nauki Clarke'go najdowodniej przekonywa, że obstawał on za pojmowaniem Trójcy Św. w znaczeniu *subordynacji* Syna i Ducha św.; czy zaś szczerze i w całości doktrynę swą odwołał, niepewną dotąd jest rzeczą (*Walch*, Hist. u. theol. Einl. in d. vornehmst. Relig. Streitigk.; *I. Fr. Seiler*, De difficultatibus arianismi subtilioris, inprimis Clarkiani, Erlang. 1774). Jakkolwiek po tém wszystkiém, co zaszło, nie mógł już Cl. spodziewać się jakiegobądź wyniesienia w hierarchji anglikańskiej, odrzucił wszakże proponowany mu, po śmierci Newtona 1727 r., bardzo korzystny urząd dyrektora mennicy, w części przez poszanowanie dla dotychczasowego swego powołania, w części zaś dla miłości nauki. z którą się nie chciał rozstawać. Oprócz fizyki, filozofji i teologji, do ulubionych jego przedmiotów należała klasyczna filologja, lecz śmierć (17 Maja 1729) nie pozwoliła mu doprowadzić do skutku rozmaitych prac, na obszerną skalę pomyślanych. Pozostał po nim dobry komentarz do Juljusza Cezara i objaśnienia do pierwszych 12 ksiąg Iljady, dopełnione później przez jego syna, także Samuela. Po śmierci już ukazały się jego *Objaśnienia do katechizmu kościoła anglikańskiego* i 10 tomów *Sermons;* ostatnie, z przedmową i życiorysem Samuela, napisanym przez *Benjamina Hoadley*, bpa z Winchester wyd. Lond. 1730. Wszystkie jego dzieła filozoficznej, fizycznej i teologicznej treści wyszły w Londynie 1738—42 w 4 t. in f. Oprócz Hoadley'a, życie jego opisali: *Wil. Whiston*, Historical memoirs of the life of D. Sam. Clarke, i *Arthur Ashley Sykes*, Eulogia of Clarke. (*Häusle*). *J. N.*

Clarus Ludwik, pseudonim jednego z najpłodniejszych pisarzy katolickich w Niemczech, **Wilhelma Volk'a**. Ur. 25 St. 1804 w Halberstadt, uczył się prawa w Getyndze; 1826 wstąpił do służby publicznej jako auskultator; 1838 został w Erfurcie radcą rządowym, a później tajnym radcą. Przyjaciel Phillipsa, Görresa, Brentano, Möhlera, zbliżał się coraz więcej do Kościoła, na którego łono powrócił 1855, wraz z żoną, za co pozbawiony został urzędu. Literacka jego działalność zdumiewająca: prawie co rok jednę lub więcej prac swoich wydawał. Dadzą się one podzielić na historyczne, apologetyczne i tłumaczenia. Kilka znakomitszych tylko wyliczamy: *Simeon; Podróże i powrót chrześcijańskiego badacza* (Wanderungen u. Heimkehr) 3 t. 1862, jest to jedno z lepszych opisów nawrócenia; wraz z Hurter'a *Geburt u. Wiedergeburt* (Narodzenie i odrodzenie), może najlepsze. Cenią wysoko też jego Obraz liter.

hiszpańkiej w średnich wiekach (Darstellung d. span. Lit.) 2 t. 1846; *Księga o emigrantach salzburgskich* (Buch über die salzb. Em. 1864); Bjografje: *Wilhelma Akwitańskiego* 1865, *św. Matyldy* 1867. Pomiędzy jego tłumaczeniami pierwsze miejsce trzymają *Dzieła św. Teressy* i *Żywoty ś*, Daurignac'a. *N.*

Claude (czyt. *Klod*) Jan, kaznodzieja i krzewiciel protestantyzmu we Francji, ur. 1619 w Sauvetat, w okolicach Agen, w teraźniejszym dep. Lot-et-Garonne. Ukończywszy nauki w Montauban, w 26 roku rozpoczął kaznodziejski zawód i założył w Nîmes szkołę dla pragnących wstąpić do stanu duchownego; musiał jednakże opuścić to miasto, na skutek wyroku sądowego, wywołanego zawziętym oporem Cl. przeciwko połączeniu się protestantów z katolikami. Później przeniósł się do Paryża, został pastorem w Charenton, a rozprawami i pismami polemicznemi (1678 dysputa Cl. z Bossuetem) taki zjednał sobie rozgłos, że od 1666 powszechnie był uważany za głowę kalwinów francuzkich. Po zniesieniu edyktu nanteńskiego schronił się do Hollandji, gdzie później syn jego *Izaak* (w Hadze) został także pastorem. Książe Oranji wyznaczył Janowi Claude znaczną pensję roczną. Um. 1687. Cl. pod koniec życia miał przyznać się do błędów swoich i powrócić do katolicyzmu; wiele w swoim czasie mówiono o jego widzeniu się z arcybiskupem paryzkim i zapewniano, że od wyraźnego przejścia do Kościoła powstrzymywało go tylko uczucie wstydu (!). Syn jego Izaak i Bayle twierdzą, że nigdy nie myślał on o powróceniu na łono Kościoła. Według Bossueta Cl. był „najsubtelniejszym z ludzi w wykręcaniu się z dogmatów swego Kościoła, gdy te mu były nie na rękę;" pomimo wrodzonych zdolności, więcej odznaczał się on zręcznością w szermierce djalektycznej, niż miłością prawdy. Traktaty i pisma, przez niego wydane, wymienione są w *Biographie univ.* t. X. Był on także autorem odezwy do Papieża i monarchów: *Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France*, Cologne 1686.

Claudianus Ecdicius Mamertus, mnich, później kapłan i wierny towarzysz swego brata Mamerta, bpa w Vienne, żył ok. połowy V w. i um. pomiędzy 470—474. Człowiek uczony, wymowny, rozumny, pobożny i dobroczynny, poeta, filozof, teolog; uczył duchowieństwo djecezjalne Pisma ś., śpiewu i liturgiki. Pisał hymny. Jemu a nie Venantius'owi Fortunatowi przyznać należy autorstwo pięknego hymnu *Pange lingua gloriosi lauream certaminis* (ob. *Jac. Sirmondi*, Opp. t. 1. ed. Venet. 1728 p. 530). Pomiędzy poezjami pogańskiego poety Claudiusa Claudiana (żył w końcu IV w.) znajdują się niektóre odnoszące się do Chrystusa, prawdopodobnie przez pomyłkę, z powodu podobieństwa nazwiska, tamtemu przypisane, a prawdopodobnie od naszego poety pochodzące. Jemu też przyznać należy *Carmen contra varios errores seu vanos poetas* (*G. Fabricii*, Poetarum christ. corpus, Basil. 1564 p. 775), nie zaś, jak to robią niektórzy, Paulinowi z Noli. Najważniejsze pismo Klaudjana, *Libri tres de statu animae*, skierowane jest pko *Faustowi z Rhegium* (*Riez* w Prowancji), który przeczył bezcielesności aniołów i dusz ludzkich i tylko Bogu ją przyznawał, a dedykowane Sidonjuszowi Apollinarisowi, wówczas jeszcze świeckiemu. Rzecz ta z niepospolitą biegłością filozoficzną napisana, wydana była po raz pierwszy przez *Piotra Mosellanus'a*, Basil. 1520 in 4, znajduje się także w Bibl. PP. Lugd. VI 1050. Prócz tego kilka

listów Cl. zachowało się u *Sirmonda*, ed. c. I 528, i *Baluzii*, Miscell. VI 535. Cf. *Ritter*, Gesch. d. christl. Philos. II 567).

Clausulae nazywają się pewne zastrzeżenia, czynione w reskryptach i przywilejach apostolskich, oraz w odpowiedziach i decyzjach różnych kongregacji i kancellarji rzymskich. Znaczenie tych zastrzeżeń, krótko wyrażanych, dla nieobeznanych z tego rodzaju pismami jest trudne do zrozumienia, dla tego przytaczamy częściej używane. W reskryptach apostolskich, czy to sądowych, czy łaskę udzielających (*rescripta justitiae* i *rescripta gratiae*), zwykle znajduje się klauzula: *Si ita est*, albo co tożsamo znaczy: *Si preces veritate nitantur*. Zastrzeżenie to wymaga, aby egzekwujący wolę Stolicy Apost. przekonał się, czy prośba do niej zaniesiona prawdę przedstawiała, a obowiązek dowiedzenia tego ciąży na podającym prośbę. *Salvo jure alterius* znaczy, że Stolica św. rozporządzeniem swém nie ma zamiaru czynić uszczerbku osobom trzecim w prawach, jakie one już nabyły (*in jure quaesito*). Jednak, jeżeli w samej naturze łaski, którą Ojciec św. udziela, leży to, iż bez uszczerbku praw osoby trzeciej korzystać z niej nie można, i Papież wie o tém, wtedy klauzula ta uważa się za zbyteczną i niebyłą; np. gdyby się znajdowała w reskrypcie wyjmującym kogo z pod juryzdykcji biskupiej. *Ad instar*, w przywilejach przez Stolicę Apost. udzielanych znaczy, że przywilej ten jest udzielony w formie innego, poprzednio już udzielonego, i ma ten skutek,—że jeżeli poprzedni przywilej był ważnym przynajmniej w początku, chociażby zaraz odwołanym został, lub nie był akceptowanym, to i drugi, wydany na podobieństwo tamtego i z klauzulą *ad instar*, jest także ważnym; przeciwnie zaś, jeśli pierwszy jest nie ważny, to i drugi nieważnym będzie. Skutek jednak ten przywiązany jest jedynie do klauzuli w wyrazach *ad instar* umieszczonej, bo jeżeli w jej miejsce będzie wyrażono: *sicut concessum est*, już skutku tego nie ma. Klauzula także w przywilejach używana: *Quatenus sacris canonibus non adversetur* odnosi się tylko do takich kanonów, które mają dodaną klauzulę: *Non obstante quocunque privilegio*. Klauzula: *Supplentes singulos defectus* odnosi się tylko do tych wad i niedostatków aktu, które są przeciwko prawu pozytywnemu i należą do drobniejszych okoliczności (*accidentalia*), a nie przeciwko prawu natury lub istocie rzeczy. Klauzula: *Usque ad beneplacitum nostrum* sprawia, że reskryptem z taką klauzulą udzielona władza, lub łaska, ze śmiercią udzielającego ustaje (C. *Si gratiose* 5 *de Rescriptis* in VI 1, 3). Odnosi się to jednak tylko do reskryptów samego Papieża. Przeciwnie klauzula: *Usque ad beneplacitum S. Sedis* i klauzula: *Donec revocavero*, *donec voluero* zabezpieczają ważność i moc reskryptu na wypadek śmierci Papieża. Klauzula: *Omni appellatione remota* nie przeszkadza wcale apelacji *quo ad effectum devolutivum*, a zabrania jej tylko *quo ad suspensivum* (C. *Pastorali* 53 *de Apell.* X 2, 28 Ob. Środki prawne). Jeżeli która z kongregacji kardynałów ma przedstawiony do zdecydowania wypadek, który już poprzednio rozstrzygnięty został, aby bezpotrzebnie nie była zarzuconą jeszcze tém samém pytaniem, dodaje do decyzji klauzulę: *Et amplius*, co znaczy, że już więcej tej sprawy przedstawiać nie wolno, chyba wyjednawszy pierwej na to pozwolenie kardynała prefekta, w tej kongregacji prezydującego. Klauzulę: *Dummodo sit occultum* rozumie S. Penitencjarja tak, że jest *occultum* to, o czém w miastach większych zaledwie 7 lub 8 osób, a w miasteczkach 5 lub 6 wiedzieć może (Bened. XIV

Iratà. 57 § 45). Lecz w przeszkodach małżeńskich, mówi Fagnani, *occulta* jest to, czego dowieść nie można (*Ferraris*, Biblioth. v. Dispensatio n. 77). S. Penitencjarja między innemi klauzulami kładzie tę: *Sublata occasione peccandi*, to się rozumie tylko o dobrowolnych okazjach, przeciw koniecznym dosyć tyle uczynić, aby z bliskich stały się dalekiemi. Kładzie także: *Injuncta gravi poenitentia*, którą jest post przez 6 miesięcy raz na tydzień, albo trzy razy w tygodniu przez takiż czas odmawianie różańca, częstsza spowiedź, np. raz na miesiąc. Lecz jeżeli penitent poprzednio za to samo już wypełnił surową pokutę, klauzula ta nieprzeszkadza naznaczyć mu mniejszej. Klauzula: *Neque eas latori restituat, quod si restitueris nihil ei praesentes literas suffragentur*, znaczy tylko, że *in foro externo* nie będzie to pismo skutku wywierało; dyspensa zaś *in foro interno* nie unieważnia się. Datarja dołącza do pism swych klauzulę nakazującą się przekonać: *De praemissis te diligenter informes.... super quo conscientiam tuam oneramus*, która wymaga informacji pod nieważnością dyspensy, mianowicie też, jeżeli pierwej informacja ta nie została dokonaną. *X. A. S.*

Claver Piotr, *błogosławiony* (9 Wrześ.), z zakonu jezuitów, „niewolnik murzynów na zawsze" jak się zwykł był podpisywać; beatyfikowany za Piusa IX, 14 Maja 1851 r. —Piotr Claver ur. 1585 (podług innych 1581) w Verdu (w hrabstwie Urgel) w Katalonji, gdzie przodkowie jego zaliczali się do najznakomitszych familji. R. 1602 wstąpił do nowicjatu jezuitów w Tarragonie. Ukończywszy studja, wysłany został jako scholastyk do nowozałożonego kolegjum na wyspie Majorce. Pobyt w Majorce stanowczo wpłynął na los Cl., gdyż tu poznał się z furtjanem kolegjum, błogosławionym Rodriguez, braciszkiem pod którego duchowném kierownictwem, obok wysokiej świątobliwości życia, rozbudziło się w nim pragnienie głoszenia Ewangelji poganom Indji Zachodnich. Przełożeni wszakże, chcąc wypróbować charakter młodego zakonnika, rzecz całą do późniejszego odłożyli czasu. R. 1610 otrzymał długo oczekiwane pozwolenie i tegoż r. 10 Kwiet. popłynął do Ameryki. R. 1601 zakon otworzył był nową prowincję w Nowej Grenadzie i każda z istniejących już prowincyi otrzymała od Aquavivy, jenerała, rozkaz wysłania tam po jednemu z najdzielniejszych zakonników. Wybór Aragonji padł na Piotra C. Nie pożegnawszy się nawet z rodzicami, udał się on na miejsce swego przeznaczenia. Pomijając już nadzwyczajne umartwienia, jakie Piotra na równi z pustelnikami pierwszych czasów stawiają, to już samo może być dlań najwymowniejszym świadectwem całkowitego zerwania ze światem, że 40 lat życia swego poświęcił wyłącznemu posługiwaniu niewolnikom murzyńskim. Wielkość tego poświęcenia podnosiły i moralne trudności tej służby i ów wrodzony wstręt, jaki murzyni wyziewem skóry w europejczykach budzą. Niewypowiedzianej potrzeba było cierpliwości, słodyczy i wyrozumiałości, aby poskramiać dzikość murzynów, ukrócić ich zmysłowość i odwodzić od rozpaczy, nadmiarem pracy wywoływanej. Murzyni ulegają łatwo wstrętnym chorobom, a właściciele zwykle ich wtedy od siebie wypędzają; wyrzutków takich podejmował Piotr i anielską otaczał opieką. Odbywszy studja teologiczne w Santa Fe, gdzie, w chwilach wolnych od nauki, domowe posługi braciszka spełniał, i spędziwszy w Tonge trzeci rok próby, udał się do Kartageny (1615), a następnego roku został wyświęcony na kapłana. Odtąd Kartagena była główną widownią

cudów poświęcenia Piotra i Bożego miłosierdzia. Z początku służył on murzynom pod kierunkiem o. Sandoval, który w apostolskiej pracy zużył swoje ciało i bliskim już był śmierci. Do zwykłych ślubów jezuickich, dodał jeszcze piąty: służenia do końca życia niewolnikom murzyńskim. Wszyscy znakomitsi podróżnicy, nawet nieprzyjaźni katolicyzmowi, dostrzegali uderzającą różnicę między protestanckimi i katolickimi krajami Ameryki. W Stanach Zjednoczonych, np. do ostatniej wojny, prawodawstwo nietylko zabraniało nauczania murzynów, lecz nawet okładało karami samą chęć uczenia się. Murzyni mieli sobie wyznaczone oddzielne miejsca w kościołach, gdyż biała ludność za ubliżenie sobie uważała zetknięcie się z nimi, choćby w przybytku Bożym. Małżeństwa murzynów uważały się za konkubinaty i mogły być zrywane według woli właścicieli: małżonków oddzielnie sprzedawano, niemowlęta matkom odbierano. Słowem, prawo i obyczaj uważały niewolnika za rzecz i towar. Tu i owdzie występowali w ich obronie kaznodzieje protestanccy, lecz inni znów kaznodzieje, niekiedy tej samej sekty, wysławiali niewolę jako Boże błogosławieństwo. Kościół przy każdej sposobności głos podnosił przeciwko handlowi niewolnikami, i nie mogąc skłonić rządów do zniesienia niewolnictwa, zalecał (synody w Meksyku, Limie i inne), aby niewolników murzyńskich za braci uważano, oświecano w nauce chrześcjańskiej, dopuszczano do sakramentów i nie gwałcono osobistych przynajmniej praw, jak np. małżeństwa; właścicielom zagrożono karami kościelnemi, jeżeliby przeszkadzali murzynom w uczęszczaniu do kościoła. Postanowienia takie spotykały zwykle zacięty opór w plantatorach, lecz z łona Kościoła coraz nowi występowali obrońcy, którzy. podobnie jak błog. Piotr Claver, powagą swoją i poświęceniem bez granic zjednywali posłuszeństwo ustawom kościelnym i przynosili wzgardzonej rasie pociechę religijną i osłodę męczarni niewolniczych. Każda stronica żywota Piotra przekonywa, jak potężna była dusza tego świętego męża. Śmiertelną niemocą dotknięty, zerwał się jeszcze z łoża, aby pośpieszyć na pomoc ukochanym swoim murzynom; znieważany często przez tych, dla których był więcej jak ojcem, z tém większą jeszcze gorliwością niósł im pociechę. Po dniu spędzonym na posługach niewolnikom, wracał do kolegjum, a sen przerywał modlitwą i umartwieniami. Umarł 8 Wrześ. 1654. Na obrazach przedstawiają go zwykle z koroną cierniową na głowie (jedno z jego ćwiczeń ascetycznych) i liljframą w ręku. Jako źródła do żywotu bł. P. C. służą: 1) *Auctarium Annuarum lit. Soc. J. 1653, 1654* (Pragae t. r.). 2) Józef Fernandez (jezuita misjonarz † 1674) zebrał protokóły zeznań świadków i inne dokumenty, wysłane do Rzymu, dla rozpoczęcia sprawy o beatyfikację bł. P. C., i te ogłosił w *Apostolica y penitente vida del V. P. Pedro Claver*, Zaragoza 1666. 3) Józef de Lara, jezuita, będąc prokuratorom w tejże sprawie, z aktów procesu ułożył po włosku żywot bł. P. Cl. w r. 1748 (Roma). Z tych dzieł pochodzą opracowania żywotu bł. P., między któremi najczęściej przedrukowaném było *La vie du V. P. Cl.*, napisane przez jezuitę Bertranda Gabrjeła Fleuriau (1e wyd. Paris, 1751; wyd. z. r. 1851 w Liège, pomnożone dekretami późniejszemi o beatyfikacji bł. P.); na niemiecki przełożone przez Dominika Schelkle, z przedmową Karola Egger (*Lebengesch. d. Ehrwürd. V. P. Cl.* 1e wyd. Augsburg. 1838). Cf. Oddi. *I. M. S. Daurignac*, Histoire du bienheureux Pierre Claver S. J. apotre des negres de Carthagène et des Indes occident.

suivie du bref et des grâces obtenues depuis, Paris 1854, 5e wydanie 1865. *Holzwarth*, Petrus Claver Sklave der Negersklaven, Tübingen 1855. (*Holzwarth*) *J. N.*

Clavera Józef Franciszek, braciszek jezuicki, ur. w Capella, djecezji Lerida, 4 Lut. 1724. Był aptekarzem przy kollegjum w Saragossie r. 1766. Wyuczywszy się łaciny i odbywszy kurs filozoficzny w Huesca, zdał egzamen na bakałarza chirurgji, poświęcił się medycynie i botanice. Po wygnaniu jezuitów z Hiszpanji, osiadł w Bolonji, gdzie † 1788. Na 6 lat przed śmiercią przyjął święcenia kapłańskie. Liczą do 80 jego mniejszych i większych pism. Kilkanaście ascetycznych w języku hiszpańskim wylicza *De Backer*, Biblioth.

Clavigero Franciszek Ksawery, jezuita, ur. w Vera-Cruz 9 Wrześ. 1731, wykładał retorykę w Meksyku, filozofję w Valladolid i w Guadalaxara (w Nowej Hiszpanji). Po zniesieniu jezuitów, przybył do Włoch i † w Bolonii 1787 r. W historji wielką ma powagę jego dzieło o Meksyku, zebrane z dawniejszych autorów i krajowych pomników, z mapami i rycinami: *Storia antica del Messico cavata da' migliori storici spagnuoli etc. divisa in 10 libri*, Cesena 1780 4 v. in-4. Dzieło to, tłumaczone na języki: angielski (*History of Mexico...* by Charles Cullen, London 1787 2 v. in 4; Piladelphia 1804 3 v.), niemiecki (*Gesch. v. Mex. aus d. englisch. übers.*, Leipzig 1789—90, 2 v. in 8 maj.), hiszpański (*Hist. antigua de Megico*, Londra 1826 2 v.), skrócił po włosku I. B. Colomes (Compendio della storia Messicana, Bologna 1781). Z prac misjonarzy kalifornijskich Michała del Barco (jezuita † 1790 r.) i Łukasza Ventura, napisał Cl. *Storia della California* (wyd. Venezia 1789 5 v.) i in. *De Backer*, Biblioth.

Clavius Krzysztof, jezuita, matematyk, nazywany Euklidesem swego wieku, ur. w Bambergu 1538, † w Rzymie 6 Lutego 1612 r. Grzegorz XIII powierzył mu poprawę kalendarza i obronę jego przeciw protestanckim pisarzom. Dzieła jego matematyczne wyszły w Moguncji 1612 r. 5 v. f.; szczegółowo wylicza De Backer w *Biblioth.*

Clé (Cleus) Jan, jezuita, ur. w Antwerpji 30 Sierp. 1722 r., Bollandysta (ob.) od r. 1753—1760, pracował przy tomach *VI—VIII Septembris;* potém prowincjał hollendersko-belgijski. W XVI w. kard. Bellarmin założył i uposażył w Mechlinie tak zwane *Musaeum bellarminianum*, towarzystwo złożone z jezuitów zdolniejszych, żeby pismami swemi odpierali zarzuty protestanckie. Clé wyrobił pozwolenie, aby fundusze tegoż Musaeum obrócone zostały na wydawnictwo prac historycznych; sam stanął na czele jego (odtąd przybrało nazwę *Musaeum historicum*), wspólnie z Józefem Ghesquière, i zredagował plan całego przedsiewzięcia. Zanim zdążył wydać cokolwiek, nastąpiła kasacja zakonu: Clé został wtrącony do więzienia, oskarżony o przywłaszczenie sobie funduszów zakonnych i, pomimo niewinności, 3 lata więziony. † w Antwerpii 2 Lutego 1800 r. *De Backer*, Bjblioth.

Clemence (czyt. *Klemans*) Józef Wilhelm ur. 1717 w Hawrze, um. 1792, był oficjałem w Poitiers; zalicza się do szeregu pisarzy zwalczających antyreligijne pisma Woltera. Napisał *Obronę ksiąg Starego Test. przeciwko filozofji historji Woltera* (Defense des livres etc., Paris 1768); *Cechy Messjasza sprawdzone w J. Chr.* (Les caractères de Messie vérifiés etc. ib. 1776): *Autentyczność ksiąg tak Starego jak Nowego Test.*

wykazana szczególniej przeciwko autorowi Biblji nareszcie wytłumaczonej *przez kapelanów króla pruskiego* (L'Authencité des livres tant du N. que de l'Ancien Test. etc., ib. 1782 i Nancy 1820); przez *kapelanów* rozumie tu autor Woltera i jego przyjaciół. Dzieło to, choć nie jest bez drobnych uchybień, których łatwo można było uniknąć, odznacza się wszakże gruntownością i jasnym a zwięzłym rzeczy wykładem, i pod tym względem cenione jest wyżej od refutacji tegoż dzieła Woltera, napisanej przez Contant de la Mollette, popisującego się niepotrzebnie ze swoją znajomością języka hebrajskiego i zapuszczającego w długie, a nieodpowiednie celowi rozprawy grammatyczne. *N.*

Clemencet (czyt. *Klemanse*) Karol, ur. 1703, um. 5 Kw. 1778, benedyktyn kongregacji św. Maura. Obdarzony nadzwyczajną pamięcią, pracowity, pisał aż do ostatniej chwili życia. Jego jest, rozpoczęte przez ks. Maura d'Antine, dzieło: *Sztuka sprawdzania dat* (Art de verifier les dates, ou faits historiques des chartes, des chroniques etc.), wydane wraz z Durandem 1750 in 4, a później przedrukowane przy pomocy Fr. Clement 1770 f.; pomnożone wyd. 1783—87 3 v. f. Wiele tu jest erudycji, ale też wiele dowolności, wiele uganiania się za oryginalnością i nowością. Ostatnia osobliwie edycja nacechowana jest duchem jansenistowskim, dążącym z faryzejską miną pobożności do podkopywania Kościoła. Roku 1750 napisano dobrą tego dzieła krytykę w formie *listu* (w części w Mémoires de Trevoux, 1750 Novembre p. 1656). *L'Art de verifier* było jeszcze przedruk. z poprawkami i uwagami w 18 t. in-8 i 5 t. in-4 1818-19. Krytyka słusznie dzieło to nazwała *sztuką sprawdzania dat a fałszowania faktów*. Drugiém dziełem Cl-a była *Historja klasztoru Port Royal* (Hist. génerale de P. R. 1755—57 10 v. in 12). Jego jest także X i XI t. *Literackiej historji Francji* (Hist. littéraire de Fr.). Cl. sprzyjał jansenistom, a wrogiem był jezuitów, przeciwko którym wiele pisał. Jemu też przypisują głośne swego czasu dzieło: *Wyciąg z twierdzeń niebezpiecznych i zgubnych, a pochodzących z dzieł jezuitów* (Extraits des assertions dangereuses etc.). Przeciwko temu dziełu wyszła odpowiedź 1763 w 3 t. in 4 p. t. *Réponses aux Extraits des assertions* etc., wykazująca dobrze wszystkie fałsze bezimiennego nieprzyjaciela jezuitów. Cf. *Feller*, Biogr. *N.*

Clemenge, v. *Clemangis*, v. *Clemangiis*, Mikołaj de, albo *Clemangius*, tak nazwany od miejsca urodzenia (Clemanges) w Szampanji, niekiedy *Doctor Theologus* tytułowany, uczył się w Paryżu, pod najsławniejszymi XIV w. mistrzami. Roku 1393 obrany rektorem akademji paryzkiej, został następnie sekreterzem antypapieża Benedykta XIII, rezydującego w Awinjonie, kustoszem (*thesaurarius*) katedralnym w Langres, zkąd przeniósł się na kantora w Bayeux. Po wypowiedzeniu przez Francję posłuszeństwa Benedyktowi XIII, Cl. podejrzany był o udział w redagowaniu bulli ekskomunikacyjnej, wydanej (1408) przez antypapieża przeciwko królowi Karolowi VI; ale jakkolwiek usprawiedliwienie się jego było przychylnie przyjęte, uważał za właściwe usunąć się od świata i długi czas przepędził w klasztorze kartuzów w Val de Bosc. Wróciwszy do Paryża, przepędził ostatnie lata w kollegjum nawarskiém i tam um. ok. r. 1440. Na grobie jego w kaplicy kollegjum nawarskiego w Paryżu, pod lampą, naprzeciw wielkiego ołtarza zawieszoną, położono napis: *Qui lampas fuit Ecclesiae, sub lampade jacet.* Cl. był człowiekiem

zdolnym, wymownym, trochę poetą. Żyjąc podczas *wielkiej schizmy zachodniej*, w czasach smutnych dla Kościoła, wiele pisał przeciw ówczesnemu zepsuciu, panującemu w wyższych sferach duchowieństwa, i gorliwie nastawał o reformy. Jako gallikanin, obstawał za wyższością soboru nad Papieżem, uznając Papieża tylko za *caput ministeriale Ecclesiae*. Powstawał przeciw jednostronnemu djalektycznemu kierunkowi w nauczaniu teologicznem i pragnął, żeby teologja więcej się opierała na pozytywnych fundamentach, na Piśmie św. i tradycji, i żeby prowadziła do praktycznych rezultatów, nie goniąc za abstrakcyjnemi rozumowaniami (*De Studio theologiae* ap. *d'Achery* Spicileg. I 473). Ważniejsze pisma jego są: 1. *Liber de corrupto Ecclesiae statu*, drukowany kilkakrotnie, także p. t. *Speculum Ecclesiæ Pontificæ* (ed. Edu.*Bulklei, Lond. 1606, Helmstad 1620), lub *De ruina Ecclesiæ* (ap. *Hardt*, Magn. oecumen. concil. constanc. t. I pars 3). 2. *Deploratio calamitatis eccles. per schisma nefandissimum, cum exhortatione Pontificum ad ejus exstirpationem*. 3. *Liber da lapsu et reparatione justitiæ* ad Philippum Burgundiae ducem. 4. *Disputatio cum quodam parisiensi scholastico de concilio generali*. 5. *Collatio duplex ad eundem scholasticum de eodem argumento*. 6. *Liber de Annatis* non solvendis, seu Responsio gallicanae nationis cardinalibus appellantibus ab ejusdem voto, conclusione et deliberatione Constantiae factis, de annatis amplius non solvendis. O dziele tém, ponieważ łacina jego gorszą jest niż w innych, niektórzy utrzymują, że nie pochodzi od Cl'a. 7. *Tractatus in parabolam de filio prodigo: Luc. c. 15*. 8. *De fructu eremi* liber ad Petrum de Alliaco. 9. *De fructu seu prosperitate rerum adversarum liber*. 10. *De novis festivitatibus non instituendis*. 11. *De praesulibus simoniacis*. 12. *Oratio ad Galliae principes*, qua eos a bello civili dehortatur. 13. *Epistolae ad Gregorium XII* scriptae nomine Benedicti XIII pro exstirpatione schismatis et unione Ecclesiae. 14. *Epistolae 137*. 15. *Liber de Antichristo*, de ortu ejus, vita, moribus et operibus. Te, i kilka innych drobniejszych pism, są w *Nic. Clemangis* Opera *ed. Joan. Martin.* Lydius, Lugduni Batav. 1613 in-4; drukowane były także osobno i po innych zbiorach (szczegółowo wylicza Cave w *Script. eccl. hist. lit.* Append. s. 118 i *Fabricius*, Biblioth. lat. med.). D'Achéry, oprócz wspomnianego dziełka Cl'a *De stud. theol.*, wydał w swojém *Spicileg.* kilka listów jego. Żywot Cl'a ob. *Launoji* Historia gymnasii Navarrei part. II s. 558 (Opp. Launoji t. IV). Hardt dał nowy życiorys i przedrukował (*op. c.* t. I p. 2 et 3) kilka pism Cl'a. *X. W. K.*

Clemens Jakób, ur. 4 Paźd. 1815 r. w Koblencji; uczył się w Trewirze i Metz, potém u jezuitów w Fryburgu, później (1834) w Bonn, w Berlinie (1835); r. 1840 udał się do Rzymu, gdzie równie i na Monte Cassino studjował filozofję, szczególniej scholastyczną; roku 1843 został docentem filozofji w Bonn; r. 1848 był wybrany posłem do zgromadzenia narodowego, r. 1858 otrzymał katedrę filozofji w Münster. Cl. wielką oddał usługę filozofji w Niemczech, torując jej drogę zwrotu z chaosu przeróżnych systematów do zasad dawnej filozofji chrześcjańskiej. Walką ze zwolennikami Günthera (ob.), szczególniej z Baltzerem i Knoodtem (dziś starokatolikami), a także z Kuhnem (ob.), znużony, udał się do Rzymu i tam um. 25 Lut. 1862, pochowany w kościele *al Gesu*. Napisał: *Giordano Bruno u. Nicolaus v. Cusa*, 1847; *Die Specu-*

lative Theologie A. Günthers u. die kath. Kirchenlehre, Köln 1853; *De scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam*, 1856; *Die Wahrheit in dem von Prof. Kuhn angeregten Streite über Philosoph. u. Theologie*, 1860, i wiele rozpraw i artt. pomieszczanych powiększej części w *Katoliku* moguńckim. *N.*

Clement. 1. Djonizy Ksawery, jałmużnik Stanisława I, króla polskiego, księcia Lotaryngji i Baru, kaznodzieja królewski, dziekan kollegjaty w Ligny, członek akademji w Nancy, ur. w Dijon 6 Paźd. 1706, † 1771 r.; autor wielu kazań i dzieł teologicznych rozmaitej treści. Ogłoszone są drukiem między innemi: *Entretiens de l'âme avec Dieu, tirés des paroles de s. Augustin* (1740); *Oraison funèbre de la reine de Sardaigne* (1741); *Discours sur la politique* (1746); *Oraison funèbre de la reine de Pologne* (1747); *Exercices de l'âme pour se disposer au sacrements de Pénitence et d'Eucharistie* (1751, now. ed. Lyon 1846 in 12); *Elévations de l'ame à Dieu, ou prières tirées de s. Ecriture, pour toutes les differentes situations de la vie;* bezimienne *La journée du chrétien sanctifiée par la prière et la méditation* (1768, i często przedruk., pomnożył ks. de la Hoque; nowe wyd. Lyon 1864); *Sermons* (wyd. ks. Migne w *Collection des auteurs sacrés*, 1-ere série t. 54 i 65), i in. Cf. *Richard* et *Giraud*, Bibliotheque sacrée VII 193 — 194. *W. Ch.*

2. Franciszek, uczony benedyktyn kongregacji św. Maura, ur. 1714 w Beze, pod miasteczkiem Saulnier (dep. Côtes-d'Or), studja odbył w kollegjum jezuickiém w Dijon, wstąpił do zakonu benedyktynów i śluby wykonał 1731. Clement był tak pracowity, że tylko dwie godziny na sen poświęcał. Wysłany przez przełożonych do klasztoru Blancs-Manteaux w Paryżu, opracował tu XII tom *Histoire litteraire de France*, obejmujący przeciąg czasu od 1141—1167, a zawierający ciekawe artykuły *Abelard* i *Suger*. Później przygotował XII i XIII tom, rozpoczętego 1738 przez Bouqueta zbioru pomników historycznych: *Recueil des historiens des Gaules et de la France*. Najważniejszém wszakże dziełem przez Cl. wydaném było: *L'art de vérifier les dates* (Sztuka sprawdzania dat). Nad trzeciém wydaniem tego dzieła pracował przeszło 13 lat (wychodziło od 1783 do 1787); 4 wydanie ukazało się dopiero 1818 r. (przez *de Allais*). Cl. był członkiem *akademji napisów* (ac. des inscriptions). Przygotował właśnie nowe dzieło: *L'art de vérifier les dates avant Jesus Christ*, kiedy zaskoczyła go rewolucja; po kasacie klasztoru i zakonu, um. na apopleksję 1793 r., w domu jednégo ze swych krewnych. *J. N.*

Clementinae (constitutiones). Tak się nazywają konstytucje przez Klemensa V, Pap. (1305—1314), wydane już to na soborze wienneńskim, już po za soborem. Zebrał je wszystkie razem sam Klemens V i ogłosił w r. 1313 na konsystorzu kardynałów. Zbiór swój zamierzył nazwać *Liber VII Decretalium* i rozesłać do wszystkich uniwersytetów. Wiadomość o tém podają nam nietylko bjografowie tegoż Papieża (Clementis V Vita III;—vita IV;—vita V;—vita VI, ap. *Baluzium* Vitae Papar. Avenionens. I 60, 80, 86, 110), ale nadto jego list do uniwersytetu orleańskiego, razem z kodeksem konstytucji przez niego zebranych (ap. *Boulaeum*. Histor. univ. paris. IV 101). Wnet jednak zmienił swoje zdanie: egzemplarze rozesłane wycofał, a tym, którzyby jego kopje posiadali, zniszczyć je pod ekskomuniką polecił, mając zamiar kollekcję po-

prawić; w tém umarł (1314). Następca jego Jan XXII, w r. 1317, poprawioną kollekcję wydał i trzymać się jej polecił. Clementinae dzielą się na 52 *tituli*, a rozdziałów 106. W *Corpus juris can.* (ob.) zajmują czwarte z rzędu miejsce. W cytacjach, notuje się *titulus* (np. *De electione)*, rozdział jego (cyfrą, lub pierwszym wyrazem) i § z rozdziału i dodaje się *in Clem.* v. *Clem.* (in Clementinis). Clementinae dawniej niektórzy nazywali *Liber VII Decretalium*, czasem *Extra* lub *Extravagans.* Z całego Corpus jur can. one najpierwej były drukowane (Mogunt. 1460). Clementinae mają dotąd moc obowiązującą, jako prawo publiczne kościelne, i to w takim stanie, w jakim są in Corpore juris can., a nie jak oryginalnie (w bullach Klemensa V, lub na soborze wienneńskim) wyszły od prawodawcy, bo Klemens V i Jan XXIII wydawszy te konstytucje już poprawione, poprawki za obowiązujące uznali. Ob. *Phillips*, Du droit eccl. dans ses sources, trad. par l'ab. Crouzet s. 258 (§ 25). *X. W. K.*

Clerici et fratres vitae communis, Bracia życia wspólnego. Pomimo przeciwności, jakich na początku XIV w. doznawały begwinki (ob.), nie gasła w Niemczech i Niderlandach ochota do tego rodzaju stowarzyszeń: już je lud polubił, wpływ ich dobry na obyczaje duchowieństwa i świeckich, pomimo przypadkowych wyjątków, był tak widoczny, iż ich Kościół nie mógł odrzucać. W tym duchu ks. Gerard Groot z Deventer († 1384) założył w Hollandji pod powyższém nazwiskiem stowarzyszenie duchownych i świeckich. Uczony ten kapłan, ukończywszy nauki w Paryżu, wykładał teologję w Kolonji. Uznając próżność świeckiego życia, jakie następnie pędził, i żałując swych grzechów, oddał się ścisłej ascezie i chodził po kraju, głosząc pokutę. Widząc przy tej sposobności różne niedostatki zwykłego życia kapłanów, w celu zaradzenia temu, założył własnemi środkami wzmiankowane stowarzyszenie, którego członkowie zobowiązywali się pracą rąk zyskiwać sobie utrzymanie materjalne, a słowem i czynem podniecać i szerzyć pobożność chrześcjańską. Już 1386 r. założyli oni w Windesheim klasztor regularnych kanoników i mieli go za środkowy punkt dalszych takich stowarzyszeń, do których, na wzór beguinów przyjmowano i świeckich, tak mężczyzn jak i kobiety. Stowarzyszenia te szerząc się w Niderlandach i Westfalji, obok celów praktycznych, zajmowały się także i nauką, mianowicie filologją. Tomasz à Kempis i Gabrjel Biel (ob.) byli także członkami takiego stowarzyszenia. W ogóle, w duchowém tém braterstwie część duchowieństwa zachowała czystość swojego ducha, wpośród coraz bardziej szerzącego się zepsucia; z tego też powodu Papieże: Eugenjusz IV i Paweł II nadali im liczne przywileje. Cf. Chronicon collegii windeshemensis, Frcf. 1728 p. 400. Delprat, Over de Broederschap van G. Groot, Utrecht 1830. Cf. tej Enc. II 329. (*Fehr*). *W. B.*

Clericus (*le Clerc*) Jan, pochodził z familji znanej z uczoności; ur. w Genewie w Marcu 1657, w rodzinném mieście studjował humaniora, filozofję i fizykę, rok cały poświęcił nauce języka hebrajskiego, poczém przeszedł do teologji. Nie zgadzając się na doktryny ścisłych kalwinistów genewskich, zabrał się do samodzielnych badań teologicznych. Największy wpływ na niego wywarły *Tezy saumurskie (Syntagma thesium theol. Salmurii, 1665)*, jak również dzieło jego pradziada, słynnego remonstranty Curcelläusa: *Quaternio dissertationum theologicarum*, i pisma

Episcopiusa. Roku 1679 wydał pod przybranem nazwiskiem: *Liberii de sancto amore Epistolae theologicae, in quibus varii scholasticorum errores castigantur, Irenopoli* (Salmurii), *thypis Philalethianis*. Dzieło składa się z 11 listów, datowanych częścią z Genewy, częścią z Grenobli: przedmiotem ich jest rozbiór punktów spornych między ścisłymi kalwinistami i remonstrantami. Następnie przez niejaki czas bawił w Anglji (1682), oraz w Amsterdamie u prof. Limborcha i wrócił do Genewy, aby oświadczyć rodzinie i przyjaciołom, że przechodzi do remonstrantów. Roku 1683 powtórnie udał się do Hollandji, a 1684 został mianowany przez synod rotterdamski professorem filozofji i starożytnych języków przy arminjańskiém gimnazjum w Amsterdamie, (gdzie, po śmierci Limborcha (1712), powierzono mu także wykład historji kościelnej). Odtąd rozpoczyna się zdumiewająca literacka działalność Cl-a. Najpierw wydał mały traktat egzegetyczny nieznanego mu wtedy autora (późniejszego swego przeciwnika P. Jurieu), potém egzegetyczne rozprawy stryjecznego Dawida le Clerc i ojca tego ostatniego Stefana le Clerc, następnie ogłosił własną pracę *Entretiens sur diverses matières de théologie* (Amst. 1685), jako dodatek do książki franc. protestanta le Cene, o łasce, wolności i grzechu pierworodnym. W *Entretiens* pierwszy raz wystąpił ze swojemi zdaniami o naturze i granicach ludzkiego poznania i o predestynacji, ze względu na naukę Apostoła do Rzym. roz. IX, X i XV. Około tego czasu rozpoczął spór literacki z uczonym oratorjaninem Ryszardem Simon (ob.), autorem krytycznej historji Starego Testamentu, który przygotował projekt wydawania Bibljі w rozmaitych językach, i w tym celu zasięgał rady rozmaitych uczonych. Cl. wydał pod przybraném nazwiskiem odpowiedź (*Origeni Adamantio Synopseos bibliorum polyglottorum auctori Critobulus Hierapolitanus*, 1684) i wskazał przytém niektóre błędy dzieła: *Histoire critique du Vieux Testament*. Kiedy Simon poczytał to sobie za obrazę, Cl. napisał jeszcze gwałtowniejszą rozprawę: *Sentiments de quelques theologiens d'Hollande sur l'hist. cr. du V. T., composée par le P. R. Simon*, Amsterd. 1686, gdzie określa natchnienie w sposób zupełnie odmienny od helweckiego *Consensus* z 1675, i gdzie oprócz tego wystąpił z twierdzeniem, które sam później cofnął, że Mojżesz nie był autorem Pięcioksięgu. Na odpowiedź Simona ogłosił 1686: *Défense des Sentiments etc.*, w której broni swej definicji natchnienia. Na nowe dzieło Simona, Cl. już więcej nie odpowiadał (*Budde*, Isagoge hist. theol., Lips. 1730). Tegoż roku, razem z Janem Cornand de la Croze, założył historyczno-krytyczne pismo: *Bibliothèque universelle et historique* (25 tomów 1686—1693, z których pierwsze 9 t. były napisane wspólnie przez obu założycieli, 10, 12, 14—19 wyłącznie przez Cl., a od 20—25 przez J. Bernarda). Jednocześnie przełożył na francuzki dzieła Burneta, a 1690 część Historji starożytnej filozofji Thom. Stanleya na łaciński język; oprócz tego wydrukował obronę Episcopiusa, przeciw zarzutom o socynjanizm i odstępstwo od chrześcjaństwa (*Lettre à M. Jurieu sur la manière dont il a traité Episcopius dans son tableau du socinianisme, 1690)*. Brał także udział w czterech wydaniach Encyklopedji Morerego (*Dictionnaire de Moréri* 4 t.) od 1691—1702. Od 1692—1695 pisał filozoficzne kompendja, wydane 1698 w 4 tomach p. t. *Opp. philosophica*. Późniejsze tego dzieła wydania obejmują V tom, zawierający autobiografję Cl-a i rozprawę: *De argumento theologico ab invidia ducto*

Następnie pracował nad łacińskiém tłumaczeniem i objaśnieniem ksiąg S. Test., które wydał w 5 t. f. 1695—1731. gdzie niekiedy w sposób bardzo swobodny mówi o cudach biblijnych; r. 1696 napisał rozpowszechnioną *Ars critica* w 2 t., trzecią część tego dzieła stanowią ogłoszone 1700 i przeciwko Cave'mu (ob.) skierowane: *Epistolae criticae et ecclesiasticae*; r. 1698 w 2 t. f. łacińskie tłumaczenie angielskiej edycji N. T. Hammonda (*Nov. Test. D. N. J. Ch. ex ed. Vulg. cum paraphr. et annot. Henr. Hammondi, 2 wyd. Francof. 1714*); sporządził wydanie Apostolskich Ojców Cotelier'a, z dodatkami i uwagami w 2 t. f. (2 wyd. 1724 Amst.). Jednocześnie prowadził uczoną polemikę z Baylem (ob.), której powodem były wydane przez Cl-a *Parrhasiana, ou pensées diverses sur des matières de critique, d'histoire, de morale, de politique, avec de la défense de divers ouvrages de Mr. L. C. (le Clerc) par Théodore Parrhase*, Amst. 1699, II t. 1705). Zbijał tu wypowiedziane przez Baylego zdanie (Dict. art. Manicheens, Pauliciens), jakoby rozum nasz nie wystarczał na obalenie zarzutów przeciwko dobroci Boga, wyprowadzanych z istnienia złego moralnego i fizycznego; dowodzi on, że każdy, kto studjował Orygenesa, a tém więcej gruntowny filozof, łatwo odeprzeć może rozumowania manichejczyków. Spór na nowo się rozpoczął, kiedy Cl. w swojej recenzji Cudwortha *Intellectual system of the universe*, (Lond. 1678) i Grewsa *Cosmologia sacra* (Lond. 1701), pomieszczonej w *Biblioth. choisie*) t. I p. 63, 228, t. II 11, 78. 352), przyjął *principium vitale* Grewsa i siły natury czyli niematerjalne istoty (*naturae plasticae*) Cudwortha, pośredniczące jakoby między duchem a materją, i tym niematerjalnym istotom, jakkolwiek nie posiadającym świadomości, przyznawał możność wytwarzania zwierząt i roślin, przez udzielone im od Boga ku temu siły. Bayle dowodził, że tym sposobem otwierają się wrota ateizmowi. Cl. wnioski Baylego odpierał, przyczém wszczął się na nowo spór o manichejczyków, z zawziętością przez obie strony prowadzony. Pominiemy tu spór z Publjuszem Ventidiusem (van der Wayen, prof. w Franeker), nie bez słuszności zarzucającym Cl-owi socynjanizm, z powodu jego tłumaczenia Ew. św. Jana I, jakkolwiek 18 pierwszych wierszy tego rozdziału Cl. w osobnym traktacie jeszcze 1695 bronił przeciwko Faustowi Socynowi; również polemikę z jezuitami Despineul i Masson o *Harmonia Evangelica* (Amst. 1699). Wyliczymy tylko inne jego dzieła. Pod nazwiskiem Theophilus Alethinus 1700 r. wydał słynne dzieło jezuity Petaviusa: *De theologicis dogmatibus* 6 t. f., z wstępem, uwagami i dodatkami; t. r. wydrukował *Quaestiones Hieronymianae* etc. (Amst. 1700), w których dość gwałtownie wyraża się o samym Hieronimie i o wydawcy dzieł tego Ojca Kościoła, benedyktynie Martianay. Od 1703—1713 kontynuował *Biblioth. universelle et histor.*, pod nową nazwą *Biblioth. choisie* (27 t. i 1 t. rejestrów; dalszy jej ciąg pod tytułem: *Biblioth. ancienne et moderne* od 1714—1727, obejmuje 27 t. i 1 t. rejestrów). Do przedruku dzieł św. Augustyna, wydania Maurynów, dokonanego przez amsterd. księgarza Mortier (miejscem wydania był Amsterdam, lecz na karcie wstępnej wydrukowane jest: *Antverpiae sumptibus societatis*), napisał Cl. pod nazwą Jana Pherepons XII tom: *Adpendix Augustiniana* (Antverp. 1703). Francuzkie tłumaczenie N. Test. (Amst. 1703, 2 t.) ściągnęło na Cl. nowe zarzuty o socynjanizm. Od 1703—1706 przygotowywał wydanie wszystkich dzieł Erazma

z Rotterdamu (Lugd. Batav. 10 t. f.) i pism uczonego jezuity Vavassora (Amst. 1709 f.). Objąwszy, po śmierci Limborcha, katedrę historji kościelnej, wydrukował dzieło *Historia eccles. duorum prim. saec.* (Amst. 1716). W zakres teologicznego piśmiennictwa wchodzą, oprócz kilku apologetycznych traktatów, indyferentyzmem nacechowanych, które już to sam napisał, jak np. *Traité de l'incrédulité* (Amst. 1696), już to wydawał tylko, jak Hugona Grotius'a *De veritate religionis christianae* (Amst. 1709), wyd. Petavii *Doctrina temporum* (Amst. 1703 3 t. f.); do nowego wydania N. Samsona *Geographia s. ex V. et N. T. desumpta* (Amst. 1703 f.) napisał przedmowę. Nowe wydanie Jac. Bonfrerii S. J. *Onomasticon urbium et locorum sacrae Scripturae, graece primum ab Eusebio Caesareensi, deinde latine scriptum* ab Hieronymo (Amst. 1707. f), zaopatrzył objaśnieniami. Zajmował się nadto literaturą starożytną; filologja zawdzięcza mu kilka wydań greckich i łacińskich autorów. Napisał także *Histoire des provinces unies des Pays-Bas* (Amst. 1723—1728 f.), i ciągłą prowadził korespondencję z rozmaitymi uczonymi Europy. Po 1728 r. kilka razy doświadczył ataków apoplektycznych, a od 1732 utracił mowę, z czém połączyło się osłabienie władz umysłowych; pomimo to ani na chwilę nie przestawał pracować. Um. 8 St. 1736. Zdolności Cl. były więcej krytycznej niż twórczej natury. W prywatném życiu odznaczał się czystością obyczajów, lecz charakteru był gwałtownego i drażliwego. Jego przekonania religijne chyliły się ku socynjanizmowi, indeferentyzmowi i racjonalizmowi. Nic dziwnego, że jego literackim pracom, tak licznym i różnorodnym, zbywa częstokroć na gruntowności, że jego polemika nie odznacza się ani spokojem, ani szlachetnością; o dyktatorskiej powadze, do której Cl. rościł pretensje, słusznie powiada Bentley słowami Terencjusza: *Est genus hominum, qui esse primos se omnium rerum volunt, nec sunt.* Oprócz wyżej wspomnianej autobjografji, która w osobném wydaniu wyszła 1711 w Amst., ob. mowę pogrzebową *Wetsteina*; nadto, Eloge hist. de Mr. le Clerc w *Biblioth. raisonnée* t. XVI. Spis teologicznych pism Cl-a ap. *Chr. M. Pfaff*, Introductio in hist. theol. liter. p. II p. 307. (*Häusle*). *J. N.*

Clermont, Clermont-Ferrand (*Arverni*, *Claromons*, *Clarus mons*), przed wtargnięciem Rzymian do Galji nazywało się *Nemosus*, a za Augusta—*Augusta Nemetum*. W XIII w. zostało stolicą prowincji Auvergne. Biskupstwo utworzone tu w IV w. obejmuje departament Puy-de-Dôme. Chrześcjanizm zaprowadzony tu został w półowie wieku III. Grzegorz z Tours wymienia św. Stremonjusza (Stremoine), biskupa Arvernorum, pomiędzy siedmiu wielkimi posłańcami wiary, którzy za cesarza Decjusza przybyli do Galji opowiadać Ewangelję (*Greg. Tur.* Hist. Fr. l. I c. 28). Djecezja liczy 600,000 dusz i należy do metropolji Bourges. Kapituła katedralna ma 10 kanoników. Seminarjum, zostające pod dyrekcją sulpicjanów, jest w Montferrand, oddzieloném przez rzekę od samego miasta Clermont. Małe seminarjum, zarządzane przez kapłanów świeckich, ma 200 uczniów. Djecezja liczy: probostw I klassy 9, probostw II kl. 43, III kl. 410, wikarjatów 140, kapelanji przy szpitalach i rozmaitych zakładach 27. Przed rewolucją djecezja miała 800 probostw. Katedra odbudowana po trzeci raz r. 1248 przez Hugona de la Tour, bpa Clermontu, jest bardzo piękna, lecz niedokończona. Djecezja ta ma wielką liczbę stowarzyszeń religijnych: marystów, braci

szkolnych, których główny dom jest w Clermont; braci szkół de Menestruel, braci de Puy, karmelitów; sióstr szpitalnych św. Józefa, dom główny w Clermont; urszulinek, sióstr miłosierdzia, Nawiedzenia, Wniebowzięcia, Najśw. Sakramentu, Zbawiciela, szkół chrześcjańskich, szpitalnych św. Augustyna.—Synody (*concilia arvernensia*): I r. 535: było na nim 14 bpów, zostających pod panowaniem Teudeberta, króla Austrazji. Ci ojcowie wystąpili przeciw wyborom biskupów przez książąt, przyznając go duchowieństwu i ludowi, obok zatwierdzenia przez metropolitę. II r. 549 ponowił w 16 kanonach ustawy V soboru orleańskiego, potępiające herezje nestorjanów i eutychjanów, potwierdził prawa duchowieństwa i ludu, tyczące się wyborów biskupich, i potępił symoniaków (Coll. Concil. t. V). III r. 587. IV r. 1095 pod Papieżem Urbanem II. Na soborze tym uchwalono pierwszą krucjatę; przed czém sobór jeszcze odnowił pokój Boży, wyklął na nowo króla francuzkiego Filipa, z przyczyny jego małżeństwa z Bertradą; potwierdził prawa prymacjalne Lyonu; arcybiskupa z Tours wprowadził w zarząd kościoła bretońskiego; zabronił duchownym posiadać dwa beneficja (Coll. Concil. t. X); oddał w opiekę Kościołowi wdowy, sieroty, kupców, rolników, przyznał kościołom prawo schronienia, równie jak i krzyżom przy drogach. V r. 1110 pod prezydencją legata papiezkiego Ryszarda. VI r. 1130 pod legatem Piotrem z Laon. VII r. 1130 pod Papieżem Innocentym II, który się schronił do Francji przed zbuntowanymi Rzymianami. Przyjmował tu biskupów: Konrada z Salzburga i Heriberta z Münster, przysłanych do niego przez króla Lotarjusza.

Clichtoveus Josse (*Chlichtoveus Jodocus*), ur. w Nieuport, kanonik w Chartres, jeden z pierwszych pisarzy, którzy przeciwko Lutrowi wystąpili; um. w Chartres 1543. Erazm nazywa jego dzieła „bogatém najlepszych rzeczy źródłem.“ C. napisał: *Anti-Lutherus*, Par. 1523, Kolonia 1525; *De bello et pace*, Par. 1523; *De Sacram. Eucharistiæ*, ib. 1536; *Propugnaculum Ecclesiæ adv. lutheranos*, ib. 1526; *Introductorium astronomicum*, Venet. 1528. Cf. *Feller*, Biogr.

Clorivière Piotr Józef Picot de, ur. w Bretanji ok. r. 1735, wstąpił do jezuitów; zanim złożył ostatnie śluby, parlament francuzki (1764) zniósł jezuitów. Otrzymał potém probostwo pod Saint-Malo. Podczas rewolucji franc., że nie chciał złożyć przysięgi na konstytucję cywilną duchowieństwa, musiał parafję opuścić. Za Napoleona I kilka lat był trzymany w więzieniu, pod pozorem, że utrzymywał stosunki z rojalistami bretońskimi. Po upadku cesarstwa, Cl. połączył się z dawnymi współbraćmi, na nowo zawiązującymi się w zakon, i w ich gronie † 5 Stycz. 1820. Pisał po większej części bezimiennie: *Le modèle des pasteurs, ou precis de la vie de M. de Sernin*, Paris 1779. *La vie de M. L. M. Grignon de Montfort*, Paris 1785. *Explications des Epitres de Saint-Pierre* par M. P. D. C. A. I., Paris 1809 3 v.; nowsze wyd. Lyon 1864 2 v. (pod właściwém nazwiskiem autora) i wiele in., które ob. *De Backer*, Biblioth. Żywot Cl'a jest w dziele *O. Guidée*, Vie du P. Varin, Paris 1854, 1860 2 v., i *La vie du R. P. Pierre Jos. Pic. de Cl.* (Mans. b. r.), przez o. Fidelisa Grisel. *X. W. K.*

Closener *Fryderyk*, w XIV wieku wikarjusz przy katedrze strasburgkiej, napisał 1372 roku kronikę, wydaną 1842 r. w Stutgardzie.

Jest to pierwsza kronika pisana po niemiecku; nieogranicza się ona tylko do dziejów miasta i okolicy, ale całe obejmuje Niemcy.

Cloud, zwykle *St-Cloud* (czyt. *Sę-Klu*), *Clodoaldus*, *Klodowald*, św. (7 Wrz.), kapłan, potomek dawnych królów frankońskich, ur. między 520 a 524 r., był synem króla Clodomira (Clodmar) orleańskiego, a wnukiem Klodoweusza I i św. Klotyldy. Trzy lata mając, straeił ojca, zabitego w Burgundji, i wraz braćmi Teobaldem i Guntarem dostał się do Paryża pod opiekę babki. Stryjowie jednak jego: Klotarjusz, król z Soissons, i Childebert, król paryzki, celem podzielenia się królestwem Orleańskiém postanowili wymordować synów swego brata; śmierci uniknął tylko Cl. szczególną opieką Opatrzności, i na znak, że wyrzeka się świata, uciął sobie włosy. Najprzód zostawał pod kierunkiem św. Seweryna w pobliżu Paryża, ale chcąc zupełnie być światu nieznanym, udał się do Prowancji, gdzie przez wiele lat żył i wiele cudów działał. Powróciwszy do Paryża, został 551 r., na dopraszanie się ludu, wyświęcony na kapłana, poczém udał się do Nogent (*Novigentum*, *Novientum*), teraz od imienia świętego nazywane *St-Cloud*, gdzie zbudował i uposażył kościół. Niektórzy utrzymują, że zbudował on tu klasztor i w nim, wraz z swymi uczniami, śluby zakonne złożył; ale Bollandyści (Acta SS. Septemb. t. III p. 98) dowodzą, że nie był on wcale zakonnikiem, a prowadził tylko życie wspólne z pewną liczbą duchownych. Um. ok. 560. Ponieważ pospolicie uważają go za benedyktyna, przeto też malują go w habicie tego zakonu, z insygniami królewskiemi. Cf. *Mabillon*, Acta SS. Ord. S. Ben. saec. I s. 134. *N.*

Clugny (czyt. *Kliuni*), *Klunjak*, *Cluniacum*, *kongregacja benedyktyńska*. Nie upłynęło sto lat od czasu reformy zakonu benedyktynów, dokonanej przez Benedykta z Anianu (ob.), a już zaczęły upadać klasztory francuzkie z powodu bogactwa, *ob nimias divitias*, jak podają kronikarze. Do tego upadku przyczyniły się napady Normanów i Saracenów. Miasto Clugny należało do księcia Akwitanji Wilhelma, który, idąc za pobożnym obyczajem owych czasów, postanowił założyć tu klasztor. W tym celu zasięgał rady Bernona, opata klasztorów w Gigny i Baume. Za wspólném porozumieniem, obrano ciche ustronie Clugny na miejsce mającego się wznieść przybytku Bożego. Wilhelmowi zdawało się, że szczekanie psów w sąsiednich lasach zakłócać będzie bogobojne rozmyślania mieszkańców klasztoru, i dla tego zabronił w nich polowania. Nowe opactwo zaczęto budować 909 r. i książe zapisał mu wszystkie przyległe posiadłości, pola, łąki, winnice, młyny i t. d. Klasztor miał przyjąć regułę benedyktyńską; umówiono się, że Berno będzie pierwszym opatem, lecz po jego śmierci zakonnicy mieli sami obierać sobie przełożonego. Nadto, klasztor miał być ciągle otwarty dla ubogich i podróżnych, oraz corocznie składać małą ofiarę na światło do kościoła śś. Apostołów w Rzymie. Uwolniono go także od wszelkiej zależności świeckiej i oddano pod wyłączną juryzdykcję opata i Papieża. Stary książe Wilhelm pojechał zaraz do Rzymu, celem uzyskania zatwierdzenia nowego klasztoru, a Berno ze swoich klasztorów sprowadził 12 zakonników do Clugny. Po śmierci Bernona († 928 r; żywot jego ob. *Mabillon*, Acta ss. ord. s Ben. saec. V p. 67; ap. *Bolland.* Acta ss. 13 Januar.) opatem był (928—942 r.,) Odo (ob.). Od niego datuje się początek świetności

klasztoru klunjackiego. Sława jego imienia ściągała do Clugny wielu zakoników, jego staraniem stanął nowy kościół, a klasztor znacznie został rozszerzony. Obok klasztoru zakwitła szkoła pod umiejętnym kierunkiem Odona. Regułę pilnie zachowywano. Codziennie 18 ubogich żywiło się u stołu klasztornego. Niektórzy zakonnicy, na sposób pierwszych anachoretów, mieszkali w chatach pod klasztorem. Odo dwa razy udawał się do Rzymu, powoływany przez Papieżów Leona VII i Stefana VIII; pośredniczył między Hugonem, królem włoskim, a Alberykiem, patrycjuszem Rzymu, w Rzymie zreformował klasztor św. Pawła *extra muros*. Rozmaite klasztory francuzkie poddały się pod zwierzchnictwo Clugny i rządzone były odtąd, z wyjątkiem kilku, przez przeorów zależących od opata klunjackiego. Tak powstała *kongregacja klunjacka*, która obejmowała wiele klasztorów we Włoszech i Francji. Po Odonie opatem został świątobliwy Aymard († ok. r. 965; ob. *Mabillon* op. c. p. 316), za którego Clugny wzbogaciło się licznemi nadaniami. Zaniewidziawszy, obrał sobie za koadjutora Mayeula (Majolusa), pochodzącego z Awinjonu. Majolus, poprzednio archidjakon w Macon, obrany został na arbpa Besançon, lecz godności tej nie przyjął i osiadł w Clugny. Po śmierci Aymarda wybrany na opata, kierował kongregacją do 994 r. Niestrudzony w pracy, posiadał jak na owe czasy niepospolitą naukę, płynną wymowę i ujmującą powierzchowność. Za jego opactwa nowe klasztory przyłączyły się do kongregacji. Majolus pozostawał w stosunkach z najznakomitszymi ludźmi, między innymi z Gerbertem (Sylwester II). Papieże i królowie okazywali mu szacunek, biskupi nazywali go swoim mistrzem, był rozjemcą królów i królem klasztorów. Pozostawał w stosunkach przyjacielskich z Ottonem I, jego żoną św. Adelajdą i Ottonem II; ostatniego nawet z matką pogodził. Żywot jego opisywali współcześni mu zakonnicy kluniaccy: *Syrus Jotsaldus* i *Aldebaldus*, jako też żyjący ok. r. 1090 *Nagoldus*, *v. Nalgodus* (ap. *Bolland.* 11 Maj.; ap. *Mabillon* l. c.). Pod Majolem i jego następcami: Odilonem r. 994—1049, Hugonem de Semur 1049—1109 i Poncjuszem (Ponce v. Pons) de Melgueil stało Clugny na najwyższym szczeblu potęgi. Jak Papież był głową kościoła, a cesarz najwyższym władcą świeckim, tak, można powiedzieć, opat klunjacki był jakby monarchą zakonnym. Pod reformę klunjacką i zwierzchność opata tegoż klasztoru poddawały się klasztory najznakomitsze: w samej Francji było takich przeszło 60, we Włoszech około 20, 38 w Anglji i Szkocji, 25 w Hiszpanji, 6 w Niemczech, w Polsce opactwo tynieckie. Liczba zakonników tej kongregacji wynosiła około 10,000 za Majola; później samych klasztorów liczono 2,000. Potomkowie rodzin najznakomitszych zaludniali opactwa i prioraty. W murach Clugny często gościli Papieże, królowie, książęta. Opat klunjacki pod owe czasy był wyrocznią monarchów, podporą Papieży, mecenasem nauk i sztuk. O Odilonie, ob. t. art. Opat Hugo, syn hrabiego Semur w Burgundji, dopomagał Leonowi IX i Grzegorzowi VII w trudnych walkach przeciw symonji i konkubinatowi; pośredniczył między Grzegorzem VII a Henrykiem IV; Filipa I skłonił do poddania się pokucie kościelnej; dwaj uczniowie jego byli Papieżami (Urban II i Paschalis II). R. 1089 Hugo rozpoczął budowę wspaniałej bazyliki, największej podówczas na świecie. Ta jednak pomyślność, a zwłaszcza bogactwa zakonu, przyczyniły się do rozprzężenia karności klasztornej. Następcą Hugona był Poncjusz de Melgueil, cz*ł*-

wick lekkomyślny, ambitny (sięgał po tjarę), rozrzutny, przybrał tytuł arcyopata, otoczył się przepychem. Znaleźli się wprawdzie zakonnicy, którzy protestowali przeciw zepsuciu (Bernard de Tiron jeździł w tym celu do Paschalisa II), lecz go powstrzymać nie zdołali. Pomimo swej świetności na zewnątrz, kongregacja klunjacka chyliła się do upadku. Poncjusz był synem bogatych rodziców z Auvergne; pośredniczył między cesarzem a Paschalisem II. Ten ostatni pozwolił opatowi z Clugny używać oznak pontyfikalnych i posłał mu swoją dalmatykę. Papież i król franc. Ludwik VII potwierdzili przywileje klasztoru. Następca Paschalisa II Gelazjusz II wypędzony z Rzymu przez Frangipanich, stronników Henryka, schronił się do Clugny, gdzie wkrótce umarł. Spoczywając na łożu, wysypaném popiołem, tułacz Papież, w chórze kościelnym otoczony zakonnikami, oczekiwał chwili skonania. Po nim nastąpił Kalikst II, który z własnej ręki zdjęty pierścień dał Poncjuszowi i udzielił opatowi klunjackiemu prawa kardynała, oraz pozwolił, ażeby, nawet w czasie interdyktu, przy zamkniętych drzwiach odprawiało się nabożeństwo w kościele klasztornym. Pod koniec życia Poncjusz zrzekł się opactwa i odbył pielgrzymkę do Ziemi św. Jego miejsce zajął Hugo II, który krótko żył, a po nim (1122) Piotr Maurycy z Montboissier, znany powszechnie jako Petrus Venerabilis (Piotr Wielebny). Poncjusz niespodzianie powrócił, zagarnął w swoje ręce władzę, skarby klasztorne oddał swoim zbrojnym towarzyszom i okrutnie sobie postępował z zakonnikami. Honorjusz II rzucił klątwę na przywłaszczyciela i jego stronników. Ten środek podziałał: opuszczony od swoich, schwytany, odstawiowiony do Rzymu i tam w więzieniu umarł, nie okazawszy skruchy. Przez szczególny wzgląd dla klasztoru, Papież pozwolił przenieść ciało Poncjusza do Clugny, gdzie je pochowano ze znakiem klątwy. Piort Wielebny (ob.), za młodu nazywany *doktorem i mistrzem starców*, z św. Bernardem i Sugerem z St. Denis należy do najznakomitszych ludzi owej epoki. Podczas rozdwojenia między Innocentym II i Anakletem II, Piotr i Bernard oświadczyli się za pierwszym, jakkolwiek Anaklet był członkiem kongregacji klunjackiej, i zapewnili tym sposobem zwycięztwo Innocentemu, który potém poświęcił kościół w Clugny 1131 r. Piotr częste odbywał podróże w ważnych sprawach kościelnych i świeckich, zasiadał na kilku synodach, między innemi na X powszechnym w Lateranie, pośredniczył między książętami i miastami, tudzież między książętami i Papieżem, i ze wszystkiemi prawie znakomitszemi osobami zostawał w piśmiennych stosunkach. Za jego rządów wojny krzyżowe nastręczyły mu sposobność założenia klunjackich klasztorów w dolinie Józafata i na górze Tabor. Po nim (um. 1156) już zaczyna upadać znaczenie kongregacji, głównie wskutek powstania cystersów i zakonów żebrzących. Ograniczymy się do ważniejszych faktów z dziejów Clugny. R. 1245 spotkał się tu z Ludwikiem IX Grzegorz IX, udający się do Lyonu na XIII sobór powszechny. Opat Ivo de Vergy, celem pielęgnowania nauk, założył kollegjum klunjackie w Paryżu; opat zaś Rajmund de Bonne kupił pałac zwany de Thermes (1334), którego założycielem miał być jeszcze Julian Apostata, następnie zamieszkiwany przez Merowingów, a później przez Alkuina. W resztkach tego gmachu mieści się od 1819 muzeum klunjackie (*Musée national de Cl.*). W miarę jak rosła potęga opatów, konieczną okazało się rzeczą miarkować ich władzę za pomocą kapituł jeneralnych, na które corocznie zbierali się opaci i przeorzy, na-

leżących do kongregacji klasztorów. Do współudziału w zarządzie kongregacją dodawano opatom definitorów. Innocenty III, Grzegorz IX i Mikołaj IV zatwierdził powyższe zmiany. Opatem Clugny mógł być tylko jeden z miejscowych zakonników; opatów zaś zależnych od kongregacji klasztorów albo wybierali opaci Clugny, albo też zakonnicy właściwego opactwa. Wybory na opatów Clugny rzadko jednak odbywały się swobodnie. Królowie francuzcy, następnie Papieże awinjońscy i potężne rody arystokratyczne zbyt wielki a szkodliwy wpływ wywierali na elekcje. W XVI w. opactwo Clugny było komendą familji Gwizjuszów, w skutek czego ciężkim ulegało napadom ze strony hugonotów. Oprócz tego, opactwo utraciło wiele klasztorów przez tak zw. reformację. R. 1627 kard. Richelieu wyjednał sobie opactwo w Clugny i oddał je pod zwierzchnictwo kongregacji św. Maura. Związek ten wszakże wkrótce się rozpadł. Niezgoda wybuchła w łonie samej kongregecji klunjackiej. Opaci komendarze z arystokratycznych familji trwonili fundusze klasztorne na ostentację dworską i zaledwie trzecią część dochodów szło na utrzymanie samej instytucji. Nadto, celem zmniejszenia wydatków ograniczano ciągle liczbę zakonników. Kongregacja klunjacka już zamierała, kiedy zgromadzenie ustawodawcze uchwałą z 13 Lut. 1790 r. zniosło wszystkie klasztory we Francji. Ostatni opat Clugny, kardydał Dominik de la Rochefaucauld, um. 1800 r. na emigracji. Skonfiskowano dobra klasztorne, a miasto kupiło wspaniałą świątynię za 100,000 fr. i rozebrało ją prawie do szczętu. Z tego powodu Napoleon I powiedział mieszkańcom Clugny: *Allez, vous êtes des Vandales* (oddalcie się, jesteście Wandalami). Do historji tego opactwa materjały, ob. *Duchesne*, Biblioth. cluniac. (wyżej str. 263); dobre są monografje: *Lorain* (dziekan wydziału prawnego w Dijon), L'abbaye de Clugny, Dijon 1839 r.; *I. H. Pignot*, Histoire de l'ordre de Cl., Paris 1868 3 v. in 8; ta ostatnia zajmuje się tylko początkową historją zakonu kl. aż do śmierci Piotrą Wielebnego, okresu najświetniejszego: tom I podaje szczegółową historję każdego opata ze wspomnianych czasów; dwa inne o urządzeniach wewnętrznych i stosunkach zewnętrznych opactwa. *J. N.*

Cło nazywa się podatek od wywożonych lub przywożonych towarów. Mówimy tu o nim 1) ze względu biblijno-archeologicznego i 2) ze względu moralnego. **I.** W Starym Testamencie podrzędna tylko o nim wzmianka, cf. 3 Kr. 10, 15; w Nowym Test. wspomina się częściej, bo stanowiło ono u Rzymian ważną część dochodu państwa, a Palestyna nie była od tego podatku wolną. Ściąganie cła nie należało do urzędników, ale puszczano prowincjami w dzierżawę i dzierżawcom było pozostawione. Dzierżawcami byli zazwyczaj rycerze rzymscy, którzy przypadające im cło prowincji już to w częściach poddzierżawiali, już też przez najętych ludzi do tego wybierali. Ci ludzie w Nowym Test. nazywają się celnikami i występują tu jako przedmiot powszechnej nienawiści i pogardy (cf. Mt. 9, 10... 21, 31. Łuk. 7, 34. i t. d.), przyrównywani do pogan (Mt. 18, 17). Przyczyna tej pogardy celników leżała nietylko w ogóle w niechęci ludu do płacenia tego rodzaju podatku i w nieprawidłowości samych celników, jakich się oni przy ich odbieraniu dopuszczali (Łuk. 3, 13), lecz nadto w religijném pojęciu Izraela o znaczeniu podatku wszelkiego. Izrael rządzony przez Boga, króla swego najwyższego, królowi tylko temu, lub jego zastępcy, obowiązany był hołd i podatek składać. Obcy władca, wybierający podatek, naruszał to pojęcie rządu teokratycznego, występo-

wał jako świętokradzki przywłaszczyciel atrybucji Bożych. Płacąc cło, żydzi ustępowali przed musem, ale darować nie mogli tego tym z pomiędzy siebie, którzy, przez ściąganie z nich cła, czynnie przykładali rękę do gwałcenia teokratycznego ich porządku. Dla tego też to i celnikami zostawali u żydów tacy ludzie, co z wiarą ojców zerwali w sercu; dla tego i synagoga rzucała na nich anatemat, t. j. wyłączała ich formalnie ze społeczeństwa żydowskiego (cf. *Lighfoot*, Horae hebr. p. 396). **2.** Płacenie cła, jako podatku ubocznego, jest obowiązkiem sumienia; przeprowadzenie towaru bez złożenia należytej opłaty (defraudacja), pociąga za sobą obowiązek zwrotu tej opłaty (ad. Rom. 13, 7. „komu cło, cło"). Kościół wszakże przestrzegał, aby władze, stanowiące cła, nie pomnażały ich nad miarę, jeżeli nie chcą utrudniać kapłanowi w konfesjonale dopilnowania przykazu apostolskiego. Zupełnie mylne było zdanie niektórych moralistów, zaliczających prawa celne do *praw czysto karnych* (leges mere poenales) i dla tego nie przyznających im siły obowiązującej sumienie. Co do restytucji, czynić ją można także na rzecz ubogich, szpitali i in. instytucji krajowi pożytecznych: częstokroć bowiem jest to jedyny moralnie możliwy sposób restytucji. Toż samo rozumieć należy o tych, którzy się zbogacili przez kontrabandę; urzędnicy zaś celni i oficjaliści, którzy w poborze dopuszczali uszczerbek cła, przez pobłażliwość lub winowajcze niedbalstwo, obowiązani są z. ścisłej sprawiedliwości do wynagrodzenia dopuszczonej przez siebie szkody, jeżeli jej nie wynagradzają ci, co ją wyrządzili. Nie można ich jednak na sumieniu zobowiązywać do wypłacenia kar, za takie przewinienia naznaczonych, ponieważ rząd ma do nich prawo dopiero po wyroku (*Gousset*, Teol. moralna t. 1 n. 999). *N.*

Cmentarz (z greckiego κοιμητήριον, łacińskie *Coemeterium*, miejsce zaśnienia czyli spoczynku, bo chrześcijanie spoczywają tylko w Panu, czekając zmartwychwstania), znaczy miejsce biskupią powagą poświęcone i przeznaczone na pogrzeb ciał katolików pobożnie zmarłych (Glos. in C. *Ecclesiastica* 14 cs. 13 q. 2), bez względu na jego bliższe lub dalsze od kościoła położenie. Zaraz w początkach chrystjanizmu obrządek rzymski i innych narodów palenia trupów i składania popiołów w urnach zarzucono, a dawny wschodni, hebrajski, chowania w jamach i grobach, jako zgodniejszy z wyobrażeniem *zaśnienia*, wprowadzono. W wielkich miastach, jak w Rzymie, Neapolu, Turynie, Aleksandryi, w Hiszpanji i w Gallji chowano się w podziemnych pieczarach, *katakumbami* (ob.) zwanych. Były zaś w otwartém polu, gdyż prawo rzymskie nie dozwalało grzebać umarłych wśród miast i miejsc zamieszkałych. Dla tego też i dla przechowania pamięci zmarłych umieszczano zazwyczaj groby w bliskości dróg wielkich i w innych więcej uczęszczanych miejscach. Pierwsi chrześcijanie jednak woleli być grzebani w bliskości ciał męczenników, w nadziei, że tam często przychodzić będą wierni, którzy w modlitwach swoich nie zapomną o zmarłych i nie przestaną ich polecać wstawiennictwu świętych Chrystusowych, świadków w niebie trjumfujących (Cn. 19 § 3 cs. 13 q. 2). Gdy prześladowania ustały i relikwie męczenników do kościołów przeniesiono, starano się również w bliskości ich grobów składać zwłoki zmarłych, albo w bliskości grobów świętych wiary wyznawców, a więc w około kościoła, albo w dziedzińcu przed nim położonym, lub nareszcie w ogrodzeniu i galerjach, jakie go otaczały; chowanie zaś ciał zmarłych w kościołach było wówczas powszechnie wzbronione, tak na

zachodzie jako i na wschodzie (L. 6 Cod. Theod. de *Sepulcr. viol.* 9, 17; *Concil. Bracar.* I, a. 561 c. 15; *Conc. Nant.* a 660 c. 6), a tylko wyjątkowo i w sposób przywileju pozwalano tam grzebać ciała zmarłych biskupów, opatów, zasłużonych kapłanów, książąt i innych znakomitych osób, lub fundatorów kościoła (*Conc. Mogunt.* an. 813 c. 52; *Conc. Meldens.* an. 845 c. 72). Tym sposobem powoli przy kościołach parafjalnych powstały cmentarze, zwane *atria ecclesiae*, miejsca spoczynku i ucieczki, gdyż służyło im prawo ucieczki (*asyli*), równie jak i kościołom; zwano je także *coemeteria*, *dormitoria*, pola spoczynku. Lecz około w. IX zaczął w użycie wchodzić zwyczaj chowania ciał wszystkich w kościołach, a chociaż prawo nowe zwyczaj ten przyjęło, jednakże późniejsza karność kościelna uważała właściwszém, aby spoczynek wiernych był na cmentarzach (*Conc. Mediol.* I p. 2 c. 61; *Van Espen.* p. 2 sec. 5 t. 7 c. 2). Już od owego czasu, w którym pozaprowadzano wspólne cmentarze, nastał zwyczaj grzebania ciał wiernych do jednej parafji należących obok siebie (C. *Ehren* 2. 3. Unaquaeque cs. 13 q. 2; C. 1 *Nos instituta X de Sepult.* 3, 28), a później w bliskości klasztorów, gdyż tam łatwiej było o Msze za zmarłych w rocznicę śmierci, lub nawet co tydzień. W takim więc razie, jeżeli zmarły nie został pochowany przy kościele parafjalnym, należał się temu ostatniemu zwrót pewnej części summy, jaką nieboszczyk klasztorowi lub kościołowi, przy którym chciał być pochowanym, zapisał (C. 1 cit. 2, *Relatum* 4 *De his.* 8 *Quum super*, 10 *In nostra de Sepult.* X 3, 28; C. *Quum quis* 2 eod. in. VI, 3, 12). Wysokość kwoty takiej, parafjalnemu kościołowi przypadającej, zwyczaj miejscowy określał (C. *Certificari* 9 *de sepult.* X 3, 28), a jeśli nie był ustalony, zwykle stanowiła ją część czwarta, zwana *quarta funeraria* (Clem. *Dudum* 2 *de Sepult.* 3, 7). Cmentarz powinien być otoczony murem, parkanem, lub wałem i rowem, aby zwierzęta nie miały przystępu. Żadnej korzyści z drzew i trawy na nim rosnącej ciągnąć nie wolno, ani miejsca wolnego używać na kupczenie, lub widowiska, jako też na żaden świecki użytek (Gavantus, *Manuale Episcop.* 5 *Coemeterium*). Na cmentarzu wznosić się winien krzyż wysoki, groby kapłanów i duchownych winny być oddzielone od grobów osób świeckich i znajdować się w miejscu poczetniejszém, np. około krzyża, lub przy murach kościoła (*Rituale Romanum tit. De Exequiis*). Groby dorosłych, jak wymagają przepisy w *Rituale Romanum* umieszczone (eod. tit.), powinny być w inném miejscu zakładane, a dla dzieci, które w łasce chrztu św. zmarły, w inném. Wszystkie ciała winny być kładzione, o ile można, w tym kierunku, jak wierni stoją w kościele, t. j. twarzą do ołtarza; gdy zaś ołtarz wielki powinien być w stronie wschodniej, przeto i groby na cmentarzu, o ile możności, w kierunku od wschodu do zachodu kopane, a ciała w nich nogami na wschód, a głową na zachód winny być składane; kapłanów zaś przeciwnie, głową do wschodu (Rituale Rom. *De exequiis*). Ponieważ ciała dzieci bez chrztu zmarłych, samobójców i różnowierców nie mogą być na poświęconym cmentarzu grzebane, przeto obok niego powinna być część ziemi na ten cel wyznaczona, od cmentarza poświęconego murem, parkanem, lub jakiém inném ogrodzeniem oddzielona i wejście osobne mająca. Według prawa kościelnego, założenie i urządzenie cmentarza, jego utrzymanie, rozszerzenie i reparacja jest obowiązkiem parafjan, a nie proboszcza, gdyż cmentarz jest dla parafjan (Ferraris v. *Sepultura* n. 207). Ziemi cmentarza

nie wolno na grób sprzedawać (C. *Abolendae* 13 *de Sepulturis*), można jednak przyjmować opłatę od tych, co stawiają kaplice na cmentarzu dla urządzenia groba familijnego, oraz od żądających miesca zaszczytniejszego na cmentarzu, lecz opłata taka ma być uważana jako jałmużna na reparację kościoła, lub utrzymanie duchownych (Ferraris v. *Sepultura* n. 157 158). *X. A. S.*

Cmentarze w Polsce. Groby pogańskich Słowian dopiero w naszych czasach zwróciły na siebie uwagę uczonych. Jan Potocki, Zorjan Chodakowski (Adam Czarnocki), Lelewel, Eustachy i Konstanty hr. Tyszkiewicze i inni studja nad niemi czynili. Z ich badań okazuje się, że Słowianie ciała zmarłych, lub ich spalone popioły, wraz ze sprzętami domowemi, lub wojennemi, grzebali w ziemi i sypali na nich mogiły różnego kształtu. Dotąd na polach, w lasach, gajach wielu okolic oglądać można wzgórza, kurhanami, żalnikami, kopiszczami, horodyszczami, grodziskami, uroczyskami zwane, o których dokładną wiadomość podaje rozprawa Kazim. Szulca, p. t. *Budowle i usypaliska Sławian pogańskich, ich rodzaje i znaczenie* (w *Roczniku Tow. Przyj. Nauk Poznań.* t. II p. 345). **I. Przepisy kościelne.** *a*) Miejsce cmentarzy. Przodkowie nasi przyjmując chrześcjaństwo, zastosowali się w grzebaniu zmarłych do praw tej religji; przechowały się jednak pogańskie zwyczaje i uszanowanie mogił z pogańskich czasów pozostałych. Włościanin zwykł je oborywać, zachowując ich pamiątkę; przejeżdżający już z daleka chwyta jaką bądź gałązkę, wiezie ją do mogiły i rzuca, a jeśli o tém zapomniał, zsiada z wozu, łamie gałąź z pobliskiego drzewa, żegna się i mówi: *wieczny odpoczynek* za dusze zmarłych, i nieoglądając się za siebie, odjeżdża; w niedostatku gałęzi rzuca wiecheć słomy lub siana, z wozu wyjęty. Kto tego nie dopełnił, jest przesąd, że zły duch nieboszczyka gniewa się na podróżnego i może mu drogę zmylić (*Józ. Gluziński*, O ludzie z okolic Zamościa i Hrubieszowa, w *Archiwum domowém* Wójcickiego p. 499). Z przyjęciem wiary św. wszedł zwyczaj, powszechny podówczas w chrześcjaństwie, że ciała zmarłych chowano tylko w kościele, lub na przyległym cmentarzu. Nie łatwo przecież było pokonać dawne przesądy, zwłaszcza na Litwie i Rusi, gdzie długo grzebano zmarłych w polach i lasach. Przeciwko temu występuje Jerzy Tyszkiewicz, bp żmudzki, na synodzie r. 1636 mówiąc: „Uważamy za bardzo niestosowne, aby synowie religji chrześcjańskiej, zwyczajem pogan lub heretyków, chowali ciała zmarłych w polu. Dla tego polecamy proboszczom naszym, iżby wszelkiej dokładali usilności, w celu wykorzenienia i zniesienia tego zwyczaju, niegodnego imienia chrześcjańskiego, czuwając nad tém, i radząc, aby ciała zmarłych nie gdzieindziej, jak na łonie matki Kościoła, gdzie za życia wykarmione zostały, składane były. Co, by łatwiej do skutku przywieść, niechaj często prostemu ludowi okazują, ile pomocy mają zmarli, gdy są chowani tam, gdzie modlitwy i ofiary Mszy św. odprawiają się tak za żywych jak umarłych, aby od grzechów rozwiązani byli; potèm ogłoszą im odpust, powagą synodu prowincjonalnego udzielony. Tymże proboszczom i wszelkim kapłanom naszej djecezji zakazujemy takich pogrzebów po za Kościołami odbywać, a tém więcej miewać na nich mowy, lub jakie ceremonje kościelne odprawiać, pod karą ciężką.“ Podobnie wyraża się synod łucki r. 1641. Snadź nie wiele skutkował zakaz, gdy Ant. Tyszkiewicz, bp żmudz., ponawia go

r. 1752; a bp łucki Rupniewski na synodzie r. 1726 z oburzeniem wyraża się, nazywając to *impius mos*, *abususque abominabilis*, dodając, że między ludem wiejskim istnieje od niepamiętnych czasów i że go wykorzenić nie mógł ani synod bpa Gembickiego z r. 1641, ani jego własny okólnik w tym celu niedawno wydany; nakazuje więc ogłosić ludowi, że gdy kto w polu lub gajach pochowa zmarłego, ma być bpwi doniesiony, za co przezeń będzie wyklęty, „bo sprawiedliwą jest rzeczą, aby ten, co sprawił taki rozdział zmarłego od matki Kościoła, sam od społeczeństwa żyjących był odłączony.“ Synod wileń. r. 1744, za takie pochowanie w polu lub w lesie, winnemu wzbrania wstępu do kościoła przez trzy miesiące. *b)* Poświęcenie ich. Te zakazy stosują się tylko do miejsce niepoświęconych. Ztąd synod kijowski r. 1762 nalega na plebanów, aby postarali się o poświęcenie przez bpa cmentarza przy kościele, lub innego miejsca na grzebanie umarłych przeznaczonego, i odłączyli je od użytku świeckiego. *c)* Porządek na nich. Utrzymanie w nich porządku oddane plebanom: wzbroniono paszenie bydła, wpuszczanie trzody (syn. włoc. 1568), rozwieszanie sukien świeckich, bielizny (s. kijow. 1762), lub pościeli, wystawianie i mycie naczyń kuchennych, browarnych, przesiewanie lub suszenie zboża, albo inne prace t. p. odbywane, pod utratą rzeczy tam wyłożonych (s. warm. 1610). Nie powinny służyć za drogę publiczną (ibid.), do sprzedaży, targów lub jarmarków, zgoła do żadnego świeckiego użytku (kijow. 1762). Wszelkie nieporządki zakazane, jak zielska, pokrzywy, wióry drzewne, beczki z wapnem; drzewa mogą być sadzone, aby osłaniały kościół od pożaru, z przyległych budynków wyniknąć mogącego, byle nie zaciemniały zbyt okien (*Pastor*. Maciej.). Ogrodzenie cmentarza czy to murem, czy drewnianym parkanem, lub okopanie rowem (gniez. 1512), wszystkie synody nakazują; syn. chełmiński r. 1583 w bramie chce mieć umieszczoną kratę żelazną lub drewnianą, któraby pokrywając dół wykopany, broniła wejścia zwierzętom. Brzostowski, bp wileń., w liście pasterskim mówi, że gdzie cmentarz nie ma zamknięcia i ogrodzenia, któreby broniły wstępu psom i innym zwierzętom nieczystym i żarłocznym, ma tém samém podlegać interdyktowi. *d)* Reparacja. Fundusz na reparację i ogrodzenie cmentarza dają parafjanie, bo te miejsca dla nich urządzone; oczyszczenie zaś i zachowanie porządku podejmuje pleban, jeśli ma odpowiednie dochody (kijow. 1762). Staranie o całość ogrodzenia i przyzwoitość, należną świętości tego miejsca, mają sobie powierzone proboszczowie (poznań. 1738). *e)* Kostnica. *Kostnice* (ossoria) powinny mieć kraty gęste, aby zwierzęta nie wchodziły; mieć napis jaki nabożny, o wieczności lub sądzie ostat., na zewnątrz większemi literami, wewnątrz zaś krzyż zawieszony, lub wymalowany, i być oddzielone od ścian kościoła, zwłaszcza nowo stawiane; kości nieboszyków układać należy, o ile można, w najlepszym porządku, na katafalku (warm. 1610). Na wpół zgniłych ciał tam znosić zakazuje syn. gniezn. 1643, pod karą klątwy na pojedyncze osoby, a interdyktu na kollegja. Synod zaś chełmski r. 1694 poleca przenosić kości processjonalnie, po odprawieniu wpierw Mszy św. za umarłych. *f)* Przywileje. Powagą bpa urządzone i przezeń poświęcone cmentarze mają prawa *immunitatis eccl.* i *asyli* (schronienia), ztąd gwałciciele ich podlegają klątwie (synod prow. r. 1233), i jako wyklęci ogłaszani być powinni (prow. r. 1248); ale,

aby cmentarz z tych przywilejów korzystał, ma być ogrodzony (ibid.) i krzyż wielki na nim stać powinien, oraz naczynie z wodą święconą (kijow. 1762). *g)* Przywileje cm. parafjal. Kościół parafjalny i jego cmentarz są właściwém miejscem wiecznego spoczynku dla każdego parafjanina, chyba że gdzieindziej sobie grób wybrał, albo przodkowie dla siebie i następców swych gdzieindziej go założyli (chełmiń. 1745, kijow. 1762). Ojciec wybiera dla dzieci nieletnich, a pan dla sług nieletnich (Pastoral. Karpia, biskupa żmudz.). Ztąd nasze ustawy prowincjonalne przypominają zakonnikom przepisy prawa ogólnego, aby nikogo nie naglili do wybrania u nich grobu, bo wpadliby tém samém w klątwę i wybór ten byłby nieważny; a ktoby dał się skłonić podobnym namowom, utraciłby prawo wyboru i nie mógłby być u nich pochowanym, lecz tam, gdzieby z prawa mu wypadało spocząć. Gdyby zaś ciż zakonnicy, lub duchowni, odważyli się przyjąć ciało do swych grobów, lub na swój cmentarz, obowiązani będą w ciągu dni 10 zwrócić tak ciało pochowane, jak i ofiary pobrane; w przeciwnym razie cmentarz podlegać będzie interdyktowi, dopóki prawu nie uczynią zadosyć (Const. prov. lib. 3 *de sepult.*). Powtórzyły to synody djecez.: płocki 1733, chełmiń. 1745, żmudz. 1752 i Pastoral. Rupniewskiego. Nawet ciał przychodniów i gości w ich klasztorach zmarłych, gdy nie wybrali sobie grobu, lub nie mają familijnego, chować im u siebie nie wolno, pod karą ekshumacji i oddania kościołowi parafjalnemu (przemys. 1723). Takiemi będąc ograniczeni zakazami, szukali niekiedy sposobów uniknienia rygoru prawa. Synod wileń. 1717 r. wspomina, że zakonnicy, ofiarując świeckim ludziom tak zwaną konfraternję, z nią razem ofiarowali prawo pogrzebu *(jus sepulturae)* bp Brzostowski gani te wybiegi i nakazuje świeckim kapłanom, aby dowiedziawszy się o tém, dawali mu znać, iżby mógł stosownie do przepisu kanonów postąpić. Na gwałcenie powyższych ustaw skarżył się już synod prow. r. 1357 i djecezjalny gniez. 1512. Te zabiegi były zapewne powodem, że synody prow. nadały odpust 40 dni osobom, wybierającym sobie pogrzeb w kościele paraf., lub na jego cmentarzu (Const. prov. lib. 3 tit. *de sepult. et suffr. pro def.*), a synody djecezjalne każą go ludowi ogłaszać (żmudz. 1636 i 1752). Już dawno bpi źle patrzyli na pomijanie kościołów parafjalnych, gdy synod prow. r. 1285, celem przywiązania do nich ludu, nakazuje spisywać imiona dobroczyńców, po kazaniu je głosić, mieć oddzielną za nich modlitwę, dzień ich śmierci zapisać w księgę i przy grobie na ścianie, zanotować, oraz o anniwersarzu rodzinę zawiadomić i na egzekwje zaprosić. Każdemu jednak wolno wybrać sobie grób dowolnie, ale gdy został wybrany u zakonników, trzeba tego dowodzić testamentem prawnie zdziałanym, lub dwoma wiarogodnymi świadkami (gniezn. 1720, płoc. 1733, pozn. 1738, chełmiń. 1745, lwow. 1765, Past. Rupn.). Lecz i wtedy proboszcz tylko ma prawo wyprowadzać ciało zmarłego do grobu; zakonnicy mogą to czynić za jego pozwoleniem, lub gdy, będąc wezwany, nie przyjdzie (włocł. 1641, kijow. 1762). Również do niego należy śpiewać officium defunct. i inne obrzędy spełniać, gdy w obrębie jego parafji odbywa się pogrzeb; w kościołach jednak zakonnych zakonnicy to czynić mogą (płoc. 1733, pozn. 1738). *h)* Groby w kościołach będące, powinny być przynajmniej na dwa łokcie od ołtarza odległe (warm. 1610), a jeśli są blisko, należy je usunąć, na co synod kijow. 1762 sześć miesięcy nazna-

cza, polecając przytém plebanom, aby dopilnowali szczelnego ich zamurowania. Nie każdemu jednak służyło prawo stawiania grobów murowanych. Patroni (kollatorowie) mogli je mieć (s. krak. 1711); inne osoby powinny były uzyskać na to pozwolenie bpa (ibid. i chełmiń. 1583), bez którego grób podlegał interdyktowi (kijow. 1762), a tém samém był bezużyteczny. Wolność grobu w kościele mają sami tylko ich proboszczowie, kapelani i beneficjaci, patroni i ich żony, członkowie dozoru kościelnego (vitrici) na tym urzędzie zmarli, jeśli tego pragnęli, i ich krewni (warm. 1582). Ponieważ niektórzy ubodzy patronowie, nie mający murowanych grobów, chcą jednak być pochowani w kościołach swej kollacji, nie zważając na to, że przez ciągłe wzruszanie posadzki reparować ją trzeba, synod łucki r. 1726, bez względu na *jus patronatus*, na cmentarzu chować ich każe. Do sklepów dziedzicznych familija nie mogła kogokolwiek przyjmować, choćby dalszych krewnych, bo to służyło tylko zstępnym w linji prostej, lub bliskim w ubocznej (warm. 1726). Synod kijowski nakazuje mieć oddzielny grób dla dzieci i pod żadnym pozorem nie pozwala ich chować w grobie rodziców, opierając się na przepisie Rytuału rzymskiego. Jeśli w którym kościele, np. zakonnym, nie ma grobu dla dzieci, te chowane być mają w kościele parafjalnym. Również dla osób duchownych powinien być grób oddzielny (ibid.). Wszystkie tak urządzić należy, iżby nie były przyczyną krzywienia posadzki kościelnej (warm. 1610). Nikt też nagrobków, chorągwi z portretami i herbami osób zmarłych, lub ich kopij i t. p. w kościele stawiać nie może bez pozwolenia bpa lub oficjała (ibid.[1]).—*i*) Nie wolno chować obcego parafjanina, pod karą jednej grzywny *ipso facto*, na fabrykę obrócić się mającej, oraz surowej pokuty, którą bp naznaczy. Wyjątek stanowiły ciała zmarłych kapłanów, patronów kościoła, podróżnych, znacznych dobroczyńców i takich, które do swego kościoła dogodnie przeniesione być nie mogły (Const. prov. lib. 3 *de sepult*). Powtórzyły to synody: łucki 1726, żmudzki r. 1752, i kijowski 1762: warmiński zaś r. 1610 wymaga do tego pozwolenia bpa, pod karą synodalną. Chrześcijańskiego pogrzebu na miejscu poświęconém odmówić należy, prócz pogan i heretyków, dzieciom poronionym i bez chrztu zmarłym, wyklętym klątwą większą, interdyktem imiennie obłożonym, chyba gdy z Kościołem pojednani zostaną; zmarłym w pojedynku, lub samobójcom, wyjąwszy gdy to w nieprzytomności, z szaleństwa uczynią; leżącym czynnie osoby duchowne, nie spowiadającym się i nie przyjmującym Komunji św. na Wielkanoc, wyjąwszy tych, którym radzi wstrzymać się kapłan; bluźniercom pko Bogu i świętym, rabującym dziesięciny, jawnym lichwiarzom, chyba

---

[1]) Napisy nagrobkowe są wielkiej wagi dla historji rodzin i kraju. Zbierali je: ks. Starowolski, *Monumenta Sarmatarum* (wszystkich znaczniejszych miast): ks. Marcin Siemieński *Monumenta Ecclesiae Metropolitanae Gnesnen.* 1823; ks. Stan. Patelski *Memoriale Epitaphiorum, Inscriptionum, et aliorum scitu dignorum in Eccl. Cath. Posnaniensi* a. 1762; ks. Waw. Teleżyński *Epitaphia in Eccl. SS. Trinit. FF. Praedicatorum Cracoviae*, 1790; ks. Ig. Polkowski *Groby i pamiątki polskie w Rzymie*, 1870; płockiej katedry i wielu kościołów są w IV tomie *Rozporządzeń* bpa Poniatowskiego; ks. Łętowski, *Katedra w Krakowie*. Niedawno wyszły *Groby Rodziny Potockich*; wiele innych w opisach kościołów i miast znaleźć można. Wojcicki *Cmentarz Powązkowski*.

gdy żałują i przynajmniej dadzą zapewnienie zwrotu krzywd; zakonnikom, mającym własność; skazanym na śmierć, a niepokutującym, i nakoniec każdemu publicznemu grzesznikowi, w jawnie śmiertelnym grzechu umierającemu bez spowiedzi i znaków żalu. Nikomu jednak pogrzebu nie odmawiać za długi, lub niewypłacone zasługi (Pastor. Maciej.). Leon X w bulli r. 1515 do Polski wydanej, dodaje, iż wyklęci za długi, lub w cenzurach leżący, choćby rozgrzeszeni byli przy śmierci, nie mogą być chowani bez pozwolenia bpa, chyba gdy zadosyć uczynią (Const. prov. lib. 4 *de privil.)*; co też syn. przemyski r. 1641 powtarza. Synody djecezjalne wiele innych czynią zastrzeżeń. I tak, synod gniez. r. 1512 mówi, że jeśli kto w godzinę śmierci został przez zwyczajnego kapłana (simplicem, nie upoważniony do słuchania spow.) rozgrzeszony od klątwy, taki bez pozwolenia bpa nie może być pochowany na miejscu poświęconém. Warmińskie syn. bpów Hozjusza i Rudnickiego stanowią, iż parafjanie, gdy w dni niedzielne i świąteczne nie będą regularnie chodzili do swych kościołów paraf. na Msze i kazania, a upomnieni, gdy się nie poprawią, mają być pozbawieni pogrzebu chrześcjańskiego. Krakowski r. 1331 do nich zalicza osoby zmarłe na torturach i odmawiające odprawić pokutę kanoniczną, oraz drapieżców i rabujących cudzą własność, chyba gdy krzywdę wyrządzoną powrócą; jeśli zaś żałują, a nie mogą powrócić, nie należy im odmawiać cmentarza, lecz wtedy żaden duchowny nie może być przytomny ich pogrzebowi. Nawet imiennie wyklęty, gdy da znaki żalu przy śmierci, może być chowany w kościele (włocł. r. 1641). Do dowiedzenia zaś znaków pokuty dość jednego świadka, gdy więcej być nie może (krak. 1331). Synod prow. 1267 zabrania udzielenia św. sakram. i chrześciańskiego pogrzebu kolonistom nie oddającym dziesięcin, co też każe rozumieć o zatrzymujących nieprawnie dobra duchowne. Duchowny, wdzierający się powagą ludzi świeckich w posiadanie beneficjum nie opróżnionego i w klątwie przez bpa włożonej do śmierci zostający, gdy przy skonie prosi o rozgrzeszenie, a szkód wrócić nie jest w stanie, może otrzymać rozgrzeszenie, lecz za karę uporu ma być pozbawiony chrześciańskiego pogrzebu (synod prow. 1248 r.). Zdarzało się, że gdy miejsce jakie obłożone było interdyktem, a tém samém pogrzeb był na niém wzbroniony, ludzie świeccy tak dalece posuwali swą zuchwałość, iż ciała zmarłych gwałtem chowali; za co synody nasze każą ich ogłaszać jako wyklętych, ciała ekshumować, a cmentarz powtórnie święcić; rozgrzeszenie zaś takich sobie bpi zastrzegli (Const. pr. lib. 4 *de sent. excom.)*. Również synod prow. 1557 roku z oburzeniem wspomina o bezprawiu owego czasu, że przemocą wnoszono i grzebano w kościołach ciała heretyków i wyklętych, a nawet siły używano przeciw oporowi plebana, przez co profanowano cmentarze i kościoły. Nie chcąc, aby przez ustanie Mszy św. i obrzędów lud pobożny nie był pozbawiony środków do nabożeństwa, a tém samém nie obojętniał w wierze, synod postanowił, że jeśli tak pochowani, za życia byli uznani i ogłoszeni publicznie za heretyków, należy wstrzymać się od sprawowania św. tajemnic, dopóki ciała ich nie zostaną wyrzucone. Gdyby nie można było ich odróżnić, za dyspensą bpa lub oficjała wolno będzie nabożeństwo odprawiać. Jeśli zaś nie byli ogłoszeni za heretyków, nabożeństwo może się odbywać, o czém jednak władza djecezjalna ma być zawiadomiona, by zarządzić nowe poświęcenie tych miejsc i pko gwałcicielom wystąpić (Const. pr. lib. 3 tit. *de sepult.)*. Ustawy o odmawianiu pogrzebu

powinny być, wraz [z innemi, często ludowi ogłaszane (warm. Hozyusza i Rudnic.).—*h*) **Kiedy chować.** Czas na pochowanie zwłok zmarłych jest również oznaczony ustawami synodalnemi. Pastoralis Maciejow. poleca plebanom, aby radzili krewnym i przyjaciołom nie zwłóczyć pogrzebu. Nagle zmarli nie powinni być chowani przed upływem 24 godz., lub dopóki będzie nadzieja powrócenia ich do przytomności. Synod żmudzki r. 1752 pozwala chować w 12 godzin, jeśli zmarły chorował; a w 24 godzin, jeśli umarł nagle. Włocławski r. 1641 zabrania odprawiać pogrzebów przed, lub po zachodzie słońca.—*i*) **Obrzędy pogrzebowe.** Co do obrzędów pogrzebowych, Past. Maciej. i syn. włocł. r. 1641 egzekwije, śpiew i t. p. każą odprawiać w tym porządku, jak są w Agendzie prowincji. Tenże włocł. usilnie zaleca i pragnie, aby zmarli, nawet najubożsi, z przyzwoitością byli chowani przez kapłanów, bez żadnej zysku doczesnego; a chociaż będą chowani na cmentarzu, jednak pierwej wypada wnieść ich do kościoła i odprawić [illegible] z użyciem kadzidła, jeśli można. Plebani powinni radzić spadkobiercom i przyjaciołom zmarłych, aby koszta pogrzebowe były [illegible], raczej w celu zaspokojenia głodu ubogich, lub na ofiary Mszy św. za duszę nieboszczyka czynione, jak na wystawność katafalków, [illegible] (Past. Maciej.). Warm. r. 1610 mówi, że chociaż [illegible] pogrzebowych nie gani zupełnie, jeśli są skromne i umiarkowane, jednak [illegible] raczej zaproszonych ubogich i potrzebujących [illegible] niż tych, którzy o swym żołądku a nie o duszy zmarłego pamiętają. Ponieważ zaś zdarza się, że lud prosty na tych [illegible] z pijaństwa, a wieśniacy niszczą swą chudobę na [illegible] wsi powinniby tego zakazywać i radzić [illegible] na [illegible] duszy nieboszczyka obracać [illegible]. Na pogrzebach [illegible] panów zabroniono koni do kościoła wprowadzać [illegible] w gwałtownym pędzie spadać z wielkiem [illegible] może to mieć miejsce przez pieszych, za kościołem (Past. Maciej.). Mowy tak mają być mówione, aby nie tak mieć na względzie pochwały zmarłych, jak pobudkę dla żyjących do rozmyślania o śmierci i poprawie życia (Ibid.). Syn. włocławski r. 1641 zaleca, aby [illegible] pogrzebu biednych mieć krótką przemowę o pamięci na [illegible], o jakim chwalebnym czynie zmarłego, podziękowanie [illegible] żałobnemu pochodowi i zalecenie duszy zmarłego modlitwom przytomnych. O tém, a nie o familji, o genealogji miewać mowy pogrzebowe, ani zbyt zabawiać się pochwałami nieboszczyka, bo te częstokroć są piękne, choć niezgodne z prawdą i przekonaniem obecnych. *k*) **Ofiary i datki.** Modlitwy i obrzędy pogrzebowe uważa prawo kościelne za rzeczy święte, sacramentalia; zabrania więc o nie targów i umów, a na dobrowolnym datku przestawać każe (synody włocł. 1568 i 1641, warm. 1610; Ref. gener.). Syn. chełmski r. 1624 grozi karą zawieszenia podwójnie. Łucki 1641 uważa, iż te wymagania bywają przyczyną, że lud chowa umarłych po lasach, polach i gajach, chce zatém aby odtąd grzebano na cmentarzu, choćby interesowani nic nie dali, byle zmarły odbywał spowiedź wielkanocną; co też żmudzki r. 1752 przytacza. Syn. chełmski 1745 grozi ciężką karą za odmówienie, lub zwłóczenie pogrzebu, dla nie opłaconych pieniędzy; wydatki jednak na świece, lampy i t. p. powinny być wrócone. Jeśli jest zwyczaj dawania ofiar na restaurację kościoła, ten ma być zachowany, z zastrzeżeniem, aby dzieci

następował po, a nie zaś przed pogrzebem (gniezn. 1512). Lwowski r. 1765 nie zakazuje, owszem pochwala zwyczaj dawania ofiar za pogrzeb, ale wymagań nad słuszność zabrania, pod karami na świętokupców naznaczonemi, zwłaszcza od krewnych, „bo strapionym nie należy pomnażać smutku.“ Syn. żmudzki r. 1636 pozwala brać od bogatszych i to nie więcej nad *unam sexagenam peccuniae*, i obracać na kościół. Warm. 1610 nie chce, aby te ofiary dawano w kościele, w obec ludu, wśród śpiewania, lecz w innem miejscu, zdala od pogrzebu, po skończonych egzekwiach pozwala. Bp Szyszkowski w *Ref. gen.* mówi, że władza djecezjalna upomni się, gdyby nie dano tego, co pobożnością ludu i niepamiętnym zwyczajem przyjęte, lecz również ukarze plebana, gdy ten domagać się będzie więcej nad zwykłą jałmużnę. Dla unikienia sporów, syn. łucki 1726, poznań. 1738, płocki 1733, kijowski 1762 i inne stanowią taksę (ob.). Biedni, po których nic, lub bardzo mało pozostało, chowani być mają darmo, z ceremonjami, procesją, krzyżem i śpiewem (warm. 1610, wileń. 1744, lwow. 1765 i inne). *Ref. gen.* każą ich chować funduszem skarbony kościelnej, dzwonieniem pobudzając parafjan do modlitwy, a i sam pleban na pierwszej Mszy, jaką odprawi, ma mieć imienną o nich komemorację. Syn. chełmski (1624) nadto, każe na procesję występować uczniom ze szkółki. Syn. przemyski 1641 kosztem plebana lub kościelnym nakazuje odbywać pogrzeb biednych. Synod poznański roku 1720 mówi: „gdy umrze biedny, za pogrzeb którego nić dać nie mogą, dusza jego ma być wspierana miłością; więc wszystko będzie darmo: wyprowadza się ciało jego z wszelką okazałością, odprawi się Msza św. i kondukt. Żadne ciało pochowane nie będzie, któreby wpierw nie było wystawione w kościele podczas Mszy św., aby każdy wiedział, że nie zbywa kapłanom na miłości tam, gdzie tego wymaga potrzeba.“—Zwyczajem też było przyjęte, że wszystko, co użyte zostało do przystrojenia katafalka niegdy możnego nieboszczyka, zostawało się jako własność kościelna. Aby zapobiedz sporom przy podziale, Pastor. Maciej. stanowi, że pochodnie, świece woskowe, płótno, sukno lub jedwab' należą do kościoła lub jego ministrów, podług zwyczaju; o inne zaś rzeczy wcześnie z plebanem umówić się mają zawiadujący pogrzebem, aby potém nie było w kościele kłótni i wzajemnego wydzierania sobie. Refor. gen. mówią: „Z uwagi, że wiele powstaje zgorszeń i niezgód w czasie uroczystego pogrzebu, gdy okrycia jedwabne (używane do pokrycia bogato trumny i katafalka), konie (użyte do wiezienia ciała) i konia (na którym podług zwyczaju krajowego siedzi uzbrojony jeździec, przedstawiający stan rycerski nieboszczyka), chcą brać rządcy kościoła i inni duchowni z odwiecznego zwyczaju, a w tém sprzeciwiają się im słudzy zmarłego, lub nawet krewni niekiedy; stanowimy zatém, że, w razie spodziewanych zatargów, rządcy kościołów i inni duchowni, którym zdawna tego rodzaju przedmioty dostawały się, dla uniknienia zarzutu chciwości, przed dniem pogrzebu umówią się o wartość tak okryć, jak koni, które nigdy 50 fl. (około 400 złp. dzisiejszych) nie przechodzą, chyba że więcej im ofiarowane zostanie i takowe przyjąwszy, użyją na sprawienie kap, ornatów i t. p., lecz nie wolno im obracać na suknie jedwabne dla siebie, pod karą 50 duk., lub 6 miesięcy więzienia.“ Podobne urządzenie czytamy w synodzie kijowskim.—*m*) Quarta canonica. Gdy pogrzeb odbywał się w kościele zakonnym, proboszczowi dostawała się pewna część ofiar

żebrzących klasztorowi, czyli kanoniczna quarta funerarium. Pastor Maciej. poleca ją oddawać w całości. Synod prowinc. r. 1589, celem usunięcia sporów o funeraria, zachodzących między plebanami i zakonem bernardynów, nakazuje zastosować się w zupełności do przepisu soboru tryd. ses. 25 c. 13 de ref. t. j. aby w miejscach, gdzie przed 40 laty płacono je kościołowi paraf., tam i nadal je dawano, bez względu na przywileje. Na tych zasadach prowincjonalnych oparły się synody djecezjalne: chełmski 1624, żmudzki 1635, łucki 1641 i 1726 w ogóle od zakonników, a *Reform. zas.* wyraźnie od bernardynów, żmudzki 1636 bez względu na przywileje *Mare magnum* zwane, łucki r. 1726 od braci św. Franciszka i jezuitów, domagał się kwarty. Syn. Chełmiński 1605 mówi, że gdy kto ofiarę czyni obecnie kościołowi na pogrzeb, czwartą część tych rzeczy razem wziętych ma być oddana kościołowi parafjalnemu. Jeśli dane były jako darowizna za życia, nie w chorobie, lub na reparację kościoła, na aniwersarz, lub inne dobre uczynki, albo na ciągłą chwałę Bożą, choćby w chorobie, to plebanowi nic się nie należy, chyba że to w celu obejścia prawa uczyniono. Syn. Chełmski r. 1717 poleca stosować się do soboru tryd., celem uniknienia sporów obu duchowieństwa. List past. Karpia, bpa żmudz., upomina zakonników, aby od płacenia tej części kanonicznej nie uwalniali się pozorem przedawnienia 40 lat, gdyż go dowodzić powinni; plebanom zaś radzi, aby w wymagania nie byli zbyt surowi, ale raczej przestawali na czwartej części tego, co zostało użyte do pogrzebu, jak to jest we zwyczaju w samym Rzymie. Syn. płocki (1733) i chełmski (1745) mówią, że o funeraria spór może zachodzić tylko między plebanem i zakonnikami, nie zaś sukcesorami zmarłego, i że te należą się nietylko z rzeczy użytych do pogrzebu, ale z wszystkiego z tej przyczyny ofiarowanego. Kłótnie wszelkie między duchowieństwem o funeraria, synod kijowski postanawia karcić karami prawa. Pomimo to oo. franciszkanie i inni zakonnicy żebrzący zawsze opierali się na swych przywilejach, uwalniających ich od tego ciężaru, utrzymując, że ani synody prowincjonalne, a tém mniej djecezjalne, nie mogą im przywilejów odjąć. Sądy biskupie niekiedy okazywały się im przychylne. Tak, gdy za Jędrz. Czarnkowskiego powstał spór między gwardjanem i konwentem franciszkańskim w Poznaniu, a plebanem św. Marcina tamże, bp wyrokiem z d. 22 Stycz. 1560 r., opierając się na przywilejach zakonnych, zwolnił franciszkanów od kwarty. Podobnież w sprawie klasztoru bernardyńskiego w Łowiczu, z plebanem św. Ducha tamże i wikarjuszami kolegjaty, wyrokiem d. 20 Marca 1591 wydanym arcyb. Karnkowski, na mocy bull Piusa IV i Piusa V, zabronił zakonników niepokoić pod karą klątwy ipso facto (ks. *Grodzicki*, Pax religiosa edit. 2 p. 22, 24). Nie ustały jednak o to spory w innych miejscach. R. 1637 nuncjatura apost. wydała wyrok przychylny franciszkanom piotrkowskim. R. 1687 wikarjusze parafji św. Jana, missjonarze św. Krzyża i proboszcz na Nowém Mieście w Warszawie przedsięwzięli wspólnie proces pko zakonnikom warszawskim: audytor św. nuncjatury uznał zakonników za wolnych od tej opłaty, bo okazali swe przywileje na to, oraz, że od niepamiętnych czasów nie było w zwyczaju w Warszawie jej opłacać. Zacięty bój powstał na Litwie, gdy r. 1728 ks. Józef Ponikwicki, proboszcz nowogrodzki, domagał się *kwarty* od ks. dominikanów z pogrzebów u nich odbywanych. Poruszył tém wszystkich plebanów i zakonników całej djecezji, którzy sprawę tę uważając za wspól-

ną, połączyli się już to z ks. Ponikwickim, już z dominikanami. Sprawa wytoczyła się przed oficjała wileńskiego i wypadła na stronę proboszczów; lecz w apellacji wyrok oficjała unieważniony został przez Cincjusza, w Kamerze Apost. sądzącego d. 26 Stycz. 1749, który wszystkich zakonników miasta i djecezji wileń. od *kwarty* na zawsze uwolnił. Nie zraziło to proboszczów i sprawa w apellacji odesłaną została do Beaufort de Canilliac, św. Roty audytora, który, po nowém jej rozpatrzeniu, wydał trzy wyroki (r. 1750) przychylne zakonnikom. Lecz i na tém nie poprzestali plebani i postarali się w drodze apellacji o inną komisję, do której delegowany został Aloizy Matthaei, kapelan papiezki, dworu pap. i św. Roty audytor. Ten znowu stron wysłuchał i po decyzję do Roty odesłał. Tą razą plebani zaniedbali popierać i stanął pko nim ostateczny wyrok 5 Marca 1751, po którym nastąpił reskrypt wykonania go (30 Kwiet. t. r.). Akta tej sprawy zostały wydrukowane p. t. *Literae executoriales trium conformium Sententiarum Romae latarum, in causa inter AA. RR. DD. Parochos, et universos Regulares Dioecesis Vilnensis. Ab anno MDCCXXIX agitato, et anno praesentae* (sic) *MDCCLI terminata, occasione praetense* (sic) *Portionis Canonicae* (bez wyrażenia miejsca druku, lecz zapewne w Rzymie, in 4 str. 68). Wszelkie wątpliwości prawne, dotyczące tego przedmiotu w stosunkach z zakonami żebrzącemi, rozbiera dziełko ks. Stan. Grodzickiego, bernardyna, p. t. *Pax religiosa theologice, canonice, historiceque ex ss. Pontificum, Conciliorum, ac ss. Congregationum cardinal. decretis deducta*, etc., Posnaniae 1692 in 8-o str. 146 i drugie wyd. w Krak. 1849 str. 174 prócz spisu. Inni zakonnicy nieopatrzeni przywilejami, nie są wolni od płacenia *kwarty*.—*n*) **Poszanowanie dla umarłych** okazuje się z modlitw ludu, z przywilejów cmentarzom służących i z przepisów zabraniających *ekshumacji*. Gdy kości zmarłych mają być przenoszone, należy zawiadomić o tém zwierzchność djecezjalną i jej pozwolenie uzyskać (synod krak. 1711). Pochowane ciała pod żadnym pozorem odgrzebywane być nie mogą przez krewnych, lub przyjaciół, ani grób otwierany czy to na cmentarzu, czy w kościele, bez pozwolenia bpa lub oficjała. Pleban nie może na to pozwolić celem poznania, czy nieboszczyk jest upiorem, lub nie. Ktoby ekshumacji dopełnił własną powagą, jest ipso facto wyklęty i tylko przez bpa rozgrzeszony być może. Nawet urzędom nie wolno tego czynić (kijow. 1762). Aby jednak stosunek żywych z umarłymi utrwalić i tym ostatnim przynieść pomoc, synod. prow. r. 1621, w myśl Grzegorza XIII, Papieża, nakazał wiecznemi czasy codziennie w godzinę po zachodzie słońca dzwonić na modlitwę za umarłych. Trzy uderzenia w dzwon miały być jej znakiem, za co 40 dni odpustu udziela synod prow. 1634. Bp Szyszkowski (w Refor. gen.) chce mieć ten zwyczaj zachowany po wszystkich kościołach, nawet zakonnych, wyjętych z pod jurysdykcji biskupiej, a różnić się ma od *Anioł Pański* trzeciém dzwonieniem dłuższém. Inne, jak warm. 1623, włocł. 1641, płocki 1643, chełms. 1624, ponawiają to rozporządzenie. i przypominają sposobność pozyskania odpustu. Synod płocki r. 1643 każe nauczać lud, iżby przechodząc przez cmentarz, modlił się za umarłych tam spoczywających. Zawsze też u nas była gorąca pobożność ku duszom zmarłym, czego świadectwem w tym celu założone bractwa, i dotąd jeszcze po wielu miejscach przechowany zwyczaj chojniej wspierania ubogich w *dzień zaduszny*. Zdarzają się tu wprawdzie niekiedy nadużycia, ale są to tylko

ludzkie słabostki, przy których wiara nie stygnie. O takich wspomina synod pozn. r. 1738, że lud przed kościołem rozdaje ubogim pokarmy i napoje, zkąd czasem pijaństwo i inne zgorszenia. Aby temu przeszkodzić, bp poleca plebanom, iżby radzili te ofiary dawać na szpitale, lub dla prawdziwie potrzebujących wsparcia; a jeśli nie da się lud odwieść od tego, niech przynajmniej owe potrawy nie będą dawane w kościele. II. **Przepisy władz cywilnych.** *a*) Dzisiejsze cmentarze. Wspomnieliśmy, że gdy Polska wiarę św. przyjęła, zwyczajem było u chrześcjan grzebać ciała zmarłych w kościołach, lub na cmentarzach im przyległych. U nas tém więcej duchowieństwo popierać to musiało, gdyż lud zachował wiele tradycji pogańskich i lubił szukać cienia drzew w gajach i lasach, obok swych przodków pogańskich chowając nieboszczyków; tam bowiem swobodniej mógł oddawać się zabobonnym praktykom i wyprawiać uczty zmarłym, zastawiając potrawy na ich grobach (*Jacobson*, Geschichte der Quellen des kath. Kirchenrechts I 34, w dodatku). Znali jednak biskupi niedogodności ztąd wynikające, gdyż na synodzie gniez. r. 1512 arcybp Łaski użala się, że z powodu wielkiej liczby zmarłych, grzebanych w kościołach, posadzki kościelne psują się i niekształtną przyjmują formę, a ludzie do świątyń przychodzący, zwłaszcza w czasie letnich upałów, wyziewami zarażani bywają. Poczyniono więc, przynajmniej co do grobów w kościołach, pewne ograniczenia, pozwalając tylko patrona lub znacznego dobroczyńcę tam chować, albo zdawna mających do tego prawo; co później obostrzono jeszcze, żądając wyraźnego upoważnienia biskupa. Jednak cmentarze, przy kościołach wśród miejsc zamieszkałych położone, mniej zwracały uwagę władz duchownych, chociaż równie zgubne wypływały z nich skutki. Dopiero pod koniec XVIII w. zaczęły pko nim podnosić się głosy, a duchowieństwo odezwało się pierwsze, lubo i tu nie brakło takich, którzy usilnie obstawali przy dawnym zwyczaju. Zgromadzenie ks. missjonarzy warszawskich już r. 1745 zaczęło w tym celu czynić starania i przysposabiać materjały na założenie cmentarza za m. Warszawą; ale różne przeszkody stanęły na zawadzie wykonaniu tej myśli. Dopiero książe Stanisław Lubomirski, marszałek w. kor., przesłaną notą d. 23 Sierp. 1770 r. do bpa poznańskiego i kanclerza w. kor., na nowo zwrócił uwagę na konieczną potrzebę przeniesienia cmentarzy parafjalnych za miasto. Już wtedy brakowało miejsca w kościołach i ziemi na cmentarzach na nowe groby, chociaż przy czterech kościołach paraf. zmarłych chowano. Biskup i kanclerz Młodziejowski chętnie się ohwycił tej myśli, ale dopiero gdy ucichły zaburzenia krajowe, zaczął ją w wykonanie wprowadzać. Dla przysposobienia umysłów i wykorzenienia uprzedzeń, przetłumaczono edykt króla franc. d. 4 Czerw. 1776 r., wydany pod powagą wyższego duchowieństwa i arcybpów w Paryżu zebranych, polecający przenieść cmentarze za miasto, z obawy zarazy. Po przełamaniu trudnych zawad, założony został pierwszy cmentarz za miastem w r. 1781 przez ks missjonarzy, na własnym ich gruncie. Obmurowano cały, wybudowano kościołek, wystawiono katakumby i w dwóch rogach duże kostnice. Pomimo uroczystego poświęcenia i odprawianych nabożeństw, pomimo zachęcań z kazalnicy, chowania nawet ciał zmarłych księży i zakonnic sióstr miłosierdzia, parafjanie nie chcieli grzebać zmarłych w polu, nie uważając nowego cmentarza za miejsce poświęcone. Toż samo uprzedzenie panowało i w innych częściach kraju, lubo nie zbywało na takich, co w rozsąd-

nych pismach naglili o wyniesienie cmentarzy w pole. Przyznać jednak trzeba, że więcej oni szkodzili tej sprawie, niż jej pomagali, gdyż maczając pióro w żółci, występowali przeciw duchowieństwu, a dopuszczając się żarcików, zrażali współczesne sobie pokolenie, głęboko jeszcze przywiązane do praktyk religijnych, pomimo już wciskającej się z zachodu niewiary. Do takich można policzyć broszurę przed r. 1781 wydaną we Lwowie, p. t. *Śmierć z grobów*, której autor za powód przeniesienia cmentarzy podaje: usunięcie przyczyny chorób, i że wychędożywszy groby w kościołach, będą piwnice na wino (!). Odpowiedzi na tego rodzaju piśmidła tém więcej utrwalały zakorzenione opinje, a do czego zresztą nie było potrzeba głębokich wywodów. Aby poznać, jakiemi to dowodami walczyli obrońcy dawnego zwyczaju, dość będzie w skróceniu przywieść argumenta broszury p. t.: *Uwaga nad uwagą na koszta pogrzebowe w Wiedniu* (r. 1782). Autor kilku słowami dotknąwszy historji chrześcjańskich cmentarzy, mówi: „1. zkąd jawna, iż stawiać cmentarze lub groby nie na miejscu modlitwy, jest przeciw ustawicznemu aż do naszych czasów zwyczajowi Kościoła; 2. stawiać je na ustroniu, jest je wydawać niebezpieczeństwu skalania i złupienia, przeciw czemu obwarowało dawne prawo cesarzów; 3. działaby się niewygoda i kapłanowi grzebiącemu (zmordowanemu czasem drogami do chorych) i ludowi tak niesącemu zmarłego, jak i służącemu do pogrzebu; przydaj błoto, deszcze, zawieruchy, światła koszt dla wiatru i odległości; 4. uchylałaby się zmarłym pomoc szczególniejsza, którą mają przy cmentarzach kościołów, bo tam zniesieni od ich oczów, nie przyszliby im na myśl, jako tu przychodzą wstępującym zaraz na cmentarz, bo ich mają przed sobą; 5. jeśli się boimy zarazy z grobów, a mamy je przenosić za miasto, ta nas i tak spotka, gdy jej miłosierna ręka boska nie zatrzyma; owszem i w ochędożnych państwach panowały nieraz powietrza, choroby i inne przymorki; 6. jest to pastwić się nad sobą samemi po śmierci: bo jak innych za miasto wyrzucić radzimy, tak i nas tam wyniosą; 7. widzimy w samym Lwowie, gdzie tak szkaradne powietrze, jak je opisuje autor pisma: *Śmierć z grobu*, a jeszcze starych dosyć i w czerstwości zdrowia zostających, owszem przy kościołach księży i mieszkańców; cóż się w tych ostatnich wiekach niezdrowia lękamy i krótkości lat? Starajmy się wprzód poskramiać ciało od zbytków, napełniać dusze lekarstwami pokuty, a spłynie z niej zdrowie na ciało.“— Wyznać należy, że słabe to dowody, a jednak utrzymywały lud przy dawnej praktyce. Dopiero skutecznie oddziałał przykład ks. Gabrjela Wodzyńskiego, bpa smoleńskiego († 27 Listop. 1788), który w testamencie zastrzegł, aby go na cmentarzu świętokrzyskim w polu pochowano i tę ostatnią swą wolę kazał publicznie podczas pogrzebu zgromadzonemu ludowi odczytać z ambony. Widok wspaniałego pogrzebu i zaprowadzona tam żałobna procesja w oktawę ww. św., ostatecznie wstręt przełamały. R. 1790 powstał cmentarz powązkowski. Wkrótce Warszawę naśladować zaczęły inne miasta, a po r. 1810 prawie wszędzie już cmentarze wyniesiono w pole, z rozporządzenia ówczesnego rządu pruskiego. Nim to nastąpiło, wydawane były przepisy, celem zapobieżenia wydobywaniu się wyziewów szkodliwych. R. 1795 pod karą 30 talarów nakazano kopać doły grzebalne najmniej na 3 łokcie głębokie, i ziemię mocno ubijać. Stempel 600 złp. za chowanie ciała w grobach kościel. naznaczono, co dotąd

obowiązuje (*O grzeb. ciał zm.* art. 26). R. 1802 departament finansów prowincji południowych Prus o grobach w kościołach postanowił: 1. Zakonnikom pozwala się chować w grobach klasztornych, jeśli to przez statuty klasztorne wyraźnie zastrzeżono; klasztory nie mogą zmarłych podług upodobania, do swej kongregacji nie należących, w grobach klasztornych chować, bez wyraźnego pozwolenia bpa djecezjalnego; groby mocnemi drzwiami, albo szczelnie dochodzącemi kamieniami opatrzone być muszą; zwyczajne egzekwje i Msze żałobne w grobach powinny być zniesione, a jeśli nie można, to przynajmniej tak ograniczone, iżby przy nich obcy żaden nie znajdował się; zwyczaj niektórych zakonów chowania zakonników bez trumny, w habicie tylko, na gołej ziemi w grobach, ma być zniesiony, albo do samych zakonników, nie zaś do ich czeladzi lub osób obcych zastosowany, lecz trup powinien być niegaszoném wapnem pokryty; wszelkie ekshumacje zakazane, a kości niezupełnie spruchniałe w głębokim dole pochowane być mają w grobach. 2. Chowanie w grobach klasztornych i parafjalnych tylko bpom i prałatom, proboszczom i kollatorom ma być dozwolone, lecz pod warunkiem, aby każdy z tych zmarłych był pochowany w wykopanym grobie, albo trumna zamurowana, albo trup wapném niegaszoném obsypany, lub przynajmniej wodą wapienną oblany.— Przepisy te zostały zmienione lub odnowione roku 1846 przez byłą radę administracyjną królestwa Polskiego i wydrukowane w Warszawie p. t. *O grzebaniu ciał zmarłych* (*in 8* str. 155 z tabl.) i dotąd obowiązują. Cmentarze oddane pod szczególny nadzór dozoru kościelnego (§ 136). *b)* Miejsce pod cmentarz. Każda parafja ma mieć cmentarz grzebalny; w miastach może on być wspólny dla kilku parafji (art. 15). Gdzie mało akatolików, tam przy katolickim cmentarzu wyznacza się im dzielnicę (art. 16). Właściciele ziemscy mogą zakładać w swych posiadłościach groby familijne, ale przy nich powinni wystawić kaplicę i legat na nią uczynić (art. 19). Chowanie ciał w grobach kościelnych na zawsze wzbronione, z wyjątkiem: *a)* biskupów, *b)* zakonników i zakonnic, *c)* założycieli kościołów, którzy w erekcji to sobie zastrzegli; lecz i wtedy groby winny być murowane i zasklepione (art. 20). Cmentarz powinien być odległym od miejsc zamieszkałych przynajmniej na tysiąc kroków; nie w bliskości dróg większych (§ 111); o ile można, na miejscu nieco spadzistém, wzniesionėm, otwartém od strony, w którą zwykły wiać wiatry, oddzielonėm od miasta pagórkiem, laskiem, lub wodą bieżącą (§ 112). Ze studni, jeśli na cmentarzu się znajduje, wody do picia czerpać nie wolno (§ 113). Grunt niedobry gdy wilgotny, zbyt twardy, skalisty, zbyt lekki, nasypowy. Najlepszy grunt wapienny, lub miernie piasczysty i marglisty; nie odpowiedni gliniasty, rędzinny, próchnicowy, torfowy, lub bagnisty (§ 114). Art. 115 oblicza przybliżoną obszerność cmentarza, stosownie do ludności parafji i rodzaju gruntu [1]). *c)* Dla utrzymania porządku na cmentarzach, ustanowiona została r. 1809 opłata od grobów, *pokładnem* zwana. Ma ona zostawać pod zarządem miejscowego proboszcza i dwóch przybranych

---

[1]) O cmentarzach, warunkach do ich zakładania i t. p. pisze Stan. Wojc. Łukowski, w dziełku: *Oględziny i grzebanie ciał zmarłych*, Warsz. 1873 p. 14—[illegible].

członków, czyli prowizorów, których kollator kościoła, lub miejscowa zwierzchność wybiera; rachunki utrzymuje pleban wraz z prowizorami, z którymi i wydatki czynić mocen. Sprawdza je dziekan w czasie wizyty w m. Grudniu, a kollator lub miejscowa zwierzchność podpisuje. Kasa zostawać ma pod dwoma różnemi zamkami, z których jeden w ręku proboszcza, a drugi u prowizora być winien (Rozporz. ministra Spr. W. i Rel. 11 Lip. 1811 r.). Proboszcz, łącznie z kollatorem i trzema parafjanami, przez władzę rządową zatwierdzonymi, mają czuwać, aby dochód z pokładnego tylko na reparację cmentarza był obracany, na co mogli czynić wydatki nieprzenoszące zł. 50, z czego powinni corocznie składać rachunki naczelnikom powiatu (dawniej kom. wojew.), którzy czynią rozkład kosztów, gdy potrzeba większej reparacji, a dochód z pokładnego, nie wystarcza (Ustawa ces. Aleks. I r. 1817: *Dz. Praw VI 242*). Do dziekanów należało przy wizytach rewidować skarbonę pokładnego, sprawdzać rachunki przychodu i rozchodu (Kom. Rz. Wyz. R. i O. P. 8 Kwiet. 1820). Od r. 1821 dozory kościelne, wspólnie z dziekanami, czynić miały rezultaty sumaryczne, przesyłając komisjom wojewódzkim, przez pośrednictwo właściwego komisarza obwodowego (Rada Admin. 14 Sierp.). Zbywające fundusze pokładnego odsyłają się (ale tylko w summach okrągłych) do banku na procent; kwity zaś przy dozorze pozostają; lecz podniesienie summy nastąpi tylko za upoważnieniem Kom. Rząd., do której kom. wojew. czyni przedstawienie i powody wyłuszcza (Kom. Rząd. S. W. i D. i O. P. 12 Wrześ. 1833). Każdy cm. powinien być ogrodzony; ogrodzenie ma być nie niższe nad 7 stóp, ani zbyt wysokie. Brama zawsze zamknięta. Ma być zasadzony drzewami i krzewami, ale nie gęsto, wyjąwszy strony od miejsc zamieszkałych. Sadzenie drzew owocowych stanowczo zabronione. Dróżkami podzielony na sekcje, czyli kwatery. (*O grzeb. ciał zm.* § 116—119).—*d*) Groby są albo *stałe*, na miejscu zakupionèm na zawsze, albo *czasowe*, które przy odnawianiu cmentarza mają być zajęte na grzebanie innych ciał. Wybór miejsca na grób stały jest dozwolony, a na czasowy obiera się z następstwa przypadający. Doły do grzebania zwłok ludzi dorosłych powinny być kopane do głębokości stóp 7, dla dzieci do lat 7—stóp 4. Długość grobów ludzi dorosłych ma być stóp stóp 7, a szerokość $2\frac{1}{2}$ stóp; dla dzieci—stosownie do wieku. Między jednym grobem a drugim odstęp wynosić ma $\frac{1}{2}$ stopy, a w końcach stóp 2. Nad każdym grobem ma być usypana mogiła wysokości stóp 2 i każdy ma być oznaczony numerem (§ 120—125). Grób murowany ma być w głębokości stóp 7, a wystawać nad powierzchnię stóp 2; drzwi powinny być szczelnie zakryte. W grobach familijnych mogą być składane ciała osób obcych, lecz za zezwoleniem właścicieli grobu (§ 120, 127).—*e*) Nagrobki trwałe, z kamienia, żelaza, mogą być stawiane na grobach wieczyście zakupionych; na czasowych grobach mogą stać nagrobki tylko nietrwałe, np. krzyże drewniane. Kształt pomników, napisy i t. p. nie mogą zawierać nic przeciwnego religji, moralności i pisane być winny podług prawideł języka i pisowni (§ 126).—*f*). Jak się obchodzić z ciałem zmarłego, podaje wspomniana książka p. t. *O grzebaniu ciał zm.*, gdzie też dokładnie objaśniono, kiedy należy pogrzeb wstrzymać, lub przyspieszyć i jakie w obu razach zachować przepisy (§ 1—89). Tamże

dość szczegółowo rozebrane znaki śmierci (§ 20—50) [1] i podane środki ostrożności do zachowania przy samém grzebaniu zmarłego (§ 92—108). Ciała zm. grzebane być mogą dopiero po upływie 48 godzin od śmierci, wyjąwszy gdy zajdzie podejrzenie pozornej śmierci, lub gdy sąd, albo okoliczności familijne wymagają wstrzymania się z pogrzebem; ale wtedy policja ma wiedzieć o zwłoce. Można skrócić ten termin, gdy będą niewątpliwe znaki zgnilizny w wysokim stopniu, tudzież po sekcji lekarskiej, albo w chorobach zaraźliwych (art. 1—3 i 6 *O grz. ciał* i art. 131 *Kod. Cyw.*). Pozwolenie do grzebania ciał daje urzędnik stanu cywil., który wpierw koniecznie o zaszłej śmierci przekonać się winien (art. 4). W każdej wątpliwości można wstrzymać pogrzeb, a wtedy wezwać należy lekarza do przekonania się o rzeczywistej śmierci (art. 5). Płód niewiasty zmarłej ma być wyjęty przez lekarza lub akuszerkę (art. 7 § 81—89). Również dzieci narodzone bez objawów życia, wpierw przez lekarza mają być obejrzane (art. 8). Ciało aż do pogrzebu ma zostawać pod odpowiednim dozorem (art. 9). Dla ułatwienia tego mieszkańcom uboższym, miały być założone domy tak zwane *przedpogrzebowe* (art. 10—11), których urządzenie podają §§ 51—80 i 109—110, oraz St. Łukowski, *Oględziny i grzebanie* p. 28—47. Pierwszy taki dom u nas założony został w Warszawie r. 1844, dziś na Powązkach będący. Nie jest wzbronionem stawianie ciał zmarłych w kościołach lub kaplicach przez czas nabożeństwa żałobnego, pogrzeb poprzedzającego (art. 13). Ciała zmar. chowane być mają tylko na cmentarzach do tego przeznaczonych. Przewożenie zaś celem pogrzebania nie na miejscowym cmentarzu, może się odbywać za pozwoleniem Namiestnika Król., jeśli z zagranicy; a Komisji Rz. S. W. i D. jeśli w Królestwie, i ciało już pochowane; gubernatora, lub naczelnika powiatu, jeśli w innych miejscach kraju; zawsze jednak za wiedzą władzy duchownej (art. 23). Przepisy, zachować się winne w takich razach, podaje wspomniane dziełko *O grzeb. ciał zm.* § 154—161. *g)* Zmarli z chorób zaraźliwych nie powinni być wystawieni do nawiedzania, a zbliżający się do nich mają czynić to z ostrożnością (§ 162—167); wyprowadzanie ich ciał ma się odbywać w porze bardzo rannej, bez asystencji osób obcych i trumna niesioną być nie powinna (§ 168); nie mogą być chowani w grobach kościelnych, lecz w oddzielnych miejscach, czyli cmentarzach, które nigdy kopane być nie mogą (§ 169—172).—*h)* Cmentarz zwinięty dla jakich powodów ma być nietykalny przez lat 40, poczém pomniki znakomitszych ludzi mają być przeniesione na nowy cmentarz. Po pięciu latach może dozór kościel. pozwolić zasadzać drzewa owocowe, ogrodowizny i zasiewy; głębsze jednak kopanie dopiero po latach 40 może być pozwolone (§ 135). Powtórna kolej grzebania może nastąpić po latach 15—30 (§ 130); wtedy, gdy natrafi się na trumnę niespróchniałą, lub ciało niezbutwiałe, należy je zasypać i gdzieindziej kopać. Gdy zaś tylko część trumny, lub kości się znajdą, to wykopać dół pół stopy głębiej i tam je umieścić, przy-

---

[1]) Do tego posłużyć mogą dziełka: *Wiadomość o ratowaniu osób w stanie pozornej śmierci będących*, ułożone przez Radę Lekarską (Janikowskiego), Warsz. 1830, 2 wyd. r. 1845, i *Semjotyka* p. Debreyne, tłum. ks. Magnuski, Warsz. 1872.

sypując nieco ziemią (§ 131). Składanie kości wykopanych w kupki, lub w kostnicach, zabronione (§ 133).— *i)* Exhumacja, t. j. odgrzebywanie ciał dozwala się tylko: 1) z wyroku sądu, 2) gdy władze lekarska i policyjna uzyskają pozwolenie na zarządzenie ekshumacji, z powodu szkodliwych wyziewów, lub dla potrzeby zajęcia placu cmentarnego na inny użytek; 3) na żądanie familji, w celu przewiezienia zwłok, na co miała pozwalać Komisja Rząd. Spr. W. i D. (art. 22). W każdym razie ma być zawiadomiona władza duchowna. Przepisy ostrożności przy ekshumacji podaje dziełko *O grzeb. ciał zm.* § 138—153.—*k)* Kary na przestępców, kto pochowa zmarłego bez pozwolenia, nie na cmentarzu, przed upływem przepisanego czasu: ulegnie karze pieniężnej rs. 1—50, albo aresztowi od 3 dni do 3 tygodni. A gdyby tak pochowany był w letargu: chrześcjanin nadto ulegnie pokucie kościelnej (art. 538, 543 Kod. kar). Kto pochowa zmarłego przed odbyciem na jego ciele obejrzenia sądowo-lekarskiego: ulegnie karze 15—30 rub., albo aresztowi od 3 tyg. do 3 miesięcy (art. 544). Za niezakopanie ciała zm. w głębokości oznaczonej, lub nieusypanie dostatecznie wysokiej mogiły: ukarany będzie od 1—5 rs., lub aresztem od 3—7 dni (art. 539). Kto bez pozwolenia odgrzebie ciało pochowane, dla przeniesienia go na inne miejsce: ulegnie karze pieniężnej od 20—100 rub., albo aresztowi od 3 tyg. do 3 miesięcy (art. 541). Kto bez pozwolenia przewiezie ciało z gubernji do gubernji, z powiatu do powiatu: zapłaci kary rs. 30 (art. 545). Duchowny, któryby pochował zmarłego w mieście przy kościele, a nie na wyznaczonym na to cmentarzu, lub któryby od pochowania zmarłego się uchylał, bez prawnych do tego powodów, ulegnie karze porządkowej, podług uznania swej duchownej zwierzchności (art. 540). W przedmiocie tym warte czytania wspomniane przepisy *O grzebaniu ciał zmarłych*, przez b. radę administracyjną królestwa wydane. *X. Z. Ch.*

Cnidus, Κνίδος, miasto w Azji mniejszej, w Karji, na końcu półwyspu, z dwoma portami: do jednego z nich, z powodu przeciwnego wiatru, nie mógł wpłynąć okręt, na którym znajdował się ś. Paweł (Dzieje Ap. 27, 7). Nazwę Cnidus, bez dokładnego wszakże oznaczenia miejscowości, spotykamy w 1 Machab. 15, 23. Mieszkańcy byli doryjskiego szczepu, zkąd miasto i okolicę niektórzy nazywali Dorją. W Cnidus znajdowała się świątynia Wenery, której statua, dzieło Praksytelesa, zalicza się do najpiękniejszych utworów rzeźby greckiej. Na zachód od Cnidus leżała wyspa Cos, a na północ miasto Halikarnas.

Cnota, (od *ceny*, *cenności* i wysokiej *zacności* swojej, po łacinie *virtus*, od *vis*—siła, albo od *vir*—mąż). **1.** Definicja. **2.** Rozmaitość cnót. *A.* Cnoty porządku przyrodzonego. **3.** Cnoty umysłowe. **4.** Cnoty moralne. **5.** Cnoty kardynalne. **6.** Związek i stosunek wzajemny cnót moralnych. *B.* Cnoty porządku nadprzyrodzonego. **7.** Cnoty teologiczne. **8.** Związek cnót teologicznych. **9.** Cnoty moralne nadprzyrodzone. **10.** Związek cnót moralnych nadprz. z teologicznemi. **1.** Odpowiednio do etymologicznego wywodu, do wyrazu cnota przywiązuje się pojęcie czegoś szacownego, dzielnego, męzkiego, słowem dobrego. — W znaczeniu dalekiém i przenośném cnotą nazywa się wszelka naturalna właściwość jakiego stworzenia, objawiająca się w sposób przyjazny i dobroczynny. W takiém znaczeniu mówić możemy o cnocie zwierząt, ziół i t. p. Cnota znaczy wówczas to

samo, co w ogóle przyjazny nam przymiot rzeczy. Ale w znaczeniu właściwém przez cnotę rozumiemy pewną siłę wewnętrzną, skłaniającą człowieka do dobrego, czyli, jak zgodnie definjują teologowie, usposobienie duszy, nakłaniające człowieka stale i zawsze do czynienia dobrego, a unikania złego. Z tego określenia cnoty pokazuje się, że to usposobienie ze swej natury jest tak dobre, iż nigdy nie może człowieka do złego prowadzić, jak niektóre inne usposobienia i zdolności, już ku dobremu, już ku złemu posługujące, jak np. umiejętności, sztuki. Powiadamy w defincji *„stale“* i *„zawsze;“* cnota bowiem nie jest to skłonność, lub chętka chwilowa, ale usposobienie skuteczne, co przy każdej sposobności nakłania się ku dobremu i czyni dobrze. Stałe jej dążenie robienia dobrego nie jest uganianiem się za tém, co się komu wydaje, lub podoba nazywać dobrem, ale stosowaniem się do prawa przedwiecznego, którego najbliższém dla nas odbiciem jest zdrowy rozsądek *(recta ratio)*. Co tu wyjaśniliśmy, teologowie zamykają w treściwém, ale dokładném wyrażeniu: *virtus est bonus habitus mentis, quo recte vivitur, et quo nemo male utitur* (Sum. Th. I. 2 qu. 55 art. 4). Tak mniej więcej mówią wszyscy teologowie za ś. Augustynem (*De bono conjug.* c. 21 n. 25) i za ś. Tomaszem. Określenie to rozjaśni się nam jeszcze w dalszym ciągu, kiedy będzie mowa o różnych cnotach; tu tylko zwracamy uwagę, iż cnota różni się od potęgi (*potentia)*, możności, czyli prostej zdolności, bo zawiera w sobie nietylko możność, zdolność, ale i łatwość do działania; nadto, możność (*potentia*) ze stanowiska moralnego jest obojętną, ani dobrą ani złą, gdy cnota jest przymiotem dobrym i, jak ś. Augustyn mówi, czyni duszę dobrą, *virtus animam facit optimam* (De mor. eccl. cath. c. 6 n. 9; Thom. I 2 q. 55 a. 2). **2.** Cnota w ogólném znaczeniu jest jedna, ponieważ jest trwałym stanem duszy i dążeniem ciągłém woli do spełniania porządku, określonego prawem wiecznóm. Jedność ta atoli nie wyłącza bynajmniej różnolitości cnót: prawo bowiem porządku życia odnosi się do różnych przedmiotów, i człowiek, zastosowywający to prawo, różne też ma dary, różne władze i siły duszy, w różnych żyje warunkach doczesnych. Cnota tedy w zasadzie swej jedna, faktycznie objawia się rozmaicie i wielorako; ztąd różne są cnoty, w miarę różnicy danych stosunków i warunków życia. Teologowie dzielą wszystkie cnoty na dwie kategorje: na **A)** cnoty porządku przyrodzonego i **B)** cnoty porządku nadprzyrodzonego. **A)** *Cnoty przyrodzone* zowią się także *nabytemi*: są to usposobienia (*habitus*) często powtarzanemi czynami, pomimo przeciwnych skłonności i pociągów, nabyte i zmierzające do szczęścia właściwego naturze ludzkiej. Scholastycy, idąc za Arystotelesem, dzielą te cnoty na dwie grupy: jedne, odnoszące się do umysłu, nazwane *umysłowemi* (virtutes intellectuales); inne, odnoszące się do życia praktycznego i dla tego nazwane *moralnemi*. **3.** *Cnoty umysłowe*, czyli usposobienia (habitus) nabyte pracą (a zatém przy współudziale woli, nieodzownym, gdzie mowa o cnocie), doskonalą umysł i czynią go zdolnym do należytego poznania prawdy (ad verum probe cognoscendum); są zaś trzy główne: *umiejętność*, *mądrość* i *sztuka* (lub jak chcą inni: rozum, umiejętność, mądrość, roztropność i sztuka). *Umiejętność* (scientia) doskonali umysł ku poznaniu i wyprowadzeniu wniosków z pierwszych zasad. Umiejętność rozważa związek zasady z następstwami i, upatrzywszy ten związek, dochodzi do pewności, że wiadomość osiągnięta jest zgodna z prawdą i

nie może być inną; ztąd ś. Tomasz mówi: *de ratione scientiae est, quod id, quod scitur, existimetur esse impossibile, aliter se habere* (2, 2 q. 1 a. 5 ad 4). *Mądrość* (sapientia): tę cnotę należy odróżnić od mądrości przez Boga danej, która jest darem Ducha ś. Mądrość, o której tu mowa, *uzdatnia* umysł do takiego poznawania najwyższej, pierwszej przyczyny, iż zgodnie z tém poznaniem sądzimy o wszystkich zasadach umysłu i wnioskach. Że zaś najwyższą przyczyną jest Bóg, ztąd prawdziwie i doskonale mądrym ten tylko będzie, kto Boga poznaje, jako początek i koniec wszystkiego, i według tej znajomości o wszystkiém sądzi (Thom. I 2 q. 57 a. 2; II, 2 q. 45 a. 1). I tak, poznanie praw, jakiemi rzeczy materjalne się rządzą, należy do rozumu, odkrywającego je z systematycznego badania różnych zjawisk przyrodniczych (*umiejętność*); poznanie zaś i ocenienie tak praw, jak zjawisk przyrody, w stosunku ich do Boga, Stwórcy przyrody, daje *mądrość*. Podobnie się ma i z historją ludzkości: kto zna fakta dziejowe, ich przyczyny, tak moralne jak naturalne, ten posiada *umiejętność* historji; ale do *mądrości* doszedł dopiero ten, kto, nadto, w rozwoju wypadków dziejowych umie dopatrzeć myśli i zamiarów Opatrzności Bożej. *Sztuka* (ars) usposabia umysł do wykonywania wszystkich dzieł zewnętrznych, według praw im właściwych.—Ale te tak nazwane cnoty umysłowe, cnotami w ścisłém znaczeniu nie są. Cnota, w ścisłém znaczeniu wzięta, czyni człowieka dobrym i do działania dobrego nakłania stale; tego zaś powiedzieć o cnotach umysłowych nie można, bo ani same z siebie nie czynią człowieka dobrym, ani też same przez się do moralnie dobrego życia nie nakłaniają; kto np. posiada umiejętność filozofji, lub nauk przyrodzonych, nie może dla tego już nazywać się dobrym, poczciwym, ani go też te umiejętności nie usposabiają i nakłaniają do dobrego działania, ale tylko do należytego rozumowania, filozofowania, pojmowania przyrody i t. d. Są zaś cnotami w znaczeniu mniej ścisłém: o ile bowiem cnota w ogóle stanowi pewne udoskonalenie duszy, o tyle usposobienia umysłowe wskazane są cnotami, bo rzeczywiście są udoskonaleniem duszy i jej znakomitą ozdobą (Eccl. 20, 24). Rozumném i katolickiém pojmowaniem znaczenia tak zwanych cnót umysłowych usuwamy dwojaki błąd: 1° humanistów dawnych i nowoczesnych racjonalistów, którzy wartość umiejętności, oświecenia rozumu i sztuk wynoszą, jako najwyższe i jedyne dobro ludzkości, gdy tymczasem nie są one nawet prawdziwemi cnotami; 2° Wiklefa i pseudo-reformatorów XVI wieku: Wiklefa, który uniwersytety, kolegja, stopnie naukowe nazywa pogaństwem, tak potrzebném Kościołowi, jak djabeł —pseudo reformatorów XVI w., którzy, gardząc naukami i sztukami, mienili je *wynalazkami czartowskiemi*, *grzechami* (cf. *Erazm*, o Lutrze epist. ad Fr. Germ. inf., także *Döllinger*, Die Reformation t. I, p. 437). **4.** *Cnoty moralne* są to usposobienia, nałogi duszy, nabyte pracą i powtarzaniem, a doskonalące człowieka tak, że się stale nakłania ku dobremu, habitus frequentatis actibus acquisiti, qui perficiunt appetitum ad honeste agendum. Regułą czyli normą, według której te cnoty działać mają, jest zdrowy rozum (*recta ratio*), czyli prawa moralności naturalne, złożone ręką Stwórcy w rozumie człowieka. Przedmiotem dalszym cnót moralnych są rzeczy zewnętrzne, potrzebom życia służące (jak np. dla szczodrobliwości takim przedmiotem są dostatki), ale bliskim przedmiotem cnoty są same czynności i skłonności człowiecze (*passiones et operationes*). Pobudkę zaś, czyli przedmiot formalny (*objectum for-*

[illegible] najdoskonalej się [illegible] jest dobroć przyrodzona [illegible] w porządku przyrodzonym (*[illegible]*) [illegible] cnoty moralne. Według [illegible] cnoty moralne [illegible] są [illegible] często. Kościół [illegible] może wykazać [illegible] się. ś. Tomasz [illegible] że każdy człowiek z natury posiada w sobie jakby zarody [illegible] Bóg Stwórca złożył je w naturze [illegible] zasady (principia) prawa przyrodzonego [illegible] do działania zgodnie z powyższemi zasadami. *Z* [illegible] i skłonności może człowiek [illegible] z wykonywanych zaś często [illegible] nabyć usposobienia [illegible] moralne. Zarody powyższe są tak głęboko i trwale [illegible] iż żaden stan grzechu [illegible] człowiek przestał być człowiekiem (*Bellarm.* De gratia et lib. arbitr. l. [illegible]). Dla tego to Kościół potępił naukę Bajusa (tj. propositio XXV), że wszystkie czyny niewiernych są grzechami i wszystkie cnoty filozofów są tylko występkiem (*omnia infidelium opera peccata sunt, et philosophorum virtutes sunt vitia*). O ile jednak błędną jest nauka Bajusa i Quesnella, że człowiek siłami przyrodzonemi *żadnej* cnoty wykonać nie może, i tyle niemniej błędnem jest zdanie i nowszych filozofów (Hegla, Schleiermachera, Schopenhauera), że cnoty są darami, talentami, zdolnościami wrodzonemi, bo nie cnoty są wrodzone, ale tylko zarody cnót, skłonności, zdolności (*[illegible], propensiones*). Wszakże choć błędnem jest twierdzenie, iż niewierni i filozofowie pogańscy nie mogli *żadnych* cnót posiadać i czynów cnotliwych wykonywać, nie idzie jednak zatem bynajmniej, aby mogli oni *wszystkie* bez wyjątku cnoty, o samych tylko siłach przyrodzonych nabyć. Rzecz bowiem niemniej pewna według nauki katolickiej, że wszystkich porządku przyrodzonego cnót i to doskonałych, człowiek ani nabyć, ani nabytych zatrzymać, z powodu licznych pokus i nader wielkich przeszkód, nie może bez pomocy łaski boskiej aktualnej (*gratia actualis*), któraby dzielnie i skutecznie jego zbyt słabe siły przyrodzone wsparła. Łaską Bożą zaś wsparty, choćby nie był w stanie łaski poświęcającej, każdy człowiek, czy heretyk, czy poganin, czy wierny zostający w grzechu śmiertelnym, może owe cnoty czynami często powtarzanemi nabyć. Niektórzy Ojcowie śś., jak ś. Hieronim (Comm. in epist. ad Gal. c. 5), Augustyn (De civit. Dei lib. 5 c. 19), Grzegorz W. (l. 2 Moralium c. 25), Bernard (in Cant. serm. 22 n. 10 et 11) zdają się utrzymywać, iż cnoty przyrodzone nie są doskonałe; właściwie jednak w rozumieniu tych Ojców cnoty moralne, acz w swoim rodzaju są doskonałemi i prawdziwemi cnotami, nazywają się niedoskonałemi *tylko w porównaniu* z cnotami wlanemi porządku nadprzyrodzonego i ze względu, iż same przez się nie dają zasługi na życie wieczne, nie przynoszą *owocu zbawienia*. Tak wyrażenia Ojców śś. napozór sprzeczne wyjaśnia Benedykt XIV (De servorum Dei beatif. libr. III c. 21 n. 6). Powiedzieliśmy wyżej, że blizkim przedmiotem cnót moralnych są skłonności i czynności (passiones et operationes). Teologowie badając duszę,

rozróżniają chęci i pragnienia, jedne wprost wypływające z woli, i te zowią pożądaniem rozumném (*appetitus rationalis*); drugie zaś chcenie, jako mające swe źródło w zmysłach, nazywają niższém, zmysłowém (*appetitus sensitivus*). Otóż zadaniem jednych cnót moralnych jest doskonalić wolę, aby zawsze, ciągle i łatwo szła za światłem rozumu; zadaniem znów innych cnót jest doskonalenie pożądań niższych, aby te nie stawiały przeszkody woli idącej za wskazówką rozumu. Inaczej mówiąc, jedne cnoty urządzają i kierują namiętności (*passiones*), stanowiące właśnie zakres niższych pożądań; że zaś te przedewszystkiém odnoszą się w człowieku do jego czynności, tyczących samego siebie, więc te cnoty urządzają nasze obowiązki względem siebie samych (I. 2 q. 60 a. 2; II, 2 q. 58 a. 8). Drugie znowu cnoty, zajmujące się czynnościami (*operationes*), idącemi wprost z woli, i doskonalącemi je tak, iżby uczynki człowieka nietylko były w sobie dobre, lecz aby one także były dobre i doskonałe w stosunku do bliźnich; ztąd wskazują one i nakłaniają, aby zawsze doskonałemi były nasze czyny względem drugich. Tak *namiętności* (passiones), jak i *działania* (operationes), odnoszą się do przedmiotów zewnętrznych, czyli rzeczy stworzonych, jako do swojego przedmiotu dalszego, i dla tego cnoty moralne nietylko wskazują nam nasz stosunek moralny względem siebie i bliźnich, ale uczą nadto dobrego używania wszystkich rzeczy stworzonych, czyli urządzają nasz stosunek moralny względem innych stworzeń. Ponieważ wola, jako najgłówniejsza władza duszy, jest jakby motorem, dźwignią i sprężyną wszystkich czynności człowieka, ztąd i cnota głównie jest w woli; w innej zaś władzy jest o tyle, o ile wola nią kieruje i porusza (I. 2 q. 56 a. 3).

5. Na czele cnót moralnych stoją cnoty pospolicie zwane *kardynalnemi:* r o z t r o p n o ś ć, s p r a w i e d l i w o ś ć, w s t r z e m i ę ź l i w o ś ć, m ę z t w o. Dla tego zowią się kardynalnemi (od *cardo*—zawiasa), czyli głównemi, że na nich, jakoby na głównych podstawach (zawiasach), obraca się wszystka moralność. Teologowie protestanccy inne cnoty podają za kardynalne, niż katoliccy. Kalwin np. podaje trzeźwość, sprawiedliwość i pobożność, a Melanchton—sprawiedliwość, prawdomówność i wstrzemięźliwość. Katoliccy zaś teologowie zgodnie wyliczone cztery cnoty za główne uważają. Tak samo uczą Ojcowie śś.: Ambroży (De parad. c. III n. 14; de Off. l. I n. 115, 126; lib. II n. 49 et alibi), Augustyn (de Gen. contr. Manich. lib. II n. 13, 14; De liber. arb. l. I c. 13), Grzegorz W. (Moral. l. II c. 49 et libr. XXII c. 1), ś. Bernard (De convers. ad Cler. c. X; De consid. lib. I c. 8). To zgodne zdanie teologów i Ojców opiera się na wyroku Ducha ś.: „jeśli sprawiedliwość kto miłuje, prace tej mają wielkie cnoty: bo mierności (wstrzemięźliwości) i roztropności uczy, i sprawiedliwości i mocy (męztwa), nad które nic nie jest ludziom w żywocie pożyteczniejszego“ (Mądr. 8, 7). Nawet celniejsi filozofowie pogańscy też same wymieniają cnoty kardynalne, jak Plato (lib. 4 De republica) i Cycero (lib. 2 De inventione). Cnoty kardynalne mogą być brane i w szerszém znaczeniu i w ściślejszém. W s z e r s z é m znaczeniu każda z nich wskazuje jakiś przymiot duszy, a zarazem warunek ogólnej cnoty, bez którego żadna pojedyńcza cnota ostać się nie może. I tak sprawiedliwość w ogóle oznacza prawość woli, rotropność—zdrowy rozsądek, wstrzemięźliwość—umiarkowanie duszy we wszystkiém, męztwo— siłę i moc duszy. Rzecz widoczna, iż żadna czynność nie może się zwać prawdziwie cnotliwą, jeśliby tych wszystkich przymiotów w mniejszym lub większym stopniu nie

posiadała. W znaczeniu ściślejszém te cnoty mają swój przedmiot szczególny i wyłączny, i dla tego są cnotami osobnemi i różniącemi się między sobą wzajemnie. Roztropność *(prudentia*, od *procul videre*, v. *providere)* jest cnotą skłaniającą nas do rozróżnienia dobra od złego, i wyboru dobra, tudzież do rozróżnienia i wyboru odpowiednich środków do działania dobra, a do unikania zła. Cnota ta opiera się szczególniej na rozumie, który udoskonala i kieruje do poznawania odwiecznego porządku, jakiego rozpamiętywanie uzacnia i uszczęśliwia człowieka. Rzeczą roztropności jest: 1) *dobrze radzić*, t. j. pilnie wszystko zważyć, czego potrzeba do wydania właściwego sądu; 2) *dobrze sądzić*, t. j. rozróżnić co w działaniu jest dobrém, czyli prowadzącém do celu ostatecznego, a czego należy unikać, jako odwodzącego od tego celu; 3) *dobrze kierować*, t. j. strzedz, aby w wykonywaniu dobra nie zaszło jako zboczenie; ztąd roztropność kierowniczką jest innych cnót moralnych. Sprawiedliwość (ob.), jako cnota moralna, skłania wolę człowieka do oddawania każdemu, co komu się należy. Wstrzemięźliwość nakłania do panowania nad swemi pożądliwościami i namiętnościami, i do używania rozkoszy zmysłowych zgodnie z prawem Bożém, a zatém do czystości i umiarkowania w napojach i pokarmach. Męztwo, utwierdzając człowieka w dobrém, usposabia go do pokonania i przezwyciężenia wszystkiego, co się sprzeciwia spełnieniu dobra. Obok tych czterech cnót kardynalnych, niby obok głównych linji moralnego życia, zajmują miejsca poboczne liczne bardzo cnoty moralne, zbliżające się więcej już to do jednej, już do drugiej cnoty kardynalnej. Ztąd u teologów znajdujemy różne tych cnót grupowania i podporządkowywania, tak zwane córy *(filiae)* cnót. Tak np. z męztwem łączą się cnoty pokrewne: *cierpliwość* w utrapieniach i przeciwnościach życia, będąca główną formą chrześcjańskiego męztwa; *wytrwałość*, *wspaniałomyślność*, wzniesienie się nad interesa ziemskie i wszelki wzgląd ludzki; *poświęcenie się*, *szlachetność* i *szczodrobliwość* i t. d. Cnoty kardynalne zostają w ścisłym związku z najważniejszemi czynnościami życia ludzkiego, a kierując niemi, prowadzą je do zupełnej zgodności ze zdrowym rozsądkiem i prawem, i dla tego słusznie się zowią głównemi, naczelnemi cnotami. Cnoty kardynalne według słów Pisma ś.: „ta jest droga, chodźcie nią i nie ustępujcie ani w prawo, ani w lewo" (Iza. 30, 21). Łatwo nam tę regułę zrozumieć, gdy zauważymy, że prawdziwa cnota polega na zupełnej zgodności ludzkich uczynków (tak co do przedmiotu, jak celu i okoliczności) z prawem. Dwojakim zaś sposobem można przeciw tej zgodności wykraczać: przesadą (excedendo) i niedostatkiem (deficiendo); ztąd wypływa, że cnota moralna (i to jest jej cechą szczególną), stoi w pośrodku pomiędzy dwiema wadliwemi ostatecznościami (virtus in medio), jak np. męztwo stoi pośrodku między bojaźliwością i zuchwalstwem; toż samo rozumieć należy o innych cnotach. Ale *środek* tutaj jest tylko *środkiem rozumowym* (medium rationis), t. j. ową miarą, jaką przepisuje rozum pojmujący prawo. Tylko w sprawiedliwości środek ten jest *środkiem rzeczy* (medium rei), ponieważ tu prawdziwa miara oznacza się prawem drugich. **6.** Teologowie, idąc za ś. Tomaszem (I, 2 q. 65 a. 1; in lib. 3 Sent. dist. 36 q. 1 a. 1), nauczają, że tak cnoty kardynalne, jak i w ogóle wszystkie cnoty nabyte doskonałe, w tak ścisłym z sobą zostają związku, że komu jednej z nich brakuje, ten żadnej innej doskonałej cnoty nie posiada. Żeby dobrze rzecz tę zrozumieć, trzeba ustanowić różnicę między cnotą *niedoskonałą* a doskonałą. Niedoskonała cnota polega na przyrodzo-

nej skłonności do wykonywania jakiegoś rodzaju dobrych czynyw, jak np. wielu idąc za popędem przyrodzonej dobroci serca, łatwo i prędko wspierają w potrzebie bliźnich. Doskonała zaś cnota moralna pochodzi z nawyknienia i nakłania człowieka do wykonywania uczynków dobrych, łatwo, stale, doskonale i wszędzie. Z tego rozróżnienia widzimy, że cnoty niedoskonałe mogą być pojedyńczo, odrębnie i bez połączenia z innemi. Można być szczodrym, miłosiernym, a nie posiadać pokory. Cnoty zaś doskonałe ściśle z sobą się łączą i jedna bez drugiej być nie może. A okazuje się w sposób następny: w ogóle wszystkie cnoty moralne, czyli nabyte, opierają się na roztropności, jako swej podstawie koniecznej, i dla tego ś. Tomasz nazywa roztropność *formą* cnót moralnych (I, 2 q. 182 a. 3 ad 2; II, 2 q. 166 a. 2 ad 1). To zdanie teologów możemy tak objaśnić: każda cnota moralna zajmuje środek między dwiema ostatecznościami; żeby zaś wola mogła, działając ściśle, stanąć pośrodku, czyli zastosować się do prawa naturalnego, nie zbaczając ani na jedną, ani na drugą stronę, potrzebuje koniecznie pewnego i silnego kierunku. Roztropność właśnie prowadzi to kierownictwo woli. Rzecz zatém jasna, że roztropność jest warunkiem koniecznym każdej prawdziwej i doskonałej cnoty moralnej. Roztropność nadto ściśle się łączy z innemi cnotami moralnemi. Albowiem rozum nie może zdrowego sądu wydawać, jeżeli zostaje pod wpływem jakiejkolwiek nieporządnej namiętności; a że to wyzwolenie z wpływów namiętności odbywa się i dokonywa przez cnoty moralne, ztąd i roztropności doskonałej być nie może tam, gdzie nie ma cnót innych. Roztropność zatém i inne cnoty wzajem się wspierają, jednocześnie w duszy się zaczynają i zawsze w ścisłej jedności z sobą zostają. Na tej podstawie ś. Augustyn zowie cnotę zdrowym rozsądkiem, osiągającym swój cel, *virtus est recta ratio ad suum finem perveniens* (Solil. l. I c. VI), kiedyindziej zowie ją dobrą wolą, *virtus est bona voluntas*. Bo w rzeczy samej zdrowy rozum i dobra wola są podstawą cnót moralnych. Z tego możemy wnioskować, że kto ma choć jedną cnotę moralną doskonałą, ten koniecznie posiada roztropność, bez której nie ma żadnej cnoty moralnej doskonałej. Kto zaś posiada roztropność, ten jest w stanie wszystkie swoje uczynki odnosić do prawa i z niém ściśle je zgadzać, co właśnie jest źródłem cnót innych. Kto zaś nie posiada jednej jakiejś cnoty moralnej, tém samém już mu brakuje innych. Kto bowiem jest pozbawiony jednej jakiej cnoty, nie ma już roztropności, a bez niej żadna inna cnota ostać się nie może (*S. Thom.* I, 2 q. 73 a. 1 ad. 2). Dla tego ś. Augustyn mówi: *Ubi una vera virtus, et aliae similiter sunt. Ubi autem aliae desunt, vera illa non est, etiam si aliquo modo similis esse videatur* (Epist. 167). Nie należy wszakże tego tak rozumieć, jakoby taki człowiek nie mógł już całkiem dobrze działać; posiada on bowiem jeszcze może skłonność przyrodzoną do cnoty, może mieć odpowiednią zdolność i łaskę Bożą do czynienia dobrego. Cnota bowiem nie udziela człowiekowi możliwości i zdolności ku dobremu, ale, opierając się na tej pierwszej podstawie, daje mu dopiero łatwość i stałość w wykonywaniu tego wszystkiego, co jest dobrem. Cnoty moralne mogą się powiększać lub zmniejszać, czyli mogą się doskonalić, lub, z wyższej doskonałości schodząc, zmniejszać się i w końcu zupełnie zniknąć. Człowiek z natury swojej jest zmiennym, może przeto się cofać lub postępować; albowiem w jednym i tymże stanie nigdy nie pozostaje. Ztąd Leon W. mówi: „Natura nasza, dopóki w tej śmiertelności zostajemy, jest zmienna, i chociażby do najdoskonalszej cnoty doszła, mo-

że zawsze upaść, jak również może zawsze się wznieść (Serm. 39 in Quadr. ii c. 1.) W skutek więc przyrodzonej swej zmienności, gdy człowiek nieustannie czuwa nad tém, by przy każdej sposobności odpowiednie czyny cnotliwe wykonywał, nałóg cnoty umacnia się, wzrasta i doskonali. Przeciwnie zaś, gdy zdarzone sposobności do cnoty pomija, nałóg cnoty słabnie, przeciwne skłonności i namiętności rosną, tak, że z czasem zupełnie cnota ginie. Tem gorzej jeszcze, jeżeli się wykonywają uczynki złe, t. j. przeciwne cnocie, wówczas skłonność woli ku dobremu się zmniejsza, a za utrwaleniem się w duszy złych nałogów, przeciwne im usposobienia dobre koniecznie ustąpić i zniknąć muszą. Nic więc dziwnego, że cnoty w różnych ludziach mogą być nierówne, już mniejsze, już większe. Podobnie i w tym samym człowieku mogą być nierówne, stosownie do różnego czasu. Tenże sam człowiek współcześnie może posiadać jedne cnoty większe, a drugie mniejsze, albowiem warunki i okoliczności życia, jako też przyrodzone większe popędy ku jednym cnotom, mogą sprawić to, że pilnie i ustawicznie ćwicząc się w jednych cnotach, dojdzie w nich do wysokiego stopnia doskonałości. Może też jaka cnota być szczególnym darem łaski i przywilejem nadprzyrodzonym duszy, jak to widzimy w świętych. Ztąd święci odbierają szczególne pochwały z cnót sobie właściwych (jak ś. Wincenty z miłości bliźniego, ś. Job z cierpliwości).—B. Cnota nadprzyrodzona wlana jest dobrém usposobieniem (habitus) duszy, stale do dobrego życia prowadzącém, a sprawionèm w nas przez Boga bez naszej działalności, *bonus mentis habitus, quo recte vivitur et quo nemo male utitur, et quem Deus in nobis sine nobis operatur* (*s. Thom.* I, 2 q. 55 a. 2). Ś. Tomasz (I, 2 q. 51 a. 4) uczy, że dwojakiego rodzaju usposobienia dobre Bóg wlewa do duszy: jedne przewyższające siły przyrodzone człowieka, a prowadzące go do celu nadprzyrodzonego, czyli wiecznego szczęścia (*habitus infusi per se*); drugie zaś takie, że mogłyby być i skutkiem przyczyn przyrodzonych (choć nie tak doskonałe), jak dana Apostołom znajomość Pisma św., dar języków różnych (*habitus infusi per accidens*). Skoro mówimy, że cnoty nadprzyrodzone sam Bóg wlewa, tém samém już pokazujemy, iż one nie są bynajmniej doskonałościami przyrodzonemi, jak mniemali pelagjanie, ani też nie są ozdobą tylko zewnętrzną duszy, jak uczą protestanci, ale przenikają do głębi wszystkie władze duszy i doskonalą je tak, że człowiek szczególnym sposobem staje się podobnym Bogu i doń podniesionym. Że cnoty nadprzyrodzone są człowiekowi konieczne, pokazuje się z celu nadprzyrodzonego, czyli wiecznego szczęścia, do jakiego Bog człowieka powołał; cel ten bowiem przewyższa nieskończenie wszystkie naturalne siły i doskonałości człowieka, tak, iż osiągnięcie jego absolutnie byłoby niemożliwe siłami naturalnemi, a zatém koniecznie potrzebne są cnoty nadprzyrodzone, któreby człowieka usposobiły do osiągnięcia tego celu. Zupełne zaś, czyli doskonałe przygotowanie i usposobienie człowieka w tym kierunku wymaga: 1° aby człowiek wprost i bezpośrednio mógł dążyć ku Bogu, jako dawcy łask, wszelkich darów nadprzyrodzonych i życia wiecznego, co właśnie się dokonywa przez cnoty teologiczne, t. j. wiarę, nadzieję i miłość; 2° aby człowiek nietylko sposobem nadprzyrodzonym dążył ku Bogu, ale aby i wszystkie jego czynności, zarówno względem siebie jak i drugich, posiadały cechę nadprzyrodzoną i niemniej do Boga się odnosiły (*S. Thom.* I, 2 q. 62 a. 1; ibid. q. 65 a. 3). Zarówno więc cnoty teologiczne, jak i mo-

ralne wlane są potrzebne do osiągnięcia wiecznego życia. Błędnie więc nauczali niektórzy teologowie, jak Scotus, Occam i Durandus, że cnót moralnych wlanych człowiek nie potrzebuje. Bo chociaż to pewna, że człowiek bez cnót wlanych, wsparty łaską Bożą, może wykonywać pojedyncze czyny cnoty nadprzyrodzonej (Conc. trid. sess. 6 can. 3), to jednak bynajmniej nie wyłącza potrzeby cnoty wlanej, która daje łatwość i stałość działania nadprzyrodzonego (I, 2 q. 65 a. 3 ad. 2) i, co ważniejsza, jest źródłem uczynków zasługujących na życie wieczne. Jak bowiem dusza, przez przyrodzone swe władze, mówi ś. Tomasz (I, 2 q. 110 a. 4 ad 2), jest źródłem (principium), czyli początkiem czynów naturalnych, tak łaska, za pośrednictwem cnót, jest źródłem uczynków zasługujących na życie wieczne. Sam Chrystus tę naukę potwierdza, mówiąc: „Jako latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie, jeśli nie będzie trwać w winnej macicy, także ani wy, jeśli we mnie mieszkać nie będziecie“ (Joan. 15, 4). Mieszkamy zaś w Chr. Panu przez łaskę i cnoty wlane. Według nauki soboru tryd. (sess. 6 c. 7), cnoty teologiczne z łaską poświęcającą zostają wlane człowiekowi. Podobnież, zgodnie z nauką Ojców Kościoła, Katechizm rzymski (p. II de Sacr. bapt. n. 51) mówi, że prócz cnót teologicznych i cnoty moralne z łaską poświęcającą wlane bywają. Sama konieczność w praktyce życia tych cnót to potwierdza. To wlanie wszystkich cnót dokonywa się najprzód w sakramencie chrztu; gdy zaś przez grzech śmiertelny łaska poświęcająca zostanie w duszy zniszczoną, odzyskuje się ją razem z nałogami cnót w sakramencie pokuty. **7.** W rzędzie cnót porządku nadprzyrodzonego, pierwsze miejsce zajmują cnoty teologiczne. Zowią się teologicznemi dla tego, że ich przedmiotem jest Bóg, do którego nas prowadzą, już też, że od Boga są nam wlane, już nareszcie, że w Piśmie ś. te cnoty jedynie z Objawienia boskiego są nam znane. Szczególną cechą, właściwą tylko tym cnotom, jest to, że bezpośrednio do Boga się odnoszą, czyli, mówiąc ściśle teologicznie, że Bóg jest tych cnót przedmiotem materjalnym i formalnym. Cnotami temi są: *wiara* (ob.), *nadzieja* (ob.), *miłość* (ob.). Że te tylko cnoty są teologicznemi, podaje niezmienna nauka katolicka wszystkich czasów. Kościół znowu zaczerpnął ją u ś. Pawła Ap.: „teraz zaś trwają wiara, nadzieja, miłość, to troje, a z tych większa jest miłość“ (1 Cor. 13, 13). O ile te cnoty są konieczne, o tyle z drugiej strony wystarczają człowiekowi, bo przez nie może doskonale, o ile w tym życiu możebne, Boga poznać, z Bogiem się połączyć i do Boga, jako do ostatecznego celu, zdążać. Przez w i a r ę *rozum* poznaje Boga, jako nadprzyrodzony cel swojego życia; przez n a d z i e j ę i m i ł o ś ć *wola* do tego celu skierowaną zostaje, albowiem przez nadzieję Boga pożądamy, a przez miłość z Bogiem się jednoczymy (I, 2 q. 62 a. 3). Wiara więc, dając nam poznanie nadprzyrodzone Boga, staje się podstawą i fundamentem życia chrześcjańskiego, czyli nadprzyrodzonego. Wiara pokazuje nam Boga, jako najwyższe dobro samo w sobie, i jako najwyższe dobro nasze, to jest takie, które możemy osiągnąć, posiadać i niém się cieszyć. Otóż, o ile Bóg jest dobrem *naszém*, do niego prowadzi nas nadzieja; o ile zaś jest dobrem *w sobie*, łączy nas z nim miłość. Ponieważ te cnoty bezpośrednio odnoszą się do Boga, który wszystkie władze człowieka przewyższa, przeto nie można nigdy za wiele ani Boga kochać, ani za wiele weń wierzyć, ani za wiele ufać; z tego więc względu cnoty teologiczne nie stoją w środku

między dwiema ostatecznościami, jak powiedziano wyżej o cnotach moralnych. Co do sposobu atoli, jakim dążymy do Boga, kochając, wierząc i spodziewając się, można przeciw tym cnotom grzeszyć zarówno brakiem (*per defectum*), jak i przesadą (*per excessum*), jak np. gdy kto zbytecznie ufa, z miłości ku Bogu zuchwale się rzuca na męczeństwo, sam siebie zabija i t. d. Właściwie jednak nie jest to zbytek wiary, nadziei, lub miłości, lecz ich skrzywienie, skażenie, a zatém niedostatek. 8. Chociaż te cnoty współcześnie z łaską poświęcającą przy usprawiedliwieniu wlane bywają, uważane jednak pod względem logicznym i czynnym, z sobą tak są związane, że wiara, jako wyżej powiedziano, jest cnotą podstawową, albowiem bez wiary nie może być nadziei i miłości, ani ich zrozumieć nie można. Nikt bowiem nie może się spodziewać, iż do Boga dojdzie, jeżeli go przez wiarę nie poznaje; nikt nie może do Boga dążyć przez miłość, jeżeli nie wierzy i nie ma nadziei, a więc wiara jest przed nadzieją, i znowu obie razem koniecznie wyprzedzać muszą miłość. Sama wiara może być niezależnie od nadziei i miłości, jak uczy sobór tryd. (sess. VI can. 28). Toż samo rozumieć należy o nadziei bez miłości (C. trid. sess. VI c. VI). Wiara i nadzieja, pozbawione miłości, zowią się martwemi (*informes*), miłość bowiem uczynki z wiary i nadziei ożywia i do ostatecznego celu kieruje. Według nauki ś. Pawła (1 Cor. 13, 13), przytoczonej wyżej, miłość zajmuje miejsce najwyższe między cnotami teologicznemi. Sam rozum oświecony wiarą (ratio theologica) to wskazuje. Wszystkie wprawdzie cnoty teologiczne bezpośrednio do Boga zmierzają; wiara atoli i nadzieja jakby w pewnej odległości się zatrzymują, gdy tymczasem miłość najbliżej Boga dosięga i z nim jednoczy. Wiara daje nam poznać to, czego nie widzimy; nadzieja wskazuje to, czego nie mamy; miłość zaś zajmuje się tém, co już posiadamy; albowiem ukochany jest w kochającym, jak i nawzajem kochający w kochanym: „Bóg jest miłość, a kto mieszka w miłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim“ (1 Joan. 4, 16). Miłość, według nauki Ojców i wszystkich teologów, jest wszystkich cnót matką i korzeniem. *charitas est mater omnium virtutum, et radix, in quantum est omnium virtutum forma* (s. Thom. I, 2 q. 62 a. 4). To samo wskazał już ś. Paweł (Eph. 3, 17), nazywając miłość korzeniem innych wszystkich cnót. Jak bowiem, mówi ś. Grzegorz W., liczne gałęzie drzewa z jednego wyrastają korzenia, tak liczne cnoty jedna miłość wydaje (Homil. 27 n. 1). Miłość jest królową wszystkich innych cnót, bo ta rozkazuje wykonywać różne uczynki, o ile i gdzie ich chwała Boża wymaga. Dla tego ś. Paweł tak wielkie pochwały jej oddaje: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest; miłość nie zajrzy, złości nie wyrządza, nie nadyma się, nie jest czci pragnąca, nie szuka swego, nie wzrusza się ku gniewu, nie myśli złego; nie raduje się z niesprawiedliwości, ale się weseli z prawdy; wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, wszystkiego się nadziewa, wszystko wytrwa“ (1 Cor. 13, 4—7). Wszystkie te czyny cnotliwe nie wynikają wprawdzie z miłości bezpośrednio, ale tylko pośrednio, w skutek rozkazu i rozporządzenia wydanego przez miłość: gdyby bowiem miłość sama przez się wprost rodziła wszystkie inne czyny cnotliwe, nie potrzebowalibyśmy nawet mówić o innych cnotach, bo sama miłość byłaby dostateczną. Gdy inne cnoty wynikają z rozkazu miłości, tém samém prosto zmierzają do ostatecznego celu i wysługują człowiekowi życie wieczne. Same przez się czyny wiary, miłosierdzia, cierpliwości i innych w ogóle cnót zasługują na

życie wieczne o tyle tylko, ile się z miłości rodzą (I, 2 q. 114 a. 4); dla tego ś. Paweł powiada: „I chociażbym miał proroctwo i wiedziałbym wszystkie tajemnice i wszelką naukę, i miałbym wszystką wiarę tak, iżbym góry przenosił, a miłościbym nie miał, nicém nie jest. I choćbym wszystkie majętności moje rozdał na żywność ubogich, i choćbym wydał ciało moje tak, iżbym gorzał, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże“ (1 Cor. 13, 2. 3). Miłość nadto daje innym cnotom moc, trwałość i skuteczność do opierania się pokusom, najtrudniejsze czynności ułatwia i osładza. Miłość jest celem wszystkich innych cnót, jak również celem przykazań i rad ewangelicznych, jak ś. Paweł uczy: „koniec przykazania jest miłość“ (1 Tim. 1, 5); wszystkie bowiem cnoty albo zmierzają do wyjednania nam miłości, albo, jeżeli ją posiadamy, usiłują nam ją zachować i pomnożyć. Wszystkie przykazania do tego nas nakłaniają, byśmy kochali Boga, siebie i bliźnich, a więc do miłości, jako swojego celu i końca. Nareszcie, na miłości polega istota doskonałości (ob.) życia chrześcjańskiego: „a nad wszystko miejcie miłość, która jest związką doskonałości“ (Coloss. 3, 14). **9.** Powiedzieliśmy wyżej czém są cnoty moralne przyrodzone (ob. n. 4), tu należy tylko wskazać, czém się od nich różnią cnoty moralne nadprzyrodzone, czyli wlane. Celem cnót nadprzyrodzonych moralnych jest *szczęście nadprzyrodzone* w wieczności, gdy celem cnót naturalnych jest *szczęście przyrodzone.* Pierwsze doskonalą człowieka, jako członka społeczności Bożej, niebieskiego Jeruzalem, aby życie jego pod każdym względem było godne domownika i przybranego syna Bożego; drugie zaś ze względu, że człowiek należy do społeczeństwa doczesnego ludzi, doskonalą go tak, ażeby dobrze, jako członek i obywatel tego społeczeństwa, życie mógł swoje urządzić. Ztąd przedmiot formalny, czyli pobudkę cnót moralnych wlanych, stanowi *dobroć nadprzyrodzona*, właściwa człowiekowi, jako chrześcjaninowi i dziedzicowi nieba; przedmiotem zaś formalnym cnót nabytych jest *dobroć przyrodzona*, właściwa człowiekowi, jako członkowi społeczności ludzkiej. Z tego jasno się pokazuje, że jak regułą cnót przyrodzonych jest *zdrowy rozsądek*, czyli *prawo naturalne*, tak regułą i miarą cnót wlanych jest *prawo ewangeliczne*, prawo łaski i miłości, przez Chrystusa—Króla, dane obywatelom wojującego Jeruzalem, aby tym sposobem szczęśliwie weszli do Jeruzalem trjumfującego. Cnoty wlane tém jeszcze się różnią od nabytych, że same w sobie zawierają większą łatwość do działania, czyli pełnienia czynów cnotliwych, chociaż nie idzie za tém bynajmniej, aby człowiek niemi obdarzony nie spotykał trudności w czynieniu dobrego, które nieraz pochodzą z pożądliwości *(concupiscentia)*, zwłaszcza złym nałogiem wzmocnionej; tej zaś pożądliwości ani łaska poświęcająca, ani cnoty wlane nie znoszą i nie niszczą (Catech. rom. par. 2 de Bapt. q. 52; S. Thom. III q. 89 a. 1). **10.** Cnoty moralne wlane z cnotami teologicznemi zostają w takim związku, w jakim cnoty moralne nabyte ze swém źródłem przyrodzoném. A że cnoty moralne nabyte wypływają, jako ze swego źródła, z przyrodzonego światła rozumu i przyrodzonej skłonności woli ku dobremu, tak cnoty moralne wlane wynikają z cnót teologicznych, jako swego źródła (s. Th. I, 2 q. 63 a. 3). Skoro bowiem przez cnoty teologiczne zostanie dobrze urządzony stosunek człowieka z Bogiem, skoro sam człowiek do Boga się zwróci bezpośrednio, jako swego celu, z tego wynikać będzie odnoszenie do Boga wszystkich stosunków, tak względem

bliźnich, jako siebie samego i w ogóle wszystkich stworzeń, a urządzeniem właśnie tych stosunków zajmują się cnoty moralne. Ciągłém ćwiczeniem się w uczynkach cnotliwych, cnoty wlane wzmacniają się, rosną i doskonalą, bo tym sposobem człowiek nabywa większej łatwości do pokonania przeszkód i wykonywania czynów dobrych. Jak i naodwrót, cnoty wlane słabną i umniejszają się, gdy kto odpowiednich czynów pełnienia zaprzestaje, a tém więcej i prędzej słabną, gdy przeciwne im czyny grzeszne zaczną się powtarzać. Tego umniejszenia cnót wlanych nie należy rozumieć, jakoby cząstkowego przez podział ich niszczenia, bo łaska i cnota jest niepodzielną; ale stopniowo się zmniejsza i znika zapał, gorącość i dzielność cnoty. Nareszcie, cnoty te tracą się wykonaniem, choćby jednego czynu ciężko grzesznego. Albowiem grzech śmiertelny pozbawia człowieka łaski poświęcającej, miłości, a z nią razem i wszystkich innych cnót z niej pochodzących. Pozostają jednak wiara i nadzieja, jako też cnoty nabyte, ale wówczas się zowią *martwemi* (informes). Po odzyskaniu łaski znowu się ożywiają. Bogaty przybór cnót w ciągu życia posługuje człowiekowi, aby szczęśliwie mógł dojść swego przeznaczenia, ale w życiu przyszłém już stają się niepotrzebnemi. Znika wiara, bo następuje jasne widzenie Boga; ustaje nadzieja, bo jej miejsce zajmie posiadanie Boga. Pozostanie atoli miłość, bo, według wyrażenia ś. Pawła: „miłość nigdy nie ginie" (1 Cor. 13, 8). W wieczności szczęśliwej pozostaną cnoty moralne, ale w zupełnie innym, daleko wyższym i doskonalszym stopniu. Ś. Augustyn (De Trinit. l. 14 c. 9 n. 12) mówi: „W onej szczęśliwości będą: roztropność bez niebezpieczeństwa błędu, sprawiedliwość bez skrzywienia woli, męztwo bez przykrości nieszczęść, wstrzemięźliwość bez oporu namiętności; roztropność nie będzie przenosiła, lub równała z Bogiem żadnego dobra, sprawiedliwość będzie się Bogu poddawała, męztwo najściślej z Bogiem będzie się jednoczyło, wstrzemięźliwość samem dobrem będzie się cieszyła. O ile zaś obecnie sprawiedliwość wspiera ubogich, roztropność strzeże się zasadzek, męztwo znosi utrapienia, wstrzemięźliwość hamuje grzeszne rozkosze, o tyle nie będą miały tam miejsca, gdzie żadne złe i nędza się nie znajdują". Cf. traktaty *de virtutibus* w teologach; ob. Teologja moralna.

Coccejus (*Cock*) Jan, teolog kalwiński, ur. w Bremie 1603 r.; w Hamburgu, pod przewodnictwem uczonego żyda, nabył głębokiej znajomości wschodnich języków i pism rabinów. R. 1630 uczył języka hebrajskiego w Bremie, r. 1636 w Franeker, a r. 1650 dostał katedrę dogmatyki w Lejdzie, gdzie um. 1669 r. Za podstawę w tłumaczeniu Biblji wziął on tę myśl, iż Stary i Nowy Testament uważać należy jako jedną ścisłą całość i że tam wszystko da się sprowadzić do idei przymierza Boga z ludźmi, w trzech tego przymierza perjodach: patrjarchalnym, prawnym i ewangelicznym; ztąd teologiczny jego system nazywano *teologią przymierzową* (Föderaltheologie). W stosowaniu tej zasady, którą rozwinął już w swojém dziele, r. 1648 wydaném i często później przedrukowywaném (*Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*), posuwał się tak daleko, iż nietylko Stary Testament i Synagogę w ogóle uważał jako figurę Nowego Testamentu i Kościoła chrześcjańskiego, nietylko uznawał figury i proroctwa rzeczywiście zawarte w starém przymierzu, ale nadto, za pomocą naciąganego wykładu allegorycznego i mistycznego, szukał wszędzie znaczenia ukrytego, a odnoszącego się zawsze do dziejów

nowotestamentowych. Tak np. w XIX rozd. Izajasza widział spory następców Konstantyna W., a w r. XXIII historję Karola W. Do takiego tłumaczenia Pisma św. usposobiły go jego studja rabinistyczne i opozycja przeciwko suchej, jednostronnej i racjonalistowskiej egzegezie. Fausta Socyna i jego stronników (Jerzego Enjedin'a, Jana Crell'a, Jonasa Schlichting'a, Jana Wolzogen'a Episcopius'a i in.). Ten kierunek polemiczny zjednał mu wielu stronników, szczególniej między teologami holenderskimi, nazywanych ztąd coccejanami, z których kilku rozwijało dalej jego system, jak *Fr. Momma*, *Fr. Burmann*, *Krystyn Wittich*, *Mik. Gürtler*, i inni. Nawet niektórzy luterscy nauczyciele, jak Jan Jäger w Tybindze († 1720), przyjmowali jego sposób tłumaczenia Pisma św. Przeciwników nie brakło mu także: odznaczali się pomiędzy nimi: *Gisb. Voetius*, prof. teol. w Utrechcie († 1676), *Melchior Leydecker* († 1721) i *Henryk Hulsius* z Duisburga († 1723). Przeciwnikami jego byli nadto arminjanie i kalwini francuzcy, jakkolwiek ci w Hollandji nie śmieli jawnie przeciwko niemu występować. Do przewagi jego metody przyczyniła się wielce, niedługo po jego śmierci, ta okoliczność, że uczniami jego byli tacy uczeni, jak *Jan Braun*, *Herman Witsius*, *Abr. Gulick*, *Jakób Golius*, *Salomon Van Til*, *Campegius Vitringa*, *Jakób Gousset* i inni. Dzieła Coccejus'a wydał jego syn p. t. *Cocceji opera omnia theologica*, Amst. 1676—78 8 v. f.; pierwsze 5 t. są treści tylko egzegetycznej. W I t. znajduje się jego życiorys, napisany przez syna. Jego *Lexicon et Commentarius sermonis hebraici et chaldaici Vet. Test. una cum interpretatione vocum germanica, belgica et graeca ex 70 interpretibus*, Amst. 1669, wydany później przez *I. H. Majus'a* 1689 r. jest jedném z najlepszych tego rodzaju dzieł swego czasu. Cf. *G. W. Meyer*, Geschichte der Exegese, Göttingen 1804 III 103. *(Kozelka)*.

Cochem Marcin, ur. w Cochem nad Mozelą, w arbpstwie trewirskiém, 1630 r., w młodych latach wstąpił do kapucynów, z powodu zdolności swoich obrany został lektorem teologji. Kiedy zamknięto szkołę w 1666, w czasie strasznie szerzącej się zarazy, Marcin wziął się do pisania pożytecznych książek. Jako główne zadanie postawił sobie oświecanie najniższych warstw ludności. Najpierw wydał po niemiecku *Katechizm* (1666), który takiego doznał przyjęcia, że księgarz Friesem w Kolonji namawiał Marcina, aby porzucił lektorstwo i wyłącznie poświęcił się wydawaniu popularnych religijnych książek. Marcin poszedł za tą radą i od 1693 rozpoczął cały szereg prac, przeznaczonych dla ludu. Lecz nie zaspakajało to jeszcze gorliwego zakonnika: gdzie tylko nastręczała się sposobność, miewał kazania, uczył katechizmu, słuchał spowiedzi. Arcybp elektor moguncki Anzelm Franc. von Ingelheim (1679—1695), oraz arbp trewirski powoływali go do odbywania misji, w czasie których Marcin wykładał katechizm dzieciom, oraz prostaczkom, i uczył nowych pieśni kościelnych. Tych zaś nauk udzielał nietylko w kościołach, lecz także w szkołach i w domach prywatnych. Staraniem Marcina wiele kościołów, zburzonych w wojnie trzydziestoletniej, z gruzów się dźwignęło; on także podniósł nabożeństwo do Najśw. Sakramentu i do Matki Boskiej, zaprowadzał bractwa i mężnie walczył z kaznodziejami protestanckimi. Zwykle chodził boso, z odkrytą głową, czy w lecie czy w zimie. W czasie pobytu w klasztorze w Königstein następujący porządek zaprowadził w swoich

zajęciach: do dziewiątej godziny wieczorem pisał i zbierał materjały do swoich książek; po wysłuchaniu Mszy rannej spieszył do Frankfurtu, odległego na cztery godziny drogi od klasztoru, aby porozumieć się ze swoim księgarzem i nakładcą; tegoż dnia wracał do domu, lecz po drodze zachodził do sąsiednich wioseki nauczał, słuchał spowiedzi, nawiedzał chorych. Przez 20 lat ani jednej Mszy nie opuścił. Zadziwiającej był on także wstrzemięźliwości. Dopóki siły na to pozwalały, zupełnie wstrzymywał się od używania mięsa: ryby, a nawet roślinne pokarmy w małej ilości przyjmował. Dobroć serca była w Marcinie bez granic: każdemu z chętną biegł pomocą, idąc drogą, zbierał kamienie, wyrywał ciernie i osty, aby ludzie nóg sobie nie ranili, w poprzek strumieni kładł wielkie kamienie, dla ułatwienia przejścia, a pewnego razu, w czasie ostrej zimy, zdjął z nóg skarpetki i oddał je towarzyszowi podróży, choć ten był młodszy i silniejszy od niego. Gorliwość służenia innym nie opuściła go nawet wtedy, kiedy w skutek starości zdrowie jego szybko upadać zaczęło; za pomocą trąbki akustycznej słuchał spowiedzi prawie do ostatnich chwil życia. Bogobojny zakonnik um. 10 Wrz. 1712 r. w klaszt. Waghäusel pod Bruchsal. W dziełach Marcina pozostał niezatarty ślad pięknej jego duszy. Odznaczają się one szczególną prostotą, ujmującą słodyczą, do serca przemawiającym językiem i głęboką znajomością natury ludzkiej. Ważniejsze z nich są: *Nauka chrześcijańska* (Die christliche Lehre, Koln. 1666); *Święte historje i przykłady* (Heilige Geschichten und Exempeln, 1693); *Książeczka o odpustach* (Büchlein über der Ablass, Dillingen 1698): *Złoty klucz do nieba* (Goldener Himmelschlüssel, 1695); *Książka do nabożeństwa dla żołnierzy* (Gebetbuch für Soldaten); *Życie Chrystusa* (Leben Christi); *Księga przykładów* (Exempelbuch) i inne. Dzieła Marcina C'a często są i teraz w Niemczech przedrukowywane; miały po kilkanaście wydań i bardzo są rozpowszechnione. Cf. *Provincia Rhenana fratrum minorum capucin.* Moguntiae 1735. (*Hirschel*). *J. N.*

Cochlaeus Jan, właściwie *Dobeneck*, zwyczajem XVI w. przybrał sobie powyższe nazwisko; ur. 1503 r. we wsi Wendelstein pod Norymbergą. Od pierwszej młodości oddał się studjom naukowym, później został proboszczem przy kościele P. Marji w Frankfurcie nad Menem. W skutek powstania chłopów zmuszony był schronić się do Moguncji, gdzie otrzymał beneficjum przy kościele św. Wiktora. Książe saski Jerzy powołał go (1529) do Miśnji (Meissen), gdzie C. pozostał do 1539. Po śmierci Jerzego, protestanci wzięli górę w Miśnji, i Cochlaeus, znany ze swego wstrętu do Lutra, razem z Witzel'em zniewolony był opuścić miasto. Umarł kanonikiem w Wrocławiu 10 Stycz. 1552. R. 1521 C. udał się do Moguncji, celem stoczenia dysputy z Lutrem, który wszakże, pod pozorem że C. na życie jego nastawał, w oznaczonym czasie nie przybył, i z tego powodu napisał paszkwil: *Przeciwko C. zbrojnemu mężowi* (Wider den gewappneten Mann Cochläum). C. odpowiedział mu: *Adversus cucullatum monitorem.* R. 1526 na sejmie w Regensburgu bronił dóbr kościelnych; 1530 na sejmie w Augsburgu należał do redaktorów refutacji t. n. augsburskiego wyznania wiary. R. 1546 na sejmie w Regensburgu dysputował z Bucerem. C. napisał mnóstwo polemicznych rozpraw przeciwko Lutrowi, Melanchtonowi, Zwingljuszowi, Kalwinowi, Konradowi Cordatus, Musculusowi, Andrzejowi Osiander, Henrykowi Bullinger i innym. Ważniejsze jego dzieła: 1) *Historia hussitarum*, Medjolan,

1549; 2) *De actis et scriptis Lutheri*, 1549; 3) *Speculum circa Missam;* 4) *De vita Theodorici regis Ostrogothorum*, Ingolst. 1544; 5) *Concilium cardinalium*, 1538; 6), *De emendanda Ecclesia*, 1589; *Lutherus septiceps ubique sibi contrarius*, 1549. Pisał oprócz tego pomniejsze, pomiędzy 1527 i 1528 r. rozprawy, jak np. dowody z Pisma św., że Chrystus nie jest Bogiem, że czarta słuchać potrzeba i t. p., dla wykazania, że dowolnemi cytacjami z Pisma św. wszystkiego dowodzić można, i jak fałszywą jest zasada protestancka, iż w rzeczach wiary wszystko, oprócz Pisma św., odrzucić należy. C. swoją działalność pisarską skierował więcej ku zbijaniu błędów swego czasu, aniżeli ku ugruntowaniu prawdy; polemika jego wiele traciła na tém, że ją prowadził po łacinie (z małym wyjątkiem), gdy przeciwnicy prawdy zwracali się do ludu jego językiem. Cf. *Seckendorf* Historia Luther. lib. I § 160; *Bezae*, Anatomia Cochlaea; *Boissard* in Vitis 50 virorum doctorum. *(Haas). J. N.*

Codex Justinianeus. Gdy Rzym faktycznie przestał być wolném państwem, a wszystkie najwyższe urzędy i godności złączyły się w osobie imperatora, wówczas rozporządzenia i postanowienia, które dawniej wydawały respublikańskie magistraty, zaczął wydawać imperator, a im bardziej przyzwyczajano się do uważania go za centrum państwowego ciała, tém częściej miał on sposobność tak do rozstrzygania stawianych kwestji, jak też do wydawania z własnego popędu postanowień ogólnych. Rozporządzenia, dotyczące szczegółowych przypadków, wydane w skutek zapytań, lub próśb, nazywano *reskryptami* (rescripta); zaś ogólne przepisy, wydane z własnego popędu *edyktami* (edicta): tak jedne jak drugie obejmowano ogólną nazwą *Constitutiones principum.* Do czasów Konstantyna W. prawie wyłącznie wychodziły tylko *reskrypty*; ale później przyjęcie chrystjanizmu za religję państwową, jako też przeniesienie stolicy do Konstantynopola, częsty dawało powód do głoszenia *edyktów.* Im obficiej to nowe źródło prawne płynąć zaczęło, im bardziej i znaczniej przez to rozszerzało się i przekształcało poprzednie prawo, tém bardziej dawała się czuć potrzeba zebrania razem tych nowych postanowień. Pierwsi, co zabrali się do zaradzenia tej potrzebie, byli prawnicy: *Gregorianus* i *Hermogenianus*, około połowy IV w., za synów Konstantyna W. Gregorianus zebrał postanowienia cesarza Konstantyna (*Codex Gregorianus*); Hermogenianus głównie postanowienia dwóch cesarzów, Djoklecjana i Maksymjana (*Codex Hermogenianus*); niewiadomo, czy drugi ten kodeks był tylko częściowym i do pierwszego dodatkowym zbiorem, czy też w jakim innym do niego zostawał stosunku. Oba te kodeksy zawierają prawie same reskrypty, a mało edyktów. Następnie, w pierwszej połowie V w. cesarz Teodozjusz II kazał komisji, złożonej z 16 prawników, ułożyć trzeci kodeks: *Codex Theodosianus*, zaczynający się od tego punktu, na którym tamte zakończyły, mianowicie zawierający konstytucje od Konstantyna W. aż do Teodozjusza. R. 438 kazał go Teodozjusz ogłosić w swojém państwie; tegoż roku i Walentynian III ogłosił go i w cesarstwie zachodniém. Kodeks dzielił się na 16 ksiąg, z których posiadamy w całości ostatnią część VI księgi i VII—XVI prawie w całości. Wszystkie trzy wspomniane wyżej kodeksy wydane przez Hänela, znajdują się w *Corpus juris Antejustinianei*, Bonn 1845. Nareszcie, w pierwszej połowie VI w. cesarz Justynjan kazał ułożyć nowy kodeks, który miał zawierać nietylko to, co z treśc

trzech poprzednich kodeksów jeszcze miało znaczenie prawne, ale i wszystkie wydane później cesarskie rozporządzenia. W Lutym r. 528 wydał polecenie, a w Kwietniu 529. zatem w 14 miesięcy, gotowe było dzieło—*Codex Justinianeus*. Gdy jednak następnie cesarz Justynjan kazał ułożyć pandekty (od πᾶν, δέχεσθαι, ponieważ wszystko w sobie *zawierać* miały co tylko było potrzebnego w dawnych prawnikach, t. j. obszerny wyciąg z licznych ich pism (inaczej *Digesta*, ponieważ wszystko w nich *uporządkowane*, co w dawniejszych pismach było rozrzucone), i institutiones, t. j. krótki zarys nauki, jako wstęp do nauki prawa rzymskiego, to kodeks poprzedni nie bardzo odpowiadał tym nowym pracom prawniczym. Zatém r. 534 wydał rozkaz przerobienia tego kodeksu, co też jeszcze tegoż r. doprowadził do skutku słynny *Tribonianus*, przy pomocy czterech innych uczonych prawników. To drugie obrobienie: *Codex repetitae praelectionis*, stanowi ważną część *Corporis juris civilis*, gdy bezużyteczne już odtąd, a zatém i zaniedbane pierwsze opracowanie: *Codex vetus*, zaginęło. Kodeks Justynjana składa się z 12 ksiąg, a każda księga z wielu tytułów, ułożonych według przedmiotu; w tytułach są osobne, dotyczące przedmiotu postanowienia, porządkiem dat zamieszczone. Najdawniejszém w tym kodeksie postanowieniem jest reskrypt cesarza Adrjana; odtąd aż do czasów Konstantyna są prawie same reskrypty, dopiero od czasu Konstantyna zaczynają się edykta. Najwięcej konstytucji pochodzi z czasów Djoklecjana i Maksymjana. W nowszych czasach niektórzy, mianowicie francuzcy uczeni, jak Charondas, Contius (Conti), Cujacius, usiłowali liczne zagubione i zapomniane konstytucje starego kodeksu z innych źródeł poprzywracać. Są to tak zwane *Leges restitutae*; można je na pierwszy rzut oka poznać po braku podpisu i daty. Cytują się te kodeksy w ten sposób, iż najprzód stawia się *c.* (*constitutio*), dalej numer konstytucji, potém duże *C.* t. j. *Codex*, następnie numer księgi i tytułu, pierwszy rzymskiemi, drugi arabskiemi cyframi, i wreszcie napis tytułu. Jeżeli cytuje się *Codex Gregorianus*, *Hermogenianus*, lub *Theodosianus*, trzeba po *C.* dodać jeszcze *Greg.*, *Herm.*, lub *Th.*, dla odróżnienia od justynjańskiego, który, jako najczęściej używany, żadnego nie potrzebuje dodatku. Niektórzy prawnicy zamiast *c.* używają *l.*, t. j. *lex*. Dla prawa kościelnego wszystkie wymienione kodeksy, szczególniej zaś teodozjański i justynjański, wielkiej są wagi, a ów ostatni bez porównania ważniejszy, niż pochodzące od tegoż cesarza instytucje i pandekty, ponieważ cesarze od czasu przyjęcia chrystjanizmu, gorliwi o dobro Kościoła, wydawali różne rozporządzenia, dotyczące przedmiotów kościelnych. Mianowicie większa część pierwszej księgi kodeksu Justynjana zawiera rozporządzenia tego rodzaju. (*Helfert*). *W. B.*

Codret Hannibal, lekarz, potém jezuita, ur. w Sabaudji, † w Avignon 19 Wrześ. 1599, mając lat 74; z tych 54 przebył w zakonie. Oprócz często przedrukowywanej *Gramatyki łacińskiej* (1e wydanie Turini 1570), mamy po nim *Acta antiquissima S. P. Ignatii Lojolae ex ore sancti excerpta et a P. Hannibale Codreto in lat. conversa* (ap. *Bolland.* Acta SS. Julii t. VII). Imię C'a uczynił głośném Voltaire (w *Appel à toutes les nations de l'Europe* etc., Paris 1761 s. 75). Spotkawszy bowiem urywek z *Sermones festivi* (których autorem był żyjący w XV w. Urceus Codrus, piszący obscoena), na jezuitę Codret'a złożył autorstwo

niemoralnego utworu. *Barbier.*, Examen crit. des Diction. histor, str. 204. *X. W. K.*

Coëffetau (czyt. *Koefto*) Mikołaj, w swoim czasie sławny pisarz i dla piękności stylu do XVIII w. wielce czytany, ur. 1574 w St. Calais, miasteczku prowincji Maine (teraz dep. Sarthe), 1588 wstąpił do dominikanów, ukończył studja w Paryżu. W 21 roku wykładał już filozofję, został następnie doktorem teologji, kaznodzieją nadwornym Henryka IV, 1617 biskupem Dardanji *in partibus*, administratorem i sufraganem djecezji Metz, a 1621 biskupem Marsylji; lecz nagła śmierć, prawdopodobnie wywołana nadmiarem pracy, nie pozwoliła mu już objąć ostatniej godności. Um. w Kwietniu 1623 r. C. pisał rozprawy polemiczne, które wyliczone są w 3 tomie Pamiętników Nicerona, a mianowicie z polecenia Henryka IV ogłosił kilka traktatów przeciwko królowi angielskiemu Jakóbowi I (jak *Examen du livre de la Confession de foi publiée sous le nom du roi de la Grande Bretagne 1604);* na żądanie Grzegorza XV przygotował dwa tomy odpowiedzi Antoniemu de Dominis, który wznowił starą już nawet wtedy piosenkę przeciwko świeckiej władzy Papieżów. Encyklopedyści XVIII w. nawet przyznają C-wi „godność i szlachetność w zbijaniu przeciwników." C. napisał także wiele traktatów ascetycznych, bardzo rozpowszechnionych w XVII w., przetłumaczył Florusa i wydał: *Histoire romaine, contenant tout ce qui s'est passé de plus mémorable depuis le commencement de l'empire d'Auguste jusques à celui de Constantin le Grand* (1621 Par.), bardzo rozpowszechnioną dla pięknego rzeczy wykładu. Dzieła jego (*Oeuvres*) wyd. w Paryżu 1822.

Coelestini, Celestyni. Założycielem tej kongregacji był Piotr de Murrone, który następnie przez pięć miesięcy zasiadał na Stolicy Apostolskiej (ob. Celestyn V). Ukończywszy nauki, udał się na pustynię i 3 lata spędził w surowej ascezie. Około świątobliwego młodzieńca gromadzić się poczęli ludzie pobożni i wkrótce liczne szałasy stanęły przy pustelni Piotra, który, ulegając prośbom towarzyszy, udał się do Rzymu dla przyjęcia kapłańskich święceń. Następnie znowu przeniósł się do Apulji i osiadł w grocie góry *Murrone*. Po upływie 5 lat pustkowie się zaludniło i Piotr skierował swe kroki ku górze *Majella*. Tu 1254 roku wybudował klasztor dla swoich towarzyszy. Urban IV zatwierdził nowe stowarzyszenie i nadał mu regułę św. Benedykta, a w 10 lat później, kiedy kongregacja liczyła już 16 klasztorów, Grzegorz X wyjął ją z pod juryzdykcji biskupów i uwolnił od dziesięcin. Piotr przewodniczył nowej instytucji przez lat 10 (do 1286), poczém, wyznaczywszy następcę, powrócił znowu na pustynię. Uchwałą jeneralnej kapituły zakonnej klasztor pod wezwaniem ś. Ducha na górze Murrone, pospolicie pod nazwą *Sulmona* znany, został uznany za najstarszy, a zakonnicy, nazywani *pustelnikami ś. Damjana*, czyli *z góry Murrone*, po wstąpieniu Piotra na tron papiezki, od przyjętego przezeń imienia, mianować się zaczęli *celestynami*. Nowy Papież popierał swoją fundację, nadał jej rozliczne przywileje i zatwierdził regułę, napisaną przez Onufrego, trzeciego opata jeneralnego. Corocznie miała się odbywać kapituła jeneralna, a co trzy lata obierano opata. Celestyn posłał także 50 zakonników na Monte-Cassino, aby stolicę benedyktyńskiej kongregacji skłonić do przyjęcia nowej reguły. Po jego śmierci (1296), kongregacja celestynów, popierana przez królów i książąt, szybko się rozszerzyła we Włoszech, Francji, Niemczech i Ni-

derlandach. Papież Bonifacy VIII odwołał postanowienia poprzednika swego odnoszące się do zmian na Monte-Cassino, lecz powtórnie zatwierdził regułę celestynów, a Benedykt XI nadał im nowe przywileje. W Niemczech większa część klasztorów celestyńskich znajdowała się w tych krajach, gdzie później nauka Lutra główne siedlisko sobie obrała; ztąd pochodzi, że zaledwie szczątki kongregacji zdołały się tylko na południu utrzymać. Francuzkie klasztory zależały od własnego prowincjała, który posiadał prawa jenerała; mogły także zmiany w regule zaprowadzać. Takich zmian np. dokonano na prowincjonalnej kapitule 1617 r. Według *Constitutiones pp. coelestinorum provinciae franco-gallicanae*, co 3 lata odbywała się prowincjonalna kapituła w Paryżu, na którą zbierali się wszyscy przełożeni, celem obioru prowincjała. Pięciu obranych przez kapitułę definitorów wyznaczało przeorów dla wszystkich klasztorów. C. dwie godziny zaraz po północy modlili się w chórze, nie używali wcale mięsa, chyba chorzy, częste posty ściśle zachowywali, w adwent nie używali nabiału, a środy i piątki wielkiego postu pościli o chlebie i wodzie. Ubranie składało się z białego habitu, czarnego kaptura i takiegoż koloru szkaplerza. W chórze i po za klasztorem noszono nadto czarną pelerynę. Odzież włoskich celestynów mało co różniła się od francuzkich. Laicy nosili brunatny habit, a na szkaplerzu mieli krzyż, u stóp którego zwinięta litera S. Rewolucja skasowała klasztory celestynów we Francji; we Włoszech także zaledwie się kilka pozostało. Cf. *Louis Beurier*, Hist. des célestins de Paris; *Fehr*, Allg. Gesch. d. Mönchsorden I 221. Pewna część zakonu franciszkańskiego nosiła nazwę celestynów, o czém w art. Franciszkanie. (*Fehr*). *J. N.*

Coelestis urbs Jerusalem... Wzniosły hymn śpiewany w uroczystość poświęcenia kościoła. Prawdopodobnie należy do hymnów ambrozjańskich. Zaczynał się dawniej od słów: *Beata urbs Hierusalem*, a teraźniejszą swoją formę winien Urbanowi VIII, który kazał poprawić wszystkie hymny. Poprawa korzystna dla hymnu, już to pod względem wzniosłości myśli, już wdzięku poetycznego. Składa się z ośmiu strof, z których cztery pierwsze śpiewają się na nieszporach i jutrzni, a drugie cztery na *laudes*. Hugo Lämmer opisał i wyłożył obszernie ten hymn (*Coelestis urbs Jerusalem*, Freiburg 1866) w języku niemieckim.

Coelicolae (cultores coeli, οὐρανολάτραι), Celici. Nie mamy pewnych wiadomości historycznych o tych czcicielach nieba. Ponieważ edykt cesarza Honorjusza wymienia ich jako heretyków, ponieważ nie podlegali juryzdykcji starszyzny żydowskiej, a mieli własnych zwierzchników, zwanych *majores*, i przyjmowali pewien rodzaj chrztu, przeto niektórzy mają ich za jakąś drobną sektę chrześcijańską. Inni, opierając się na jednym ustępie kodeksu teodozjańskiego (lib. XVI, tit. 5, *de Judaeis et Coelicolis*), przypisują tym sekciarzom pochodzenie żydowskie i uważają ich za odcień eseńczyków. Chrzest ich nie miał być chrztem chrześcijańskim, lecz obmyciem, jakiemu ulegali prozelici żydowscy. Inni są zdania, że celici byli chrześcijanami odszczepieńcami, którzy przyjęli zasady eseńczyków, dodając do nich pojęcia poczerpnięte z filozofji Platona i Pytagoresa, między innemi, że ciała niebieskie są ożywione przez duchy czy aniołów, dla których są niby ciałami. Tych to celitów miał mieć św. Paweł na względzie, gdy w liście do Kolosseńczyków (II 18) mówi o zabobonnej czci aniołów, θρησκεία τῶν ἀγγέλων. Niekiedy nazwą celitów mianują tych żydów, któ-

rzy za czasów królewskich oddawali cześć gwiazdom. Cf. *Neander*, Allgem. Gesch. der christ. Religion und Kirche, t. II cz. 3; *J. A. Schmidt*, Historia coelicolarum, 1704. (*Fritz*). *A. Br.*

Cohen Augustyn Hermann, syn bogatego bankiera żydowskiego, ur. 10 List. 1821 w Hamburgu. Obdarzony wielkim talentem muzycznym, w 12 roku życia dawał koncert publiczny na fortepianie. R. 1834 udał się do Paryża z matką, gdzie się kształcił pod Lisztem i został ulubieńcem salonów paryzkich. Odbył podróż artystyczną po Europie, zbierał i marnował wielkie sumy pieniędzy na życie, wszystkim namiętnościom oddane. Uproszony przez księcia Neya (w Maju 1847), aby przewodniczył w kościele St. Valere chórowi amatorów, w czasie błogosławieństwa poczuł żywe bardzo, niewypowiedziane poruszenie w duszy. C. czuł odrazę do księży, poszedł wszelako do jednego kapłana, aby z nim porozmawiać o stanie swojej duszy. W Ems d. 8 Sierp. t. r. łaska dokonała jego nawrócenia. „W czasie podniesienia (pisze sam w liście do Ratisbona) św. Hostji, poczułem naraz cisnące się do moich oczu potoki łez. Ciężar nieprawości moich przygniatał duszę i począłem moją spowiedź przed Bogiem.“ Wróciwszy do Paryża, 28 Sierp. przyjął chrzest; d. 16 Lipca 1849 udał się do Agen, do karmelitów ścisłej obserwancji, prosząc o przyjęcie do zakonu. W nowicjacie w Brausey oczekiwał na dyspensę rzymską, której mu wszelako pierwotnie, ze względu pewno na jego poprzednie życie, odmówiono, a którą otrzymał dopiero później na wstawienie się jenerała zakonu. R. 1851 wyświęcony na kapłana, okazał się wielkim kaznodzieją: owocem żarliwej jego wymowy były liczne nawrócenia, pomiędzy innemi Bauera, żyda malarza z Wiednia (późniejszego kapelana cesarskiego w Paryżu). Założył klasztor w Bagneres i w Londynie, gdzie był przełożonym, dopóki go cierpienie oczów nie zmusiło do powrotu do połudn. Francji. W Listop. 1870 przybył, wraz z dominikaninem Mathieu de Comte, do Berlina, prosząc o pozwolenie opatrywania duchowych potrzeb jeńców francuzkich w Spandau. Tam zaraził się ospą czarną i umarł 20 Stycznia 1871 roku. *N.*

Coleti (*Coletus*). 1. Jakób, jezuita, ur. w Wenecji 2 Maja 1734, † 1822 r. Kontynuował dzieło O. Farlati (ob.): *Illyricum sacrum*, i w t. V dał życiorys jego. Wydał nadto: *Martyrologium Illyricum* (Venet. 1818), *Luciferi eppi Calaritani Opera omnia* (Venet. 1788) i niektóre rozprawy.—**2.** Jan Dominik, brat poprzedzającego, także jezuita, ur. 27 Wrześ. 1727, był na missjach w Quito (Ameryka); po wypędzeniu jezuitów z posiadłości hiszpańskich, wrócił do Włoch; † w Wenecji 1798 (v. 1801) r. Pomagał bratu w wydaniu dzieł Lucifera z Cagliari; ułożył *Dizionario storico-geografico dell'America meridionale* (Venez. 1771 2 v. in-4), i wydał wiele drobniejszych rozpraw archeologicznych, które wylicza *De Backer*, Biblioth.—**3.** Mikołaj, ksiądz wenecki, ur. 1680, † 1765, należał do rodziny, która nie dla zysków, ale z zamiłowania nauki oddała się księgarstwu i wydawnictwu. Wydał na nowo (1717—1733) *Ferdynanda Ughelli*, Italia sacra, 10 v. f. *Labbei*, Collectio conciliorum z notami swemi.

Colin Franciszek, jezuita, ur. w Ripoll (w Katalonji, prowincji hiszpańskiej) 15 Lip. 1592 r., był professorem na wyspie Majorce, potém w Saragossie; r. 1625 udał się na missje do wysp Filipińskich, był tam prowincjałem; † pod Manillą 6 Maja 1660 r. Napisał po hiszp. żywot bł. Alfonsa Rodriguez; po łacinie zaś *India sacra, hoc est suppetiae sacrae ex*

utraque India in Europam, pro interpretatione facili ac genuina quorundam locorum ex Vet. Test. qui adhuc europaeos morantur interpretes, Matriti 1666 in-4.

Collado Dydak, dominikanin, ur. w Mezadas, w Estremadurze. Pełen ducha apostolskiego, udał się na missję do Japonji 1619. W interesie missji wysłany do Papieża Urbana VIII, z Rzymu udał się do Hiszpanji, zkąd z 24 dominikanami wyprawił się na wyspy Filipińskie. Powróciwszy do Europy, raz jeszcze puścił się w drogę do Manilli, ale okręt, na którym jechał, uległ rozbiciu. C. wyborny pływak, mógł się uratować, ale nie chciał opuścić ginących swoich towarzyszów, w chwili, gdy jego posługa kapłańska była tak konieczną. Zginął więc wraz z nimi (1638). Zostawił (po łacinie) *Gramatykę japońską* (Rzym 1632), *Słownik japoński* (ib. 1632) i po hiszp. *Historję missji w Japonji.*

Collegium Germanico-Hungaricum, w Rzymie założone 1552 r. przez *św. Ignacego Lojolę*, celem przeciwdziałania pko herezji zalewającej Niemcy: tu bowiem miała się kształcić młodzież niemiecka, w duchu czysto kościelnym i ducha tego bronić i szerzyć po powrocie do kraju. Św. Ignacy dla zamiaru swego pozyskał życzliwość Papieża Juliusza III i kardynałów. Papież przeznaczył „dla dzieła, jak mówił, tak świętego, tak pobożnego, tak wiele obiecującego", dochód roczny 500 cekinów, a kardynałowie zapisali mu 2,565 cek. Po śmierci Juliusza III, w czasie klęsk wojny i głodu, jakie spadły na Rzym, nowe kolegjum utraciło swoje fundusze i św. Ignacy zmuszony był rozdzielić uczniów po różnych zakładach swego zakonu, dopóki Papież Pius IV nie wyznaczył im miejsca w nowém seminarjum rzymskiém, jakie założył. Papież Grzegorz XIII, którego można uważać jako drugiego założyciela kolegjum, zatwierdził instytucję i przeznaczył jej rocznie 10,000 cekinów (118,000 fran.), dał kościół św. Apolinargo, z przyległym pałacem, powiększonym później przez Benedykta XIV. Nadto, Grzegorz XIII dał (1578) temu kolegjum kościoły: św. Stefana na górze Coelius i św. Sabby na górze Awentyńskiej, z ich przychodami, tak, że prawie 100 alumnów mogło się wychowywać w tym zakładzie; alumni ci otrzymali przywilej noszenia czerwonej sutanny i miewania homilji w kaplicy papiezkiej, w dzień wszystkich świętych. Cesarz Ferdynand w edykcie z 14 Wrześ. 1628 r. nadał alumnom tego kolegjum też same prawa, jakie mieli wychowańcy uniwersytetów niemieckich i włoskich. Maffei przytacza w swych rocznikach (lib. 7 n. 15), że Grzegorz XIII przyłączył do kolegjum niemieckiego kościół i szpital narodu węgierskiego, pod warunkiem wychowania tam 12 młodych Węgrów, ale Pius VI, budując nową zakrystję przy bazylice świętego Piotra, musiał znieść ów kościół i szpital. Klemens X nakazał (1762) wstępującym do tego kolegjum uczniom przysięgać, że po ukończeniu nauk bez odwłoki powrócą do swej ojczyzny. Od założenia swego, aż do kasaty jezuitów, kolegjum zostawało pod zarządem tego zakonu. Po kasacie uczyli świeccy księża, ale cesarz Józef II nie pozwalał swoim poddanym tam się uczyć i założył dla nich w Pawji podobny instytut, który wszakże trwał krótko. Podczas najścia Francuzów aż do r. 1798 dom rzymski był zamknięty, a kościołem zarządzali Francuzi. Od r. 1812 do 1824 dano pałac św. Apolinarego akademji sztuk pięknych św. Łukasza. Leon XII przeniósł tam seminarjum rzymskie. Nakoniec 20 Maja 1818 r. Papież Pius VII przywrócił *Collegium*. Mała liczba dawnych uczniów znajdowała się jeszcze

w kolegjum jezuitów w Ferrarze; 24 List. 1824 r. Leon XII oddał jezuitom własność zakładu, t. j. kościoły św. Stefana i św. Saby, a uczniowie umieszczeni zostali w domu jezuickim profesów. Podług ustawy, danej kolegjum przez Grzegorza XIII, kandydaci powinni pochodzić z górnych Niemiec, Alzacji, Renu, Bawarji, Szwabji, Frankonji, Westfalji, Saksonji, Szląska, Prus, Austrji, Tyrolu i Węgier etc., mieć lat 20 najmniej, umieć po niemiecku i po łacinie. W 6 miesięcy po wejściu składają przysięgę poświęcenia się stanowi duchownemu w swej ojczyznie. Surowo zakazane jest uczniom uczęszczać do gospody i wychodzić bez towarzysza. Nauki trwają lat siedm, z tych 3 przeznaczone na filozofję, a 4 na teologję. Po skończonych naukach mogą jeszcze uczniowie pozostać w domu przez dni 30, poczém wysyłani są do kraju, opatrzeni w odzież i pieniądze, dla tego też przy wstępie składają 100 skudów. Jeżeli który z uczniów poczuje powołanie do życia zakonnego, powinien wstąpić do którego z klasztorów niemieckich. Kolegjum to w XVIII w. liczyło już 5 uczniów, którzy otrzymali palmę męczeństwa: *Jan Willarius*, *Robert Giansont*, *Jan Goffin*, *Leon Hoffmann i Mateusz Crisin*; 1 Papieża (Grzegorz XV), 12 kardynałów i więcej niż 220 biskupów. Cf. *Cordara*, Colegii Germ. et Ung. historia, Romae 1770; *Aug. Theiner*, Gesch. d. Geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835. (*Stoffler*). *A. B.*

Collegium Hibernorum (*Kolegjum irlandzkie*), szkoła założona 1682 r. w Rzymie przez kardynała Ludwika *Ludovisi*, arcyb. bolońskiego, siostrzeńca Grzegorza XV i protektora Irlandji. Cf. art. Innocenty X.

Collet (czyt. *Kolle*) Piotr, kapłan ze zgromadzenia księży missjonarzy, profesor teologji i kontynuator dzieła Tournely'ego, ur. w Ternay 6 Wrześ. 1693, um. 6 Paźdź. 1770. Uczonemi pracami zjednał sobie niepospolite imię w teologji. Pisał bardzo wiele; ważniejsze z dzieł jego są: *Vie de s. Vincent de Paule*, 2 t. 1748; *Histoire abrégée de s. Vincent*, 1 v. (Żywot św. Wincentego a Paulo, przełoż. Wł. Iłżycki, Bochnia 1854; toż samo, wolno przełożył *tenże*, ib. 1863); *Vie de M. Boudon*; *Vie de s. Jean de la Croix*, 1769; *Traité des dispenses en général et en particulier*, 3 t. Paris 1753, Avignon 1829; *Traité des indulgences et du jubilé*, 2 t. 1770; *Traité de l'office divin; Traité des saints Mystères; Abregé du Dictionnaire des Cas de conscience de Pontas; Lettres critiques* pod imieniem przeora *de St. Elme*: dzieło to jest skierowane przeciwko jansenistom i księdzu St. Cyran; *Bibliothèque d'un jeune ecclésiastique; Theologia moralis universa* 17 t.; *Institutiones theologiae in usum seminariorum* 7 t.; toż dzieło w skróceniu, 4 t. Lyon 1765, kilkakrotnie przedr. (także Culmae 1765, Vilnae 1784) i po wielu seminarjach za podręcznik używane; *De Deo, ejusque divinis attributis*, 3 t.; *Tractatus de vera religione*, Paris 1757; *additis probationibus de existentia* Dei ex *Tractatu* ejusdem auctoris *de Deo*, reimpr. Vilnae 1766; *Sermons et discours ecclés.* Cf. Biographie universelle, t. IX.

Collombet Franciszek Zenon, ur. 1808 w Sièges, w Jura, um. 1853 w Lyonie, pracował w *Kurjerze lyońskim*, w *Przeglądzie lyońskim*, w *Dykcjonarzu historycznym* Fellera, w *Bjografji powszechnej* Didota, wszędzie jako obrońca religji katolickiej. Wydał oddzielnie *Hist. de s. Jérôme*, 1844; *Poëmes de Florus; Etudes sur les historiens lyonnais; Hist. critique de la suppression des jesuites*, Lyon 1846; *Chateaubriand, sa vie et ses écrits*, Lyon 1851; przełożył żywot św. Cyprjana (ob.), napisany po angielsku przez Poole'a; wydał *Lettres inédites de Leibnitz à l'abbé Nicaise* (*1693*—

99) et de Galileo-Galilei au P. Clavius etc., ib. 1850; i wiele innych prac drobnych.

Colmar Józef Ludwik, biskup moguncki, ur. w Strasburgu 22 Czerw. 1760 r., z ubogich rodziców; 20 Grud. 1783 r. został kapłanem; był nauczycielem w królewskiém kolegjum w Strasburgu, a przytém wikarjuszem u św. Stefana, odznaczając się gorliwością na obu tych stanowiskach. W 8 roku tych jego pracowitych zajęć wybuchła rewolucja francuzka. Odmówił przysięgi na konstytucję cywilną duchowieństwa (1791), nie zważając na następstwa. Nie szukał ratunku w ucieczce przed grożącą śmiercią, i kiedy terroryzm ścinał w Strasburgu głowy wielu ofiar, Colmar, na którego życie nałożono cenę, osłoniony częstą zmianą ubioru, spełniał potajemnie kapłańskie obowiązki: chrzcił, kazał, odprawiał Mszę św., błogosławił małżeństwa, narażony ustawicznie na schwytanie i śmierć, a zawsze ocalony Bożą opieką. Upadek Robespierra dozwolił mu ukazać się publicznie w duchownej sukni. W spokojniejszych dla wiary latach następnych (1779, 1800) odznaczył się żarliwém kaznodziejstwem, założył szkołę dla dzieci, bibljotekę dla młodzieży, obiegał szpitale wojskowe ze słowem pociechy i nauki. Po zawarciu konkordatu (5 Lipca 1801) z Papieżem Piusem VII, zanominowany został przez pierwszego konsula (6 Lip. 1802) na biskupstwo moguncki, przyłączone do Francji traktatem lunewilskim. Tylko na nalegania przyjaciół zgodził się C. na przyjęcie tej godności; konsekr. w Paryżu 24 Sierp. 1802. Gorliwy biskup, zaradzając niedostatkowi duchowieństwa, założył 13 Stycz. 1804 seminarjum, przeznaczając na nie opustoszały klasztor augustjanów. Trafny zarząd Liebermann'a i gorliwość profesorów zjednały temu zakładowi wielką i daleką swego czasu wziętość. Prócz tego założył drugie, małe, przygotowawcze seminarjum. Oba te seminarja zniósł 20 Paźdz. 1829 r. rząd heski, a wznowił dopiero 1850 bp Ketteler. C. pracował nieustannie nad ożywieniem ducha religijnego w djecezji, wznawiał dawne, zaprowadzał nowe bractwa. Nawiedzał chorych w szpitalach i więzieniach, a szczególniej miłość i żarliwość apostolską okazał w 1813 r., gdy przy odwrocie Napoleona, po bitwie pod Lipskiem i Hanau, tysiące chorych zapełniało domy i ulice, a złośliwa gorączka w samej Moguncji 30,000 osób zabrała ze świata. Um. 15 Grud. 1818. Kazania jego wydali przyjaciele po śmierci, w 7 t. w Moguncji 1836 i 1845. *X. A. Br.*

Colobium, szata lniana, podobna do dzisiejszej bluzy, lecz prawie bez rękawów, bo rękawy były tak krótkie, że ledwo część ręki przy ramieniu okrywały; ztąd i nazwisko jej poszło (od κολοβός—obcięty). *Servius*, ad *Virgil.* Aeneid. 9,616. Była to suknia, przy zajęciach domowych używana; po za domem obywatel rzymski przywdziewał na nią togę. Kodeks Teodozjusza (l. 19 tit. 10) uczynił ją wyłączną odzieżą senatorów; lecz już wtedy na zachodzie była ona z jedwabiu, ozdabiana purpurowemi wyłogami (*clavi*), haftami, krążkami metalowemi (ob. Calliculae), sięgała prawie do kostek. Proste *colubium* lniane pozostało odzieżą niewolników; grecy nazywali je także ἐξωμίς; w Egipcie *lebeto*, *lebito*, później *lebetonarium*, *levitonarium*. Pseudo Abdjasz (ob. Abdjasz) w żywocie św. Bartłomieja ubiera tego Apostoła *colobio albo clavato purpura* (w kolobium białe, z purpurowemi wyłogami). Na starożytnych krucyfiksach podobnie ubranym bywa P. Jezus (ob. *Martigny*, Diction. des antiqu. chr., art. *Crucifix*). Autor dzieła *De Divinis officiis*, według Mabillona (*Annal. ord.*

s. *Bened.* saec. IV. p. I) żyjący w w. XI, według innych w VIII,—powiada, że Papież Sylwester wprowadził dalmatyki (ob.) zamiast kolobjów, jakich dawniej używali ministrowie ołtarza podczas nabożeństwa; zapewne dla tego, że kolobjum zostawiało gołe ręce, gdy tymczasem w dalmatyce rękawy były dłuższe. Że mnisi egipscy nosili *lebetones*, widać to z reguły św. Pachomjusza. Kassjan (*Institut.* l. 1 c. 4) nadaje im moralne znaczenie: *Amputatos eos habere actus et opera mundi hujus, suggerat abscissio manicarum.* Ob. *Binterim*, Denkwürdigkeiten, tom 3 część 2 str. 432, tom 4 cz. 1 s. 213. *X. W. K.*

Colombiere Klaudjusz de la, jezuita, francuz, ur. 1641 r., był kaznodzieją nadwornym księżny Yorku, potém osiadł w Paray-le-Monial, był spowiednikiem bł. Małgorzaty Alacoque; wspólnie z nią przykładał się do ustanowienia święta Serca Jezusowego; ułożył officium o niém. Um. świątobliwie 1682 r. Utrzymują, że bjografja bł. Małgorzaty, wydana przez Languet (Paris 1729), jest dziełem Colombiere'a. Wielką wziętość miały jego: *Sermons prêchés devant son altesse royale Mme la duchesse d'Yorck* (Lyon 1684 3 t., po wielu innych wydaniach przedrukowane ap. *Migne*, Collection des orateurs sacrés, t. VII Paris 1844), przełożone na inne języki; *Réflexions chrétiennes* (Lyon 1684, 1716); *Retraite spirituelle* (ib. 1684, Paris 1860); *Lettres spirituelles* (Lyon 1715). Wszystkie te, z niektóremi innemi pismami, wydano p. t. *Oeuvres du R. P. Claude de la Col.*, Avignon 1832 7 t. in-12.

Colonia Dominik de, jezuita, ur. 25 Sierp. 1660 r. w Aix (w Prowancji), profesję wykonał r. 1694. Obdarzony szczególną pamięcią, łatwo się wyuczył języków: hebr., arab., grec. i łacińskiego. Od 23 do 28 roku życia w niższém kolegjum lyońskiém wykładał retorykę, następnie przez 29 lat był profesorem języka hebrajskiego i teologji dogmatycznej tamże, w kolegjum większém. R. 1700 zawiązało się w Lyonie towarzystwo uczonych, pod nazwą *Akademji.* O. de Colonia wszedł do jej składu i należał do najczynniejszych członków. Obok tego obowiązki kapłańskie: słuchanie spowiedzi, kazania, misje i t. p. znajdowały w nim zawsze gorliwego pracownika. Zarządzał gabinetem archeologicznym, założonym w kolegjum lyońskiem przez O. de la Chaise. Imię jego z tego powodu stało się głośném w owe czasy. Klemens XI chciał go mieć przy sobie nauczycielem swych synowców, lecz C. wymówił się od tego zaszczytu. Na starość uwolniony od wykładów w kolegjum, resztę życia poświęcił wydawaniu dzieł swoich. † w Lyonie 12 Wrześ. 1741 r. Do najwięcej cenionych dzieł jego należą: Historja literacka Lyonu (*Histoire litteraire de la ville de Lyon, avec une bibliothèque des auteurs Lyonnois, sacrés et profanes, distribué par les siècles*, Lyon 1728 2 t. 4-o), za którą miasto Lyon przyznało mu dożywotnią pensję. Apologja chrześcjanizmu p. t. *La religion chrétienne autorisée par les temoignages des auteurs payens* (Lyon 1718 2 t.; 2e wyd. Paris 1814; 3cie, z dodaniem życiorysu autora, wyliczeniem pism jego drukowanych i w rękopiśmie jeszcze zostających, wydał ks. Labouderie w Paryżu 1826). Jego *De arte rhetorica libri V* (Lyon 1710), w samym r. 1739 miało 19 wydań, a wszystkich razem liczą do 50. Żywot św. Jana Franciszka Regis (*Abrégé de la vie du bienheureux Jean François Regis de la comp. de Jes.*, Lyon 1717 in-12). Spis dzieł jansenistowskich (*Bibliothèque janséniste, ou Catalogue alphabétique des principaux livres jansénistes, ou suspects de jansénisme qui*

mis au jour, depuis le commencement de cette version, avec des notes crit. sur les véritables auteurs de ces livres, sur les erreurs etc., 1722; 2e wyd. 1731 in 12, trzecie powiększone 1735, 2 t. in 12, wyrokiem kongregacji Indexu (29 Wrześ. 1733 r.) zakazany, wywołał krótką polemikę. Zostawił jeszcze Colonia o starożytnych pomnikach, wówczas odgrzebywanych, niektóre rozprawy pomieszczane w *Journal de Trévoux* (od r. 1701), lub drukowane osobno, i nieco panegiryków, lub wierszy okolicznościowych. Ob. *Laboulerie* op. c. Cf. *De Backer*, Bibliothèque. X. W. K.

Colonna (*de Colonna*), nazwisko często wspominane w historji kościelnej, nosi je starożytna, książęca rodzina, zamieszkała pierwotnie w Rzymie i jego okolicach; dalszém jej rozgałęzieniem byli książęta *Palliano* i *Colonna-Sciarra*. Rodzina ta dała Kościołowi i światu jednego Papieża, wielu biskupów, wodzów i uczonych. Nazwa *Kolumnów* wywodzi się prawdopodobnie od miasteczka *Colonna*, starożytnego *Labicum*, w Kampanji rzymskiej, i sięga, według niewątpliwych świadectw, roku 1100 (*I. Palatii*, Gesta Pontif., Venet 1688), epoki, w której widzimy Piotra Kolonnę uwięzionego w zamku Colonna i Zagarola, zkąd miotał on groźby przeciw Papieżowi Paschalisowi II. Rodzina ta ma w herbie kolumnę srebrną, z koroną u wierzchu, z dewizą: *Flectimur, non frangimur*. Twierdzą niektórzy, że Aleksander III, inni, że Grzegorz IX wzbronił członkom tej rodziny piastować jakąkolwiek godność kościelną, a to z powodu jej przywiązania do stronnictwa gibellinów; lecz nie ma to historycznego dowodu. To tylko jest pewném, że Bonifacy VIII kazał uważać potomków Jana III i Ottona XVII Kolonnów za usuniętych od stanu duchownego (*irregulares*) aż do czwartego pokolenia (*I. Palatii*, Fast. Cardinal. Venet. 1703). Oto szereg chronologiczny członków tej rodziny, pamiętnych w historji kościelnej. **1.** Jan, zwany *a S. Paulo*, kreowany r. 1193 przez Papieża Celestyna III kardynałem prezbyterem tytułu ś. Pryski, mianowany przez Innocentego III biskupem Sabiny, pełnił wiele misji dyplomatycznych: we Francji, na synodzie w Soissons (1201), gdzie decydowała się sprawa rozwodowa między Filipem Augustem a Ingeburgą, w Hiszpanji i w Niemczech; przyjaciel i gorliwy opiekun św. Franciszka z Assyżu, w takim był u wszystkich szacunku, że Celestyn III chciał na rzecz jego złożyć tjarę, a Innocenty III jego poparciu zawdzięczał godność papiezką (*I. Palatii* Fasti Card. I 365; *Hurter*, Innocenz III, 1, 67 i indziej). **2.** Jan, od r. 1216 kardynał prezbyter tytułu św. Praksedy, legat Papieża Honorjusza III przy krzyżowcach, był świadkiem zdobycia Damietty (w Listop. 1219); dowodził wojskiem Papieża Grzegorza IX, które miało wyprzeć Fryderyka II z Sycylji; um. w Lutym 1244. Podczas swej podróży na wschodzie dostał się w ręce Teodora Komnena, władcy Epiru, razem z Piotrem de Courtenay, łacińskim cesarzem bizantyńskim, i został osadzonym w więzieniu. Odzyskawszy wolność, sprawił to, że Piotr de Courtenay został ogłoszony cesarzem przez Manuela, patrjarchę konstpskiego, którego upewnił listami papiezkiemi, że koronacja nowego cesarza w niczem praw patrjarszych nie narusza. Uwięziony na nowo, tą razą przez Saracenów, w czasie pielgrzymki do Jerozolimy, umiał się wydostać z niewoli przez nieustraszoną odwagę. Sprowadził do Rzymu (1225) kolumnę, przy której Zbawiciela biczowano, i postawił ją w kościele swego tytułu kardynalskiego. Niektóre listy tego kardynała znajdują się w *Ughelli'm*, Ital. sacra t. III p. 120; cf. *I. Palatii*, Fasti Card. t. I p. 435.—**3.** Jan,

synowiec poprzedzającego, pobierał nauki w Paryżu, wstąpił do dominikanów, był prowincjałem swego zakonu w Toskanji (1236 i 1237). R. 1255 został arcybpem messyńskim, a r. 1262 arcybpem Nikozji na wyspie Cyprze, zkąd wkrótce musiał ustąpić, wskutek zaszłych tam zaburzeń (1263). Mianowany wikarjuszem Urbana IV, spełniał rozliczne polecenia tegoż Papieża, jak również jego następców. Um. między r. 1280 a 1290. Zostawił po sobie: 1) *Mare historiarum, ab orbe condito usque ad Ludovici IX, Galliarum regis tempora*, w rękopiśmie; 2) *Liber de Viris illustribus ethnicis et christianis*, dzieło wydane r. 1720 przez Benedykta Zoanelli, z przypisami; tudzież niedrukowane jeszcze: 3) *Epistolae ad diversos;* 4) *De infelicitate curialium* 5) *De gloria paradisi.* Cf. *Quetif et Echard*, Script. ord. praed. 1, 418. Sześciu synów jego brata Ottona (XVI), a mianowicie: Jakób, Mateusz, Otton (XVII), Jan (III), Landolf i Jordan, byli w wielkich łaskach u Mikołaja IV, Pap., który szukał w Kolonnach poparcia przeciw potędze domu Orsinich; wtedy właśnie była dla Kolonnów epoka największego rozszerzenia swych majętności. Z pomiędzy synów Ottona (XVI) należy do historji kościelnej 4. Jakób, najprzód archidjakon katedry pizańskiej, potém kardynał djakon tyt. *S. Mariae in via lata*, którą to godność otrzymał od Mikołaja III (1278). Mikołaj IV mianował go archiprezbyterem bazyliki liberjańskiej i protektorem zakonu św. Jakóba. Żył w przyjaźni z Napoleonem Orsini, który przeszedłszy na stronę Kolonnów, wrogów swej rodziny, otrzymał za to kardynalską purpurę od Mikołaja IV, Pap. (1288). Jakób wpadł w niełaskę u Bonifacego VIII, z powodu, iż w czasie sporów między tym Papieżem a rodziną Kolonnów, oświadczył się stanowczo za tą ostatnią. Dotknięty klątwą, długo był tułaczem, dopiero Benedykt XI zdjął zeń ekskomunikę, a Klemens V przywrócił na godność kardynalską. Um. 14 Sierpnia 1318 w Awenjonie, pochowany w Rzymie.—5. Piotr, kardynał djakon tyt. *ś. Eustachjusza*, czyli *S. Angeli*, kreowany przez Mikołaja IV r. 1288, oraz archiprezbyter S. Mariae Majoris, podobnie jak jego stryj Jakób, którego i smutne losy podzielał. Ojciec jego Jan (III), oskarżony o nieprawne przywłaszczenie wielu posiadłości, ściągnął na siebie potępiający wyrok Bonifacego VIII. Braćmi Piotra byli: Stefan (VIII), który złupił skarb papiezki, tudzież Jakób zwany *Sciarra*, pamiętny osobistym napadem na Papieża. Przed przyjęciem święceń Piotr miał żonę, ale ta wstąpiła do klasztoru. Wyklęty, zmuszony do ustąpienia z Rzymu, uwolniony od klątwy przez Benedykta XI, przywrócony do godności przez Klemensa V, um. w Awenjonie 1326 (cf. art. Bonifacy VIII). Bracia Piotra: Stefan i Sciarra, wrócili do Rzymu, a korzystając z pobytu Papieży w Awenjonie, odzyskiwali swą potęgę we Włoszech. Sciarra stanął po stronie Henryka VII i Ludwika bawarskiego, który też mianował go wikarjuszem cesarstwa w Rzymie, wbrew woli Papieża Jana XXII, a w nagrodę za udział brany przy koronacji tego cesarza 1328, pozwolił mu dodać koronę do herbu. Pomiędzy potomkami Sciarry godnym jest wzmianki wnuk jego—6. Agapet, archidjakon boloński, mianowany przez Urbana V r. 1363 bpem w Ascoli, a 1370 przez Grzegorza XI bpem w Brescia, piastował kolejno godność legata przy dworze Karola IV w Niemczech, Henryka kastylskiego w Hiszpanji i Ferdynanda w Portugalji; był arcybpem lizbońskim, a w końcu Urban VI mianował go r. 1378 kardynałem prezbyterem tyt. *św. Pryski* powierzał mu rozliczne misje we

Włoszech. Um. w Rzymie r. 1380. Razem z Agapitem kreował Papież jego brata Stefana kardynałem djakonem tyt. *sc. Eustachjusza.* Stefan był poprzednio proboszczem w Saint-Omer, w djecezji Terouanne, i nuncjuszem apost. w Genui, za panowania Grzegorza XI. Występował gorliwie przeciw antypapieżowi Klemensowi VII, a w obronie prawego Papieża Urbana VI, dla którego z równém był poświęceniem jak Sciarra dla cesarza. Stefan został senatorem Rzymu i utrzymywał się przy tej godności aż do czasu, kiedy Cola di Rienzo został ogłoszony trybunem rzymskim (19 Maja 1347). Patrzył na zgon swych 6 synów, zanim sam przeniósł się do wieczności w sędziwym wieku, r. 1379. W liczbie 6 jego synów, 5 było duchownych; najsławniejszymi byli: Jan, kreowany przez Jana XXII r. 1327 kardynałem djakonem tyt. *sc. Angeli*, żarliwy obrońca sprawy papiezkiej przeciwko Ludwikowi bawarskiemu, przyjaciel Petrarki i w ogóle uczonych, um. w Awenjonie 1373; Agapet, archidjakon w Lombez, kapelan Klemensa VI, bp Luni i Sarzano, um. r. 1344; po nim biskupstwo objął jego brat Jordan, poprzednio archidjakon w Toul; Jakób, bp w Lombez, przyjaciel Petrarki. Ze Stefanem (X), wnukiem Stefana (VIII), rozpoczyna się dotąd żyjąca gałąź rodu *Colonna Sciarra Barberini.* Duch opozycji przeciw Papieżowi, panujący w całej rodzinie Kolonnów, widocznym był w potomkach Stefana (VIII): jeden z nich, Mikołaj, syn Stefana (XI), przebrawszy się na wzór tak zwanych pielgrzymów białych, którzy w owym czasie byli plagą Włoch, usiłował niespodzianym napadem opanować kapitol. Później, łącznie ze swym bratem Janem, został wyklęty za nowe zaburzenia, jakie wzniecał we Włoszech na korzyść Władysława neapolitańskiego i Antoniego Tornacelli, rządcy zamku św. Anioła; a jego krewni, również stronnicy króla neapolit., doznali krwawej porażki od Pawła Orsiniego, 18 Czerw. 1407, za papieztwa Grzegorza XII. Inny potomek Stefana (VIII), jenerał Stefan, wyćwiczony w sztuce wojennej pod chorągwią swego kuzyna Prospera Kolonny, służył w wojsku Karola V, następnie, r. 1526, w chwili kiedy wszyscy Kolonowie byli przeciwni Papieżowi, oddał się na usługi Klemensa VII; później zapisał się w poczet wojowników francuzkich. Z Francji Paweł III powołał go na dowódcę oddziałów, które miały zdobyć Camerino. W końcu był feldmarszałkiem Karola V. Um. w Pizie 1548.—Potomkiem Ottona (XVII), drugiego brata Jakóba Kolonny (ob. 4), w prostej linji był 7. Otton, od r. 1405 kardynał djakon tytułu *s. Gregorii in Velabro*, wybrany na Papieża pod imieniem *Marcina V* (ob.). Starszy jego brat Jordan († 16 Sierpnia 1422 bez potomka płci męzkiej) otrzymał odeń 1419, sposobem donacji, Salerno i Amalfi; drugiemu bratu, Wawrzyńcowi, dostało się hrabstwo Alba. Synowie Wawrzyńca: Antoni książe Salernu, po zgonie Jordana zaślubiony z Joanną Ruffo († 1471); Prosper, kardynał djakon tyt. *s. Gregorii in Velabro* od r. 1426, archipresbyter bazyliki lateraneńskiej za papieztwa Mikołaja V, Kaliksta III i Piusa II, czynny i pełen poświęcenia dla Kościoła († w Rzymie 1463); wreszcie Edward hrabia Celano, protoplasta domu *Palliano* († 1481 jako książe Marsi i Amalfi), zostali oskarżonymi przed Eugenjuszem IV o zagrabienie summ zgromadzonych na cele kościelne za papieztwa Marcina V, poprzednika Eugenjusza IV, które to zaskarżenie, jak również przeniewiercze, postępowanie ich krewnego Stefana (IX) pobudziło ich do napadu na Rzym, w celu opanowania tego miasta. Stefan (IX) mając zlecone sobie przez Papieża tajemne przytrzymanie Ottona

Pocci, kanclerza Marcina V, nie umiał wywiązać się roztropnie z tego zadania, a obawiając się gniewu Eugenjusza, wmówił w księcia Salerno przekonanie, że jedynym zamiarem Papieża było obalić ze szczętem potęgę Kolonnów. Lecz Eugenjusz, przy pomocy Wenecjan i Florentczyków, zdołał wkrótce upokorzyć Kolonnów i zmusić ich do zapłacenia ogromnych kar pieniężnych i zwrotu wielu miast i posiadłości. Z okoliczności tego zajścia Kacper Colonna, blizki krewny burzycieli, od r. 1426 arcyb Reggio w Kalabrji, a od 1429 Benewentu († 4 Lipca 1435), został osadzony w zamku św. Anioła 20 Czer. 1431, zkąd po niejakim czasie go wypuszczono. Mimo tych upokorzeń i strat, które Joanna sycylijska powiększyła jeszcze zagarnięciem księstwa Salerno, Kolonnowie sprzymierzyli się (1433) z Mikołajem Fortebraccio, który podniósł bunt przeciw Eugenjuszowi, i ustawicznie niepokoili Papieża, czemu wreszcie położył koniec Jan Vitelleschi r. 1436, zburzywszy Palestrinę.—Antoni książe Salernu zostawił z pierwszego małżeństa 4 synów, których wyliczamy: 1) Piotr Antoni, ojciec słynnego wojownika Marka Antoniego starszego (ur. 3 Wrześ. 1478), któremu Juljusz II dał swą synowicę za żonę i Frascati w posagu; z małżeństwa tego miał Marek tylko jedną, nieszczęśliwą córkę Liwję, zamordowaną z rozkazu jej pasierba Pompejusza Kolonny; 2) Jan, kardynał; 3) Hieronim, pan na Gallicano i Zagarola; 4) Prosper, książe Palliano-Tragetto. Z tych na szczególną wzmiankę zasługują: **8.** Kardynał Jan, najpierw opat komendatarjusz w Grotaferrata, administrator djecezji Rieti, a r. 1480 kardynał djakon tyt. *S. Mariae in Aquiro*; z przyczyny stosunków, jakie jego rodzina utrzymywała z Ferdynandem neapolitańskim, przesiedział rok w zamku św. Anioła. Ferdynand, przybywszy na pomoc swemu zięciowi, księciu Herkulesowi ferraryjskiemu, w jego zatargach z Sykstusem IV (1482), przeciągnął na swą stronę całą rodzinę Kolonnów (z wyjątkiem linji panującej w Ferrarze i Savelli); nie trudno więc było Orsinim, którym Kolonnowie wydarli Tagliacozzo, wyjednać u Sykstusa uwięzienie kardynała aż do czasu, dopóki, za pomocą Wenecjan i Genueńczyków, Papież nie pogodził się z Ferdynandem. Kolonnowie nie mogli przenieść strat im wyrządzonych, to też prowadzili dalej walkę z Orsinimi i trwali w opozycji przeciw Sykstusowi IV aż do śmierci tego Papieża. Wawrzyniec Colonna, protonotarjusz, podniósł bunt r. 1484, ale życiem go przypłacił. Tymczasem kardynał Jan został opatem komendatarjuszem w Subiaco, archipresbyterem u św. Jana laterańskiego, kardynałem legatem w Peruzie, i był w łaskach u Innocentego VIII, który sprzyjał wszystkim w ogóle Kolonnom. Ale walka z Orsinimi nie ustawała; przywódcami Kolonnów byli: Prosper i Fabrycjusz; na czele zaś Orsinich stali: Wirginjusz i Paweł. Aleksander VI rad był z zatargów dwóch tych rodzin, bo to osłabiało ich groźną potęgę. Kiedy Karol VIII, król francuzki, przechodził przez Włochy w zamiarze zdobycia Neapolu, Jan z braćmi stanął po jego stronie, wskutek czego Papież pozbawił go wszystkich tytułów i godności. Jan uciekł z Rzymu i był przy zdobyciu Gaety, niosąc zwyciężonym pociechę. Wszelako przywiązanie Kolonnów do Francji niedługo trwało: z wygnaniem bowiem Francuzów z Neapolu przeszli na stronę Hiszpanji. Wtedy Jan udał się do Sycylji, gdzie pobierał wsparcie od króla hiszpańskiego. Ze śmiercią Aleksandra VI (1503) wrócił do Rzymu, gdzie liczne oddawał usługi Piusowi III i Juljuszowi II. Um. 26 Wrześ. 1508, mając lat 52. Wrodzona dobroć zjednywała mu serca

wszystkich, i kiedy był w zamku św. Anioła, mieszkańcy Teramo wysłali deputację do Sykstusa IV, z prośbą o jego uwolnienie. — **9.** Prosper, brat poprzedniego, książe Palliano Tragetto, (podzielając zatargi swej rodziny z domem Orsinich, za papieztwa Sykstusa IV i Innocentego VIII), stawał już to po stronie Karola VIII przeciw Aleksandrowi VI, już po stronie Aragończyków, zwłaszcza po bitwie pod Barletta (28 Kwietnia 1503). Wpłynął na obiór Piusa III (22 Wrześ. 1503), służył Juljuszowi II, Leonowi X i Adrjanowi VI, pokonał Francuzów pod Bicocca, pomógł Hiszpanom zdobyć Genuę i Medjolan. Um. okryty sławą, jako jeden z największych wodzów swego czasu, 30 Grud. 1524 r., przeżywszy lat 71. Z 5 synów jego brata Hieronima, księcia Gallicano i Zagarolla, zasługują na wzmiankę: **10.** Pompejusz, kardynał prezbyter tyt. *12 Apostołów*, później *s. Laurentii in Damaso*, ur. 12 Maja 1479. Po przedwczesnej śmierci ojca, wychowywał się pod okiem Prospera Kolonny (n. 9); przeznaczony do stanu duchownego, dla objęcia z czasem prebend po swym stryju Janie (n. 8), lubo z urodzenia miał pociąg do służby wojskowej, jak to później okazał, biorąc udział w wojnie swej rodziny z Orsinimi. Został następcą kardynała Jana (6 Paźd. 1508) na biskupstwie Rieti i opactwie Subiaco. Oddawał się pilnie swym obowiązkom, nadewszystko zaś nauce. Jednak tyle w nim pozostało skłonności do oręża, iż zaledwie zdołano go powściągnąć od pojedynku o swe prawa do niektórych dochodów biskupstwa Rieti. Kiedy r. 1512 rozeszła się fałszywa pogłoska o śmierci Juljusza II, Pompejusz, stanąwszy nagle na kapitolu, miał gwałtowną przemowę do zgromadzonego ludu, w której domagał się ścieśnienia świeckiej władzy Papieża, przywrócenia dawnych swobód rzymskich, ustanowienia kardynalatu dla czterech duchownych ze szlachty rzymskiej. Papież Juljusz, przyszedłszy do zdrowia i nic o tém co zaszło nie wiedząc, miał powierzyć Pompejuszowi legację do wyższych Włoch, ale następnie dowiedziawszy się o wszystkiém, nominację cofnął. Pompejusz umyślił wtedy przejść na stronę Francuzów, z braćmi: Marcelim i Juljuszem, oraz z Robertem Orsini i Piotrem Margano, zbiegłym z Rzymu, w skutek popełnionego morderstwa; ale roztropny stryj Prosper odwiódł go od tego zamiaru. Mimo to niełaska Papieża pozbawiła go wszystkich godności duchownych i dochodów, które zagarnął mąż synowicy Papieża Marek Antoni Colonna. Marek ułagodził Papieża względem Pompejusza, ale ten wzgardził ofiarowaną sobie łaską, zbudował dla własnego bezpieczeństwa obronny zamek Cervaria i wyczekiwał tylko śmierci Papieża, by zbrojną ręką odzyskać biskupstwo Rieti. Wstawiennictwo Fabricjusza Kolonny, przy obiorze nowego Papieża, przywróciło mu dawne tytuły i stanowisko, a Leon X potwierdził wszystkie jego prawa. Pompejusz żył odtąd na wzór wielkich panów: przebywał już w Rzymie, już na wsi, oddając się łowom, wystawnej gościnności i protegowaniu literatury. R. 1515 Franciszek I, uwięziwszy Prospera Kolonnę, przybył do Bolonji, w celu powitania Papieża. Pośpieszył tam także Pompejusz, by, za pośrednictwem Papieża, wyjednać dla stryja oswobodzenie. Prosper został wypuszczony na wolność pod nader ciężkiemi warunkami, a Pompejusz, z tajemnemi poleceniami od stryja, udał się do Niemiec i Belgji, zjednał sobie względy u cesarza Maksymiljana I, który też powierzył mu ważne zlecenia dla swego wnuka Karola w Brukselli. Z powrotem zastał już nominację na kardynała (1 Lip. 1517), wyrobioną dlań przez Prospera i Fabricjusza Kolonnów. Nowy

obowiązki dały mu sposobność rozwinięcia znakomitych talentów; żadnej jednak nie zaprowadziły zmiany w sposobie życia, więcej światowym i rycerskim, aniżeli biskupim. Po śmierci Leona X przeszkadzał obraniu Juljusza Medyceusza, a popierał Adrjana VI, któremu, przez ciąg krótkiego panowania, wiernie służył i tylko w skutek zarazy grasującej w Rzymie usunął się na prowincję do Frascati. Wróciwszy do stolicy, pojednał się pozornie z Juljuszem Medyceuszem, wydał nawet na cześć jego wspaniałą ucztę, na której, w obec zaproszonych ambasadorów, sławił przymierze zawarte pomiędzy Papieżem i Karolem V, w zamiarze wyparcia z Włoch Francuzów. Tegoż dnia, w którym ogłaszano przymierze, Adrjan zapadł śmiertelnie na gorączkę i (14 Wrześ. 1523) zakończył życie. Na zebraném konklave Pompejusz, łącznie z kardynałami Franciszkiem lotaryńskim i Bourbonem, opierał się z początku elekcji Juljusza Mediceusza. Ani życzenie cesarza, któremu zawsze był oddanym, ani listy od stryja Prospera, złożonego podówczas niemocą w Medjolanie, nie zdołały przełamać jego oporu. Dopiero kiedy kardynałowie francuzcy poczęli przemawiać za Franciszkiem Orsini, zawrzała w sercu Pompejusza rodowa nienawiść ku Orsinim, i Juljusz Medicis został wybrany Papieżem, pod imieniem Klemensa VII. Nowy Papież darował Pompejuszowi wspaniały, królewskiego przepychu pałac, zbudowany przez Rafaela Riario, wice kanclerza papiezkiego. Ale przyjazne stosunki między Papieżem i kardynałem nie trwały długo. Gdy z uwięzieniem Franciszka I przez Karola V, pod Pawią, Klemens VII zdawał się opuszczać stronę cesarza, Kolonnowie, w związku z obecnymi w Rzymie Hiszpanami, wystąpili za cesarzem i odparli oddziały francuzkie, wysłane z wiedzą Papieża na zdobycie Neapolu. Klemens ujrzał się w konieczności odnowienia przymierza z cesarzem, lecz kiedy ten, nie potwierdziwszy warunków podpisanych przez swego jenerała Lanoy, nie przestawał niepokoić Parmy i Placencji, Klemens wszedł w tajne porozumienie z Wenecjanami i Francuzami, z myślą obalenia przewagi Karola V w wyższych Włoszech, a nawet pozbawienia go Medjolanu. Pompejusz, odkrywszy zamiary Papieża, usunął się do Frascati i tam gotował cesarzowi pomoc, na jaką stać mogło jego rodzinę. Napróżno Stefan C. (n. 6) radził Papieżowi, by niezwłocznie uderzył na Pompejusza z siłami, jakie były pod ręką: Klemens poprzestał na tém, że wezwał wysłańca rokoszanów Wespazjana Kolonnę, do wyprowadzenia ich wojska z granic państwa Kościelnego. Zgodzono się pozornie na to ustępstwo; lecz kiedy Klemens posłał wojsko swym sprzymierzeńcom, rokoszanie natychmiast połączyli się z Hiszpanami. Dowódcą tych ostatnich był Moncada. Zadaniem jego było podsycać agitację w państwie Kościelném, a nawet wpłynąć na złożenie Papieża z godności, w razie jakich z jego strony wojennych kroków na korzyść Sforzy. Nie brakło Klemensowi pewnych wiadomości o tém, co czynił Kolonna, ale nie chciał im wierzyć, przyczém z oszczędności nie chciał łożyć potrzebnych na obronę wydatków. Pompejusz spokojnie wkroczył do Rzymu i oświadczył przerażonemu ludowi, że przychodzi jedynie w celu wyswobodzenia Rzymian z pod tyranji najchciwszego z Papieży. Miał on zapewne myśl zagarnięcia tym sposobem tjary papiezkiej. Niebawem Marceli, brat kardynała, Hieronim Sarno, Moncada i Wespazjan Kolonna opanowali bez przeszkody przedmieście Leonińskie, Watykan, kościół św. Piotra i złupili skarb papiezki. Klemens

szukał schronienia w zamku św. Anioła, zkąd podał Monkadzie projekt ugody. Ten się zgodził, mimo niechęci kardynała, na pewne układy, i zastrzegłszy zupełną amnestję dla Kolonnów, odstąpił z wojskiem. Klemens, ochłonąwszy z przestrachu, podwoił uzbrojenia, złożył z godności i wyklął Pompejusza, rozkazał spustoszyć i zburzyć 14 miast, miasteczek i majątków, należących do Kolonnów. Pompejusz ze swej strony nie zasypiał sprawy: oskarżał publicznie Papieża o świętokupstwo i, jednomyślnie z Lanoy, usiłował szkodzić mu na wszelki możliwy sposób. Nie powodziło mu się jednak; szczęściem przybyły do Rzymu spowiednik cesarski złagodził gniew Papieża. Lanoy wystąpił znowu w roli pojednawcy i dał zapewnienie, że powstrzyma księcia Bourbon w pochodzie ku Rzymowi. Ale ten posuwał się coraz dalej w granice państwa Kościelnego, przesyłał listy do kardynała o przygotowanie nowych sił wojennych i stanął nagle pod murami Rzymu w tejże prawie chwili, kiedy Klemens, przez nową jakąś i nie pojętą oszczędność, odsyłał 2,000 Szwajcarów i rozpuszczał dzielną „bandę czarną", tak zwaną dla żałoby noszonej po śmierci dowódcy. Skreśliliśmy (ob. art. Klemens VII) straszne sceny, jakie wyprawiało w Rzymie żołdactwo Bourbona, z samych prawie kalwinistów złożone. Niepodobna czytać bez najżywszego oburzenia ich opisu przez naocznego świadka, Pawła Joviusa. Nawet kardynał Pompejusz, przybywszy do Rzymu w dwa dni po wzięciu miasta, na tak smutny widok od łez wstrzymać się nie mógł, a mając z natury charakter szlachetny, udzielał szczodrej pomocy nieszczęśliwym ofiarom klęski. Opiekował się wspaniałomyślnie rodziną Santa Croce, która była powodem zamordowania jego ojca; na Papieżu jednak się zemścił, kazawszy spalić jego willę, którą ten mógł widzieć w płomieniach z zamku św. Anioła. Poczém jednak Pompejusz pierwszy, podał rękę do zgody. Papież musiał dać zakładników i wypłacić wojsku nieprzyjacielskiemu żołd zaległy. Po tym wstępie do uwolnienia Papieża, Pompejusz chciał uświetnić jego wyjście z zamku ś. Anioła, ale Klemens, obawiając się Moncady, wolał przebrany wyjść w nocy. Wtedy Pompejusz udał się do Neapolu i Gaety, by tam korzystnie usposobić dla cesarza szlachtę, sprzyjającą Francji. Po upływie pewnego czasu okoliczności się polepszyły dla Klemensa, a przytém i dla Pompejusza; Papież przywrócił mu (31 Sierp. 1529) wszelkie godności, z dodaniem biskupstwa Aversa. Zaraza, szerząca się w armji francuzkiej, przyspieszyła koniec wojny. Pompejusz wrócił do Neapolu, gdzie wice królewską władzę po Moncadzie objął książe Orleański. Wśród reakcji, jaką wywołały zaszłe wypadki, kardynał zdołał ocalić pewnego starca z rodziny Gaetani, który go przed 20 laty ochronił od otrucia. Pompejusz, zaszczycony przez cesarza biskupstwem Montreal, a przy zawarciu pokoju 1530 r. mianowany wice królem Neapolu, w miejsce księcia Orleańskiego, uwydatnił przy nowych obowiązkach swoją roztropność, hart ducha i nieugiętą sprawiedliwość. Chwile wolne poświęcał ogrodnictwu i poezji. Odznaczał się hojną gościnnością i duchem żołnierskim, rad widział jak pięciu Kolonnów w cesarskich szeregach, pod rozkazami Malatesty i Stefana Kolonny, oblegało Francuzów we Florencji; w czasie wojny z Turkami posłał cesarzowi żołnierzy z dwoma swymi synowcami, Kamillem i Marsem. Jego rządy nie wszystkim się podobały: unikając zawiści, umyślił zamieszkać we Frascati, z pominięciem Rzymu, chociaż Papież dozwolił mu pobytu w tém mieście, gdy wtém z zaziębienia um. 28 Czerw. 1532. Śmierć jego opróżniła jedenaście wysokich

miejsc w kościele. Pompejusz lubił towarzystwo uczonych, bawił się poezją, pisał kiedyś wiersze na pochwałę piękności i wdzięków Izabelli Villamarina, poemat de *Laudibus mulierum*, na cześć swej kuzynki Wiktorji Colonna († 1547), wdowy po markizie Pescaro; zostawił kilkoro dzieci naturalnych, z których odznaczył się jego wnuk Hieronim Kolonna († 1586), filolog, który zebrał fragmenty Ennjusza, i syn tegoż Fabjusz Colonna († 1648), botanik. Życie Pompejusza jest dowodem niedostateczności wychowania czysto literackiego i humanitarnego, oraz pomnikiem opłakanego skażenia i swawoli owej epoki, kiedy tacy ludzie znajdowali przystęp do ołtarzy. Postać Pompejusza przejmuje zarazem boleścią i wstrętem: smutno patrzeć na poniewierkę pięknych jego przymiotów naturalnych, ale smutniej jeszcze patrzeć na podeptanie największych świętości. Najmłodszy brat, lub, według Ughellego, synowiec Pompejusza Piotr Franciszek Kolonna, ożeniony z Izabellą del Balzo, po jej śmierci wstąpił do stanu duchownego, w którym, na przedstawienie Karola V, mianowanym został przez Pawła III, 1544, arcbpem Rosano, opatem komendataryjnym w Subiaco, a 22 Paźdz. 1544 przeszedł na arcybiskupstwo w Tarencie. Raz tylko odwiedził swoją archidjecezję, następnie został arcbpem neapolitańskim i um. w 16 lat po nominacji. Wymieniamy jeszcze jednego z wnuków krewnych Pompejusza: **11.** Kardynał Marek Antoni, ojcem jego był Kamil Colonna de Zagarola, matką Wiktorja Colonna, córka wyżej wspomnianego Piotra Franciszka. Kształcił się w filozofji pod kierunkiem Feliksa Montalto, zakonu braci mniejszych, później Sykstusa V. Filip II przedstawił go (7 Sierp. 1560) Piusowi IV na arcbpa tarenckiego, w której to godności zasiadał na soborze trydenckim. D. 12 Marca 1565 Pius IV mianował go kardynałem prezb. tyt. *12 Apostołów*. Pius V 13 Paźdz. 1568 przeniósł go na arcb. Salerno, gdzie, podobnie jak w Tarencie, zwołał synod prowincjonalny (1572), założył seminarjum i poczynił znaczne darowizny kościołowi katedralnemu. R. 1574 zrzekł się tej stolicy na rzecz uczonego Marka Antoniego Marsyljusza z Bolonji, który nosił nazwisko Kolonny, po matce Lawinji. Za Sykstusa V kardynał piastował urząd legata w Ankonie i Campagna, był protektorem Flandrji, prezesem kongregacji Indexu; za Klemensa VIII, w czasie kanonizacji św. Dydaka, bibljotekarzem watykańskim. Po śmierci Innocentego IX był bliskim tjary papiezkiej, ale przez pokorę nie chciał jej przyjąć i oświadczył się za obiorem Klemensa VII. Znajduje się wiele dzieł, które zdają się być jego pióra, ale w istocie autorem ich był wyżej wzmiankowany Marsyljusz († 24 Kwiet. 1589). Oprócz *Relatio vitae et miraculorum s. Didaci*, same tytuły tych dzieł przemawiają za Marsyljuszem: *Hydragiologia seu de aqua benedicta, una cum ritibus benedicendi aquam, lingua graeca, armena, syriaca, aethiopica*, Romae 1586, i *De ecclesiasticorum redituum origine et jure*, Venetiis, 1576—1585 et 1587—1588 (Cf. *Auberti Miraei* Auctar. de Script. eccl. sec. XII p. 231 et 244). Kardynał Marek Antoni um. 13 Maja 1597 r. w Zagarola (*J. Palatii* Fasti Card. III 401; *Ughelli*, Ital. sacra I 222; VII 440, 441; IX 146). Wracając do trzeciego synowca Marcina V (n. 7), którym był Edward, czyli Odoard, hrabia Celano, protoplasta Pallianów, wymieniamy z 5 jego synów (oprócz nieszczęśliwego Wawrzyńca, protonatarjusza apostolskiego, n. 8): **12.** Fabrycjusza, jednego z najznakomitszych wodzów swego wieku, od którego ród swój wiodło wielu woje-

wników i dygnitarzy kościelnych. Uczestniczył on 1481 w zdobywaniu Otranto na Turkach, przewodniczył swej rodzinie w wojnie z Sykstusem IV i familją Orsinich, przez czas niejaki był stronnikiem Karola VIII, króla francuzkiego, później sprzyjał dynastji hiszpańskiej w Neapolu, za co otrzymał od Ferdynanda dziedziczny urząd wielkiego konetabla królestwa, z dołączeniem wielu zamków, jakie ród Orsinich posiadał w Abruzach. Wygnany z Rzymu przez Aleksandra VI, 1499, przyjął za dewizę słowa na początku przez nas przytoczone. Po wielu trudach wojennych dostał się do niewoli 1512, w bitwie pod Rawenną; lecz Alfons, książe Ferrary, nie wydał go Francuzom. Odwdzięczył to Alfonsowi podobną przysługą przy pomocy Marka Antoniego (n. 7 1⁰) i Prospera (n. 9) Kolonnów, kiedy Juljusz II trzymając księcia Ferrary w Rzymie, zamyślał go pozbawić jego państwa (*Roscoë*, Leon X c. 9). Karol V potwierdził Fabrycjusza na urzędzie konetabla królewskiego w Neapolu, gdzie ten um. 15 Marca 1520. Zostawił córkę Wiktorję (n. 10), która po śmierci męża, margrabiego Pescaro, zdala od świata poświęciła się naukom, i syna Askanjusza, równie jak ojciec wojowniczego. Askanjusz, ze swymi krewnymi: Marcelim, Pompejuszem, Oktawjuszem, Prosperem (n. 9) synem Wezpazjana, i z braćmi: Kamillem i Sciarra, trzymał stronę cesarza przeciw Klemensowi VII, prowadził dalej zaciętą walkę z rodem Orsinich i dostał się do niewoli 1528, kiedy właśnie jeden z Orsinich, opat z Farfa, niecił pożar w posiadłościach Kolonnów, a Klemens VII konfiskował dobra Wezpazjana Kolonny († 1528) za to, iż tenże obiecał wydać swą córkę Izabellę za Hipolita Medyceusza. Odzyskawszy dobra i zaszczyty, Askanjusz miał żywe zatargi z Pawłem III (1539), z powodu ulubieńca papiezkiego, a dalekiego swego krewnego Marcjusza Kolonny, który uwięził najmłodszą jego siostrę i z nią się ożenił. Askanjusz poniósł powtórnie utratę mienia i tytułów, ale po śmierci Pawła III (10 Listop. 1549) zbrojną ręką takowe odzyskał, a Juljusz III przyznał mu prawo ich posiadania. Naciskany przez wierzycieli, chwytał się gwałtownych środków obrony. Gdy go zawezwano sądownie do Rzymu, nie chciał się stawić, w skutek czego odsądzono go od własności; jednakże wyrok nie został wykonanym, bądź dla częstych zmian Papieży, bądź dla tego, że Marek Antoni, syn Askanjusza, poróżniony z ojcem, trzymał jego dobra w swym ręku. Askanjusz przeniósł się do Neapolu, gdzie wplątał się w nowe awantury i skończył życie w więzieniu, 24 Marca 1557. Syn jego, **13. Marek Antoni**, wzrastał, podobnie jak ojciec i dziad, wśród szczęku oręża; służył on najprzód Hiszpanji. R. 1555 Paweł IV, z namowy swego siostrzeńca kardynała Caraffa, zerwał z Karolem V i Sforzami. Z drugiej strony Kamill, ojciec kardynała Marka Antoniego (n. 11), stanął w obronie Sforzów i ściągnął gniew Papieża na całą rodzinę Kolonnów, zawsze przyjazną cesarzom. Kamil został aresztowany i osadzonym w więzieniu, zkąd się uwolnił złożeniem kaucji i obietnicą nieopuszczania Rzymu. Askanjusz i Marek Antoni w dalszym ciągu poprzedniej sprawy wezwani do Rzymu, stawili opór, a nawet zaczęli fortyfikować Palliano. Spadła na nich za to klątwa papiezka (1556) i konfiskata posiadłości, które podzielono między Kościół i synowca papiezkiego Jana Karaffę hrabię Montorio, teraz zaś obdarzonego tytułem księcia Palliano. Marek Antoni uciekł się pod opiekę księcia Alby, natenczas wice króla neapolit., i kiedy ten gotował wyprawę przeciw Papieżowi, Marek oblegał

Palliano, i pustoszył okolice Rzymu. Po zawarciu pokoju między Papieżem i Filipem II, królem neapolitańskim (1557), Marek Antoni został wyłączonym od amnestji; kwestja zaś zwrotu Palliano odroczona na czas dalszy. Ale ze śmiercią Pawła IV (18 Sierp. 1559), kiedy Rzymianie powstali przeciw Karaffom, Marek Antoni opanował Palliano i oświadczył, że jest gotów usprawiedliwić się ze swych czynów przed konklave, lub nowym Papieżem. Obrany Pius IV uskarżał się nań przed Filipem II, zostawił go jednak przy spokojném posiadaniu księstwa, zwłaszcza po fałszywém oskarżeniu go przez Jana Karaffę, jakoby czyhał na życie Papieża. Z czasem pozyskał sobie Marek Antoni tyle względów u Piusa IV, że syn jego Fabrycjusz otrzymał za żonę synowicę Papieża, a krewnę ś. Karola Boromeusza. Za Piusa V, jako dowódca wojsk papiezkich, przyczynił się Marek znakomicie do sławnej porażki Turków pod Lepanto (7 Paźdz. 1571 r.). Papież uroczyście wręczył mu był sztandar Kościoła w bazylice ś. Piotra i przyjął odeń przysięgę. Lud rzymski ze swej strony witał go trjumfalnie z powrotem do Rzymu i wyraził mu swoje uwielbienie przez usta Marka Antoniego Mureta. Mianowany wice królem neapolitańskim przez Filipa II, następnie powołany do Hiszpanji na dowódcę armady, um. 5 Sierp. 1585, zostawiwszy synowi Fabrycjuszowi księztwo Palliano i Marsi, równie jak urząd wielkiego konetabla neapolitańskiego.— **14.** Kardynał Askanjusz, pobierał nauki w Alcala de Henares, następnie w Salamance. Przez długi czas posiadał opactwo ś. Zofji w Benewencie z łaski Piusa V; później, na przedstawienie Filipa II, Sykstus V kreował go kardynałem. Był nadto przeorem zakonu ś. Jana w Wenecji, opatem komendataryjnym Subiaco, archiprezbyterem u ś. Jana na Lateranie, członkiem kongregacji Indexu, kardynałem protektorem Flandrji i Neapolu. Popadł w niełaskę u Klemensa VIII, za surową ocenę dzieła Cezara Baronjusza, w którém ten historyk dowodził, że królowie hiszpańscy *furtim et de insidiis* przywłaszczyli sobie przywileje monarchji sycylijskiej (*Judicium de iis quae Baronius de monarchia Siciliae scripsit*, drukowane u *Goldast'a* Monarch. S. R. Imp. t. III). Udał się wtedy do Hiszpanji, gdzie zarządzał Aragonją, jako wice król, aż do śmierci tego Papieża. Przyjaciel i gorliwy opiekun uczonych, pisał wiele, mianowicie rozpraw i ód, i założył bogatą bibljotekę. Franciszkanin Laelius Ubaldini był jego szczególnym przyjacielem. Obok książęcej wystawności, miał poczucie i zamiłowanie życia duchowego. Zdrowia był nadzwyczaj wątłego. Poddał się z zadziwiającą odwagą operacji, podczas której nie dopuścił by go wiązano, mówiąc, że to niegodne Kolonny. Umarł 18 Maja 1608 w Rzymie; pochowany obok Marcina V. Z liczby jego synowców: Fabrycjusz Marek Antoni ożenił się z Ursyną Peretti, córką synowicy Papieża Sykstusa V. Filip, książe Palliano, Marsi i Tagliacozzo, zostawił 11 dzieci, z których było pięciu duchownych. Do tych należy: **15.** Hieronim, ur. 25 Marca 1604, uczył się w Alcala de Henares; w skutek małżeństwa jego siostry Anny z Tadeuszem Barberini, synowcem Urbana VIII, otrzymał kardynalski kapelusz 1627. Zarządzał wielu kościołami, jako kardynał djakon i kard. prezbyter, r. 1632 konsekrowany na arcybpa bolońskiego, po 12 latach gorliwej pracy zrzekł się tej djecezji, równocześnie z obiorem Papieża Innocentego X. R. 1661 objął po kardynale Antonim Barberini godność kardynała biskupa Frascati. Filip IV, król hiszpański, powierzył mu sprawę kanonizacji ś. Tomasza z Villanowa, za Aleksandra VII, oraz odbycie podróży ze swą córką Mal-

gorzatą do cesarza Leopolda I, przyszłego jej małżonka. Przybywszy do Hiszpanji, był przy śmierci króla. Sam zaś um. 4 Wrz. 1666 w Finale, w podróży z królewną Małgorzatą. Kardynał Hieronim, światły opiekun sztuk i nauk, wiele się przyczynił do upiększenia kościołów. Roztropne postępowanie utrzymywało go stale w łaskach u Innocentego X. Brat jego Karol, będąc żołnierzem, zabił w pojedynku Grzegorza Gaetani; dręczony zgryzotami sumienia, został zakonnikiem pod imieniem Idziego; w końcu otrzymał od Urbana VIII nominację na arcybpa amazyjskiego *in partibus*. Żył w wielkiém odosobnieniu w Rzymie, a umierając, zostawił piękny zbiór rycin i obrazów. Drugi brat kardynała Hieronima, Marek Antoni (IV), książe Palliano, dał początek dwom domom: Palliano i Sonino, przez swych synów Wawrzyńca Onufrego i Filipa. Pierwszy zaślubił (11 Kwiet. 1661) Marję Mancini, synowicę Mazaryniego, z którą żył w niezgodzie. Syn jego, **16.** Karol, ur. 4 List. 1665, otrzymał kardynalski kapelusz z rąk Klemensa XI, 17 Maja 1706. Był czas (1730), że się spodziewał tjary, ale Rzymianie zastosowali doń przysłowie: *Nec frater, nec Gallus, nec Colonna erunt Papa.* Synowcem kardynała Karola († 8 Lipca 1739) był **17.** Aleksander Hieronim, ur. 8 Maja 1708, kardynał djakon, kreowany przez Benedykta XIV (9 Wrześ. 1743); um. 17 Stycz. 1763. Miał synowca Fabrycjusza III Palliano, którego synami byli: Marek Antoni Marja, ur. 16 Sierp. 1721, kardynał djakon, mianowany przez Klemensa XIII, 24 Wrześ. 1759; um. 2 Grud. 1793, jako kardynał biskup Palestriny; drugi syn, Piotr Marja Józef, ur. 7 Grud. 1725, nosił nazwę *Pamphili*, w moc testamentu Kamila, ostatniego księcia Pamphili; r. 1760 mianowany arcybpem kołoseńskim *in partibus* i nuncjuszem w Paryżu; 26 Listop. 1767 przez Klemensa XIII kardynałem prezbyterem *Sanctae Mariae trans Tiberim* i opatem w Trefontane († około 1791).—**18.** Prosper, syn Filipa księcia Sonino, ur. 17 Listop. 1673, Klemens XII mianował go kardynałem djakonem; † 4 Marca 1743. Prawnukiem tegoż Filipa był Mikołaj, ur. 15 Lipca 1730 († 1798), arcybp Sebasty, legat w Rawennie, nuncjusz w Hiszpanji, kardynał (14 Lut. 1785), um. 1798. Z domu Palestrina, pochodzącego od Stefana VIII, który nosił nazwę *Colonna Sciarra*, później księcia *Bassanello* i księcia *Carbognano*, [ostatni ten tytuł pozyskał Idzi Colonna, którego drugą żoną była Anna Marja Altieri, synowica Klemensa X († 1676)], wymieniamy wnuków Idziego: **19.** Prosper Colonna di Sciarra, tak zwany dla wyróżnienia od krewnych, ur. 17 Stycz. 1707, kardynał djakon, kreowany przez Benedykta XIV, 9 Wrześ. 1743, członek wielu kongregacji kardynałów, *praefectus oeconomiae de Propaganda fide* († 20 Kwiet. 1765). Brat jego Juljusz Cezar († 1787), odzyskał dla swej rodziny księztwo Palestrina (sprzedane Barberinim 1632), przez małżeństwo ze spadkobierczynią księcia Urbana Barberini, zobowiązawszy się, że syn jego nosić będzie nazwisko matki. Synem uroczyście przez Idziego adoptowanym był *Fryderyk Baldeschi*, znakomity dyplomata, ur. w Perugia 2 Wrześ. 1625, kreowany przez Klemensa X kardynałem, przyjął nazwisko Colonna. Do historji Kolonnów posłużyć mogą następujące dzieła: 1) Ottavio di Agostino, *Istoria della familia Colonna*, Venezia, 1658; 2) *Columnensium procerum imagines et memorias nonnulas, hactenus in unum redactas, abbas Dominicus de Santis U. J. D. archipresbyter S. Mariae in Cosmedin de urbe et protonotarius apostolicus exponebat*, Romae 1675; 3) *Columnensis familiae nobilis-*

simae S. R. E. cardinales ad vivum expressas imagines et summatim exornatas elogiis eruebat et publicabat abbas Fernandinus Ughellus, Romae 1650, in 4, jest tu, pomiędzy innymi, wyliczony jako Colonna *Fryderyk hrabia Zollern*, kardynał (1621) i biskup w Osnabrück († 1625), wliczony do rodziny C. może dla tego, że Marcin V uważając berło w herbie brandeburgskim za znak swego domu, widział w Zollernach swych krewnych; 4) *Ritratti et elogii di capitani illustri che nei secoli moderni hanno gloriosamente guerregiato, descritti da Giulio Roscio, Monsig. Agost. Mascardi, Fabio Leonida, Ottav. Tronsarelli et altri*, Roma 1646 in 4. *(Häusle). X.A.Br.*

Colorbasus, gnostyk ze szkoły Walentyna (ob.) i założyciel sekty pod koniec II wieku. Szczegóły jego życia nie są wiadome: prawdopodobnie pozostawał w związku z gnostykami Markiem (ob.) i Ptolomeuszem (ob.). To, co wiemy o nim (*Iren.*, Adv. haeres. I c. 12 § 3. *Epiphan.* Haer. 35. *Theodoret.* Haeret. fab. I, c. 12. *Aug.* De haer. c. 15), odnosi się wyłącznie do jego nauki, która była naśladowaniem walentyńskiej doktryny. Według Colorbasa, pierwsza emanacja, t. j. *ogdoas* Walentyna, nie oznaczała ośmiu odmiennych substancji, lecz różne stosunki i działania jednego bóstwa, rozmaicie nazwane, odpowiednio do ich rozmaitego znaczenia. Dalej C. utrzymywał, że wszystkie *eony* powstały od razu, nie zaś stopniowo, jak twierdzili zwolennicy Walentyna. Λόγος (słowo) i ζωή (życie), zajmują miejsce dopiero po ἄνθρωπος (człowieku) i ἐκκλησία (kościele). Istota odwieczna (προπατωρ albo βυθος) postanowiła tworzyć przez swoję ἔννοια, zkąd otrzymała imię ojca (πατηρ), i prawdy (αληθεια); objawiając siebie samą nazwała się człowiekiem; idee tego, co istota odwieczna wywołać do bytu postanowiła, wytworzyły Kościół. Człowiek wyrzekł *słowo* (τὸν λόγον) i stało się ono synem pierworodnym; ze *słowem* połączyło się *życie* (ζωή) i w ten sposób powstała pierwsza emanacja, odpowiadająca walentyńskiej *ogdoas* (*Tertul.* Adv. Valent. c. 36). Stronnicy Colorbasa nie zgadzali się między sobą w oznaczeniu początku *eona*, który walentynjanie nazywali zbawicielem (σωτηρ). Jedni wyprowadzali go od istoty odwiecznej, o ile ta stała się człowiekiem, i ztąd nazywali go nawet synem człowieczym; inni znowu od całego πλήρωμα i nazywali go εὐδοκητός, Bogu miłym, jakoby pochodził z miłości całego πλήρωμα. Niektórzy jego początek wywodzili od *drugiego szeregu eonów*, odpowiadającego walentyńskiemu *decas*, przez *słowo i życie* zrodzonemu, i dla tego nadali mu nazwę: słowo i życie. Inni utrzymywali, że powstał on z połączenia *człowieka* i *kościoła* i mianowali go w tém znaczeniu *synem człowieczym*. Podług świadectw św. Augustyna (l. c.), C. wielki wpływ przypisywał 7 planetom. Cf. *Walch*, Ketzerhistorie I Th. p. 403; *Hilgers*, Kritische Darstellung der Häresen. I Abth., Bonn, 1837. (*Häusle*). *J. N.*

Columbi Jan, jezuita, ur. 1592 r. w Manosque, w Prowancji, † w Lyonie 11 Grud. 1679. Napisał: *Virgo Romigeria seu Manuascensis* (Lugduni 1638), historja obrazu N. M. P. łaskami słynącego w Manosque; *De rebus gestis valentinorum et diensium epporum* (ib. eod. a.; ed. 2a ib. 1652); *Liber singularis, quod Joannes Monlucius eppus valentinus et diensis non fuerit haereticus* (ib. 1640); *De rebus gestis epporum vivarensium* (ib. 1651); *De reb. gest. eppor. vasionensium* (ib. 1656); *Commentaria in S. Scripturam ab initio Geneseos usque ad finem libror. Regum* (ib. 1656 f.), i in. Wiele pism Columbi'ego zostało w rękopiśmie.

Szczegółowo ob. *De Colonia*, Hist. lit. de Lyon t. II, i *De Backer*, Biblioth.

Columna Idzi (*Aegidius*), pochodził z familji Colonna, ur. w Rzymie, ztąd dla odróżnienia współczesnych tego samego imienia, jak Aegidius de Fuscaris, Aegidius Parisiensis i innych, otrzymał przydomek *Aegidius Romanus*. Młodzieńcem wstąpił do augustjanów i w Paryżu słuchał wykładów św. Tomasza z Akwinu, którego później wymownie bronił przeciwko Wilhelmowi Lamare z Oksfordu. Otrzymawszy stopień doktora teologji, nauczał w Paryżu z takim rozgłosem, że nadano mu nazwę *Doctor fundatissimus*. R. 1287 kapituła zakonu augustjańskiego zaleciła, aby we wszystkich szkołach zakonu trzymano się wykładu Idziego. Był on także nauczycielem Filipa Pięknego, dla którego napisał trzy księgi *De regimine principum* (Romae 1482, 1607; Venet. 1598), które fałszywie przypisywano św. Tomaszowi z Akwinu (*Oudini* Comm. de script. eccl. t. III); 1292 został generałem zakonu, a kiedy po trzech latach zrzekł się tej godności, od Bonifacego VIII, za wstawieniem się Filipa Pięknego, otrzymał arcybiskupstwo Bourges. Bonifacy miał go kreować kardynałem. Wszakże nie nominowany kardynałem i za Klemensa V, gdyż temu sprzeciwił się Filip Piękny, obrażony apologją Bonifacego VIII, napisaną przez Idziego. Um. 22 Grud. 1316 r. w Awinjonie, pochowany w Paryżu. Jako nauczyciel teologji trzymał się systematu św. Tomasza. W polemice był bardzo oględny. C. napisał wiele dzieł w zakresie teologji, filozofji i prawa kanonicznego: kilka z nich wszakże dotąd pozostało w rękopiśmie. Spis prac C. pomieścił *Gandulphus* w Dissertatio de 200 scriptoribus augustinianis, także *Bellarmin*, De scriptoribus eccl., *Possevin*, Apparatus sacer., i *Cave*, Hist. lit. saec. XIII. Najważniejsze z nich były: *Elucubrationes et quaestiones in quatuor libros sententiarum* (Basil. 1513); *Defensorium, se correctorium librorum s. Thomae contra Guilielmi Lamarensis, Thomae mastigis corruptorium* (Venet. 1501). Niektórzy przypisują ostatnie dzieło dominikaninowi Janowi z Paryża, który także żył w XIII wieku (Cave l. c.). *De peccato originali* (Oxon. 1479); *De mensura et cognitione angelorum* (Venet. 1598); *De divina influentia in beatos; De subjecto theologiae* (Venet. 1501). Egzegetycznej treści: *Comment. in hexaëmeron lib. II* (1521); *Lectiones in Cantica canticorum; Lectiones in Epist. ad Rom.* Filozoficzne: *De Esse et Essentia* (Venet. 1598); *Comment. in Aristotelis libb. de anima ad Edwardum Angliae regem* (Venet. 1501); *Comment. in Alpharabium de causis* (Venet. 1550); *Quodlibeta illustrata* (Lovan. 1646). Z prawa kanonicznego; *Quaestio in utramque partem disputata de potestate regia et pontificia* (ed. Melch., Goldast, Monarch. t. II p. 95); *De renuntiatione Papae.* Zbiory znacznej części prac C. wyszły w Wenecji 1490 i 1617 i n. Bjografja jego znajduje się w rzymskiej edycji trzech ksiąg *De regimine principum* z r. 1607. (*Häusle*). *J. N.*

Combalot (czyt. *Kombalo*) Teodor, ur. 1798 w Chetenay, uczył się u jezuitów w Montrouge; nie chciał przyjmować innych obowiązków, jak tylko wikarjusza, a następnie proboszcza, aby się całkowicie apostolstwu mógł poświęcić. Roku 1829 miał kazania wielkopostne w kaplicy tuileryjskiej, w obec króla Karola X. Grzegorz XVI, Papież, powołał go do Rzymu i mianował wikarjuszem apostolskim. Z powodu broszury: Mémoire adressé aux évêques de France et aux pères des familles sur

la guerre faite à la societé par le monople universitaire, jaką napisał o swobodzie nauczania 1844 r., był kilka tygodni uwięziony. Napisał nadto: *Eléments de philosophie catholique*, Par. 1833; *La connaissance de J. Christ, ou le dogme de l'Incarnation envisagé comme la raison dernière et suprême de tout ce qui est*, 1841, 4 wyd. 1852; *Conférences sur les grandeurs de la S. Vierge*, 1845, nowe wyd. 1854.

Combefis (czyt. *Kąbefi*) Franciszek, ur. 1605 r. w Marmande, miasteczku Guyeny (depart. Lot et Garonne), nauki ukończył u jezuitów w Bordeaux, 1624 wstąpił do dominikanów. Ukończywszy studja w klasztorze. pracował jako profesor filozofji i teologji w wielu klasztorach zakonu, a 1640 r. w tym samym charakterze wezwany został do Paryża. Tam otworzyły się mu bogate bibljoteki króla, Mazariniego i Seguiers'a, których skarby rękopiśmienne, C., jako żarliwy zwolennik i znawca greckopatrystycznej literatury i dziejów wschodu, wydawał drukiem wraz z tłumaczeniami i objaśnieniami. 1) Roku 1644 wydał *Dzieła Amphilochjusza, bpa Ikonjum, Metodjusza i Andrzeja z Krety*, w 2 t. f. po grecku i po łacinie, z dopiskami; 2) r. 1645 niektóre niewydane *Dzieła s. Jana Chryzostoma*; 3) r. 1648 w Paryżu *Novum auctarium graeco-latinae bibliothecae Patrum*, złożone z 2 części, egzegetycznej i historyczno dogmatycznej. Część egzegetyczna zawiera homilje i mowy ś. Asterjusza, bpa Amazei, ś. Prokla, ś. Anastazego z Aleksandrji, dalej pojedyncze homilje i mowy różnych Ojców i autorów kościelnych. Druga część historyczno-dogmatyczna ma tytuł: *Historia haeresis monothelitarum sanctaeque in eam sextae synodi actorum vindiciae, Diversorum item antiqua ac medii aevi tum historiae sacrae tum dogmatica, graeca opuscula*, po gr. i po łacinie, z objaśnieniami miejsc trudniejszych. Jego historja monotelitów zawiera kilka nieuzasadnionych twierdzeń. Gdy r. 1653 przyjaciel jego Goar (ob.) umarł w Rzymie, Combefis wydał pozostałe po nim 4) tłumaczenie Chronografji Theophanesa (ob. wyżej str. 75). Talent i gorliwość pracowitego dominikana zwróciły uwagę francuzkiego episkopatu, i na zgromadzeniu biskupów w Paryżu, 1655, wyznaczono mu pensję roczną 500 liwrów, którą w następnym roku podniesiono do 800, a później do 1,000, popierając tym sposobem jego prace naukowe. Na to szlachetne uznanie odpowiedział C. w godny sposób. Zaraz r. 1656 wydał 5) dzieło świętego Jana Chryzostoma *De educandis liberis*, z pięciu innemi, przypisywanemi temu świętemu mowami, i z wielu mowami różnych, bądź znanych, bądź nieznanych autorów kościelnych; 6) r. 1660 różne akta męczeńskie, p. t.: *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi vetustis graecorum monumentis consignati*, po grecku i po łacinie; 7) 1662 *Bibliotheca Patrum concionatoria* (ob. tej Enc. II 338), dzieło obszerne i pełne treści, które Combefis ułożył na żądanie uczonych współczesnych, z polecenia swojej zwierzchności zakonnej, przy użyciu najbogatszych zbiorów rękopiśmiennych. We wstępie, poczęści polemicznym, do tego dzieła, zdał dokładne sprawozdanie o wszystkich w tej bibljotece kaznodziejskiej znajdujących się autorach. 8) *Christi martyrum lecta Trias: Hyacinthus Amastrensis, Bacchus et Elias novi martyres, Agareníco pridem mucrone sublati*, Paris 1666. *Auctarium novissimum bibliothecae graec. Patrum*, ob. tej Encyklop. II 336; 9) *Ecclesiastes graecus, i. e. illustrium graecorum Patrum ac oratorum digesti sermones ac tractatus: Basilius M. Caesar. Cappadoc. et Basilius Seleuciae*

Isaur. episcopi (po łacinie), Paris 1674; 10) *Theodoti Ancyrani adversus Nestorium liber et s. Germani patriarch. constantinop. in S. Mariae dormitionem et translationem oratio historica* (po łacinie), Paris 1675. W tymże roku rozpoczął Combefis wydanie 11) dzieł znakomitego przeciwnika monoteletów *Maksyma Wyznawcy*, w 2 t. in f., według najlepszych znajdujących się w Paryżu, w Rzymie, Florencji i Wenecji rękopismów, z łacińskiém tłumaczeniem i uczonemi notami (Paryż 1675: *ex almi Galliae cleri jussu et ordine*). Dwa te tomy nie zawierają jednak wszystkich dzieł Maksyma i Combefis przygotował już III t. do druku, gdy um. 23 Marca 1679. Rękopism po jego śmierci przeszedł w inne ręce, a znajdujące się w nim pisma Maksyma pojedyńczo tylko wydane zostały. Tak samo nie dokończone zostało, przynajmniej przez niego, z polecenia króla przygotowane wydanie bizantyńskich pisarzy, późniejszych po Teofanesie, wydrukowane r. 1685 przez Karola Dufresne. Do krytycznych prac naszego dominikana wreszcie policzyć należy: 12) *Basilius Magnus ex integro recensitus. Textus ex fide optimorum codicum ubique castigatus, auctus, illustratus, haud incerta quandoque emendatus; versiones recognitae etc. etc, Paris 1679 2 t.*, praca wysoce ceniona; 13) *Gregorius Nazianzenus ex integro restitutus*, praca przygotowana do druku, ale nie drukowana. Gdy w nowém wydaniu *Catena aurea* św. Tomasza z Akwinu, Jan Nicolai, dominikanin, chciał tekst w *Catena* odmienić według nowego wydania Wulgaty, Combefis obstawał przy pierwotnym tekscie ś. Tomasza i z tego powodu napisał kilka mniejszych pism polemicznych. Z powodu swej uczoności miał stosunki z najwyższymi dostojnikami Kościoła i z najsławniejszymi uczonymi katolickimi, których wielką liczbę wiek XVII wydał; wszakże aż do śmierci pozostał pokornym zakonnikiem, uprzejmym dla innych, surowym dla siebie, zajętym tylko chórem i książką. Cf. *Quetif et Echard*, Scriptores ord. praedicat. t. II p. 678. *Charles Perrault*, Recueil des éloges des hommes illustres du XVII s. t. II. (*Häusle*). *W. B.*

Comestor v. Manducator (*zjadacz*, franc. *Mangeur*) Piotr, tak nazwany podobno dla tego, quod scripturarum auctoritates in suis sermonibus et opusculis crebrius allegando quasi in ventrem memoriae manducarit (*Trithemius*, De script. c. 380). Pochodził ź Troyes (Trecae), był tamże dziekanem, potém kanclerzem akademji paryzkiej; pod koniec życia wstąpił do kanoników regular. św. Wiktora pod Paryżem; tamże † w Paźdz. 1198 v. 1178 r. Na nagrobku położono mu napis:

Petrus eram quem Petra tegit, dictusque Comestor
Nunc comedor. Vivus docui, nec cesso docere
Mortuus, ut dicat, qui me videt incineratum,
Quod sumus, iste fuit, erimus quandoque quod hic est.

Napisał *Historiam scholasticam*, t. j. wykład historji św. Starego i Nowego Test., w późniejszych wydaniach podzielony na 16, lub 21 ksiąg. Dzieło to tłumaczone na języki europejskie, długo służyło za podręczny kommentarz biblijny (*R. Simon*, Hist. crit. du N. Test. II 320); w początkach sztuki drukarskiej niejednokrotnie przedruk., przeplatane bajkami z apokryfów. Ostat. wyd. op. *Migne*, Patrol. lat. t. 198., gdzie życiorys Piotra C.-Cave (Hist. lit. II 239) przytacza o C. podanie, nader wszakże podejrzane, że celibat nazywał sidłem szatańskiém. *X. W. K.*

Commendatitiae literae i *literae testimoniales* często za jedno i toż samo są brane, chociaż tak ze względu etymologji jako i znaczenia ich

treści, różnica między niemi zachodzi. *Literae testimoniales* jest to świadectwo wydane kapłanowi, przez biskupa lub jego zastępcę, poświadczające stopień święcenia, w którym on zostaje, oraz, że nie jest cenzurami kościelnemi dotknięty. *Literae* albo *epistolae commendatitiae* jest to odezwa biskupa do biskupów obcych, jednego lub wielu, ich łaskawości polecająca kapłana, poświadczająca nietylko stan jego kapłański i niezostawanie w cenzurach, ale jeszcze jego naukę, cnoty i moralność zaszczytnie stwierdzająca (Ferraris v. *Testimoniales literae*). Tak *commendatitiae* jako też *testimoniales* wydawane bywają najczęściej kapłanom, udającym się w podróż do obcych djecezji, i pod pewnym względem zastępują im formaty (*literae formatae*, ob. art. Formaty), mają jednak dla podróżującego tę wyższość nad formatami, że nie zostawiają wątpliwości żadnej, co do możności przypuszczenia go do ołtarza, gdyż poświadczają, że w cenzurach nie jest. Kapłani obcych djecezji, nie opatrzeni w *commendatitiae*, lub przynajmniej w *testimoniales*, nietylko nie mogą być przypuszczani do odprawiania Mszy św., ale nawet używać im nie wolno praw i przywilejów duchownych. Ob. Communio peregrina. *X. A. S.*

Commendone Jan Franciszek, ur. się w Wenecji 17 Marca 1523 r. ze znakomitej rodziny. Od dzieciństwa okazywał nadzwyczajne zdolności do nauki i już w 10-ym roku życia pisywał łacińskie wiersze na dowolnie obrany temat. Uczęszczając do szkoły padewskiej, ze szczególném upodobaniem oddawał się poezji, następnie pracował nad filozofją; lecz po śmierci ojca, kiedy potrzeba było pomyśleć o przyszłości, porzucił poprzednie zajęcia i wziął się do nauki prawa, odznaczył się wielkiemi postępami w tej nauce, a wykształciwszy się w sztuce krasomówczej, świetnie rozpoczął zawód adwokacki. Za Juljusza III (1550) przybył do Rzymu, gdzie wkrótce zwrócił na siebie uwagę Papieża, który go przyjął na swój dwór i nadał godność *cubicularius'a*. W obcowaniu z najznakomitszymi ludźmi C. okazał tak wielką umiejętność traktowania spraw najtrudniejszych, że wkrótce stał się jednym z pierwszych doradców Papieża. W 26-ym roku życia wysłany przez Juljusza III do Gwidebalda, księcia Urbino, celem odwiedzenia go od przymierza zawartego pko Papieżowi, szczęśliwie spełnił włożone nań zlecenie. Następnego roku przy kardynale Dandino udał się do Niderlandów. Oporem szły tam układy o powstrzymanie wojny Francji i elektora saskiego przeciwko Karolowi V. Tymczasem w Anglji, po śmierci Edwarda VI (1553), wstąpiła na tron siostra jego Marja. Odżyły nadzieje katolików. Wówczas C. w największej tajemnicy, narażając się na wielkie niebezpieczeństwo, udaje się do Anglji, dostaje się do królowej i otrzymuje od niej własnoręczny list do Papieża, z zapewnieniem połączenia się z Kościołem, oraz zniesienia wszystkich poprzednio pko Kościołowi wydanych postanowień. Z radosną nowiną pospieszył do Rzymu i na konsystorzu wyłożył cały przebieg swojego poselstwa (ob. Wielka Brytanja). Z rozmaitemi zleceniami jeździł następnie do Portugalji, Hiszpanji i Francji, a wszędzie zjednywał sobie szacunek i ufność dworow królewskich. Paweł IV, Papież, mianował go swoim sekretarzem i biskupem Zante. Pius IV, podobnie jak dwaj jego poprzednicy, zaszczycał C-a swoją przyjaźnią, i kiedy po raz trzeci zwołany został sobór do Trydentu, C. otrzymał trudną misję skłonienia książąt niemieckich do wysłania swoich przedstawicieli na sobór. Tylko głęboka wiara w świętość sprawy i niezłomna wola mogły mu udzielić siły do

spełnienia ciężkiego zadania. Już dwukrotnie odepchnęli od siebie protestanci propozycję przyjęcia udziału w obradach soboru, zdziwiło ich tedy nowe do Trydentu powołanie. Wtedy właśnie (1561), gwałtowniej niż kiedybądź poprzednio, wrzały w łonie protestantyzmu zawzięte nieporozumienia. Zwołany do Naumburga zjazd miał wygotować wspólną odpowiedź na wezwanie papiezkie. Kiedy gorące toczyły się rozprawy o tém, którą edycję wyznania augsburgskiego przyjąć za podstawę i jak sformułować naukę o Eucharystji, niespodzianie zjawił się C. z legatem papiezkim Delphino. Wyłożywszy luterańskim stanom pożytki, mające wypłynąć z uchwał soboru dla całego chrześcijaństwa, C. odczytał bullę i wręczył książętom listy papiezkie. Lecz zaledwie opuścił zebranie, natychmiast stawili się przed nim deputaci od zgromadzonych stanów i zwrócili nierozpieczętowane listy, z tego niby powodu, że książęta mianowani są w nich synami Papieża, a takimi wcale być nie chcą; na wezwanie zaś bulli odpowiedziano obelżywemi słowy. Przenikliwy i spokojny C. z godnością i powagą odpowiedział na gwałtowne przemówienie deputatów, wskazał protestantom na ich niesnaski wewnętrzne i tak silnie oddziałał na umysły obecnych, że niektórzy rozstali się z nim ze łzami w oczach. Z Naumburga udał się przez Lipsk, Hallę, Wittenberg do Berlina. Elektor Joachim uprzejmie przyjął wysłańca papiezkiego, skarżył się na luterańskich teologów, którzy odpychali od siebie wszelką myśl pojednania z Kościołem, wysławiał Papieża i oświadczał się z pragnieniem powrócenia do nauki katolickiej. Odjeżdżającego legata temi pożegnał wyrazy: „Dostojny prałacie, wielkiemi myślami natchnąłeś duszę moją.“ C. nie zdołał wszakże wymódz na nim obietnicy udania się do Trydentu. Król duński odmówił legatowi wstępu w granice państwa; król szwedzki, wówczas wybierający się w podróż do Anglji, zostawił mu do wyboru, albo czekać swego powrotu do Szwecji, albo też spotkać się z nim w Londynie. C. zwiedził następnie Paderborn, Münster, Kolonję, Trewir, Cleve, Lüttich, Akwisgran, Bruksellę, Leodjum i Lubekę; przez Niderlandy udał się do Nancy, Moguncji, Wircburga, Bamberga, Eichstädt i Monachjum; tej podróży dokładne zostawił wspomnienia w listach do św. Karola Boromeusza. Mowa, którą miał po odbytej podróży, przed soborem trydenckim, w posępnych barwach przedstawia nam ówczesne sprawy kościelne: poselnictwo C-a do protestantów bez widocznych pozostało rezultatów; lecz pomimo to wszystko godność i powaga, z jaką zawsze występował, szczerość i szlachetność, któremi nawet przeciwników serca sobie zyskiwał, pewne wrażenie w całych Niemczech zostawiły. W 1563 r. wysłał go Pius IV do Polski na dwór króla Zygmunta II, gdzie razem z kardynałem Hozjuszem, biskupem warmińskim, przeprowadził przyjęcie uchwał soboru trydenckiego, przywrócił karność kościelną, udaremnił zgubne plany Uchańskiego, który zamyślał o soborze narodowym, wpłynął na zmodyfikowanie szkodliwych dla Kościoła uchwał sejmu piotrkow. z 1553 r.; czynny, jeździł wszędzie, gdzie tego wymagała potrzeba Kościoła, był nawet na Rusi i napisał wówczas znakomite uwagi o handlu morzem Czarném ze wschodem i Wenecją. Zakon jezuitów miał w nim gorliwego protektora i obrońcę. W czasie pobytu w Polsce otrzymał godność kardynalską, jako nagrodę za niepospolite usługi oddane Kościołowi; zaszczyt tém większy, że jego promotorami byli św. Karol Boromeusz i Ojcowie soboru trydenckiego. R. 1566 z Polski udał się do Wiednia, z polecenia Piusa V, celem

skłonienia Maksymiljana II i sejmu do przyjęcia uchwał trydenckich; 1568 r. powtórnie jeździł do Wiednia, aby odwieść Maksymiljana II, podejrzewanego o sprzyjanie protestantom, od ustępstw i przywilejów, zbyt pochopnie tym ostatnim udzielanych. Celem skłonienia cesarza i króla polskiego do wojny tureckiej, wysłany był C. znowu do Wiednia (1571). Dla pozyskania króla Zygmunta Augusta do tej myśli, tudzież dla ukrócenia w Polsce wzrostu różnowierstwa, udał się tam C. (1572 r. 9 Stycznia przyjechał do Warszawy). Poselstwo się nie udało, bo sejm na wojnę się nie godził. Commendone wracał już do Austrji, gdy umarł król Zygm. August. Czynnie tedy wmieszał się w kwestję elekcji nowego króla, zalecając najprzód arcyksięcia austrjackiego; ale gdy okazało się, że się ten nie utrzyma, przemawiał na sejmie elekcyjnym (8 Kw. 1573) tylko za wyborem katolika. Przechylenie się nuncjusza na rzecz Henryka Walezego naraziło go potężnemu stronnictwu rakuskiemu, a i Papież Grzegorz XIII, choć mile go przyjął, jednak mu za złe miał opuszczenie sprawy arcyksięcia. Wszakże jego wpływ i znaczenie w Rzymie były jeszcze tak wielkie, że kiedy Grzegorz XIII ciężko zachorował, większość kardynałów postanowiła, w razie zawakowania Stolicy Ap., wynieść na nią Commendoniego. Ale wysiłek umysłowy, ostatnie niepowodzenia podkopały jego zdrowie, stracił pamięć, zdziecinniał, tracił często przytomność i czucie. Dla zmiany powietrza przeniesiony w lektyce z Rzymu do Padwy, um. 25 Grud. 1584 r. W niezmiernie trudnych czasach zlecano mu najważniejsze sprawy do załatwienia. Niestrudzony w pracy około zjednoczenia religijnego, oględnie lecz i niezłomnie zarazem walczył przeciwko wzmagającej się herezji. Słusznie więc nazwano C. wielkim mężem i jednym z najznakomitszych legatów Stolicy Apost. W 26 roku zyskuje on już dla Kościoła Anglję: na wiadomość o tém konsystorz w Rzymie nie może wyjść z podziwienia, a Papież wzruszony, łzy radości wylewa. Pięciu Papieżom służy i dopomaga im w najzawilszych religijnych i politycznych sprawach; w przeciągu 22 lat zwiedza prawie wszystkie dwory europejskie i wszędzie zjednywa sobie cześć i miłość, czy to w Naumburgu na zjeździe protestanckim, czy w Berlinie, czy też na sejmach w Niemczech i Polsce.—O pracach jego w Polsce świadczą jego listy pisane przez dwa lata (1563—65), uważane za prawdziwy skarbiec historyczny. Listy te z bibljoteki barberyńskiej przepisał ks. Albertrandi, przetłumaczył z włoskiego na polski *Józef Krzeczkowski*, a wydał *Mikołaj Malinowski*, p. t. *Pamiętniki o dawnej Polsce z czasów Zygmunta Augusta*, Wilno 1851 (Cf. *Bartoszewicz* w Bibliot. Warsz. 1853 t. III Sierp. i w Dzien. Warsz. 1854 r.). C. zostawił kilka uczonych traktatów, mowy i liczne poezje, oraz dwa dzieła: jedno o Kurji rzymskiej, drugie o Niemczech. Życiorys C-go napisał po łacinie (Parisiis 1669) *A. Maria Gratiani*, jego sekretarz, a później bp Amelji; życiorys ten, obszernie traktujący o pobycie C-go w Polsce, na francuzki przełożył *Flechier* (Par. 1671, Lyon 1702), a *J. U. Niemcewicz* streścił w *Zbiorze Pamiętników o dawnej Polsce* t. 1. Z tej biografji i z innych współczesnych źródeł zaczerpnięte są wiadomości, podane przez *Pallavicini'ego*, Hist. Conc. Trid., i w Purpura docta *Eggs'a*. Cf. *Buchholz*, Gesch. Ferdinands I; *Frisac*, Die päpstlichen Legaten Commendone und Cappacini in Berlin. *(Marx)*. *J. N.*

Commensalitium, Stołownictwo, jest to jeden z czterech tytułów, na których opiera się kompetencja biskupa do udzielania święceń ka-

płańskich (ob. Święcenia). *Commensalitium* nazywa się także *zażyłością* (*familiaritas*) i oznacza nietylko wspólność stołu, ale bliższe i ściślejsze z biskupem pożycie. W ścisłém znaczeniu prawnem biskup na tytuł *familiaritatis seu commensalitii* wyświęcić może tego, któremu udziela ze swych funduszów środki utrzymania życia, chociażby razem z nim nie jadał i nie mieszkał, lecz mając go w swych usługach przez lat trzy, takie z nim zachował stosunki, że z nich mógł dostatecznie obyczaje jego poznać. Wyświęconemu na ten tytuł obowiązany jest biskup udzielić beneficjum w miesiąc po wyświęceniu. *Conc. trid.* ses. 23 cap. 9 *de Ref.* *Innocent XII* Const. *Speculatores*. de an. 1694 in Bull. Rom. t. IX p. 374 seq. *S.*

Commissorium (*rescriptum commissorium*, *commissoriale*), tak nazywa się piśmienne polecenie dopełnienia czynności sądowej, lub administracyjnej, a tém samém temu, kto je otrzymuje, nadające potrzebną władzę; nietylko konieczne dla jej prawnego wykonania (C. *Quum contingat* 24 *de Rescrip* X 1, 3; C. *Quum in jure* 31 *de Off. jud. deleg.* X 1, 29), ale nadto ściśle określające granice tejże władzy (C. *Quum causa* 22; *C. Quum olim m.* 33 *de Off. jud. deleg.* X 1, 29). *Commissorium* zowie się także delegacją, gdyż przez nią nie posiadający władzy, ma ją sobie przez sędziego zwyczajnego wydelegowaną. Osnowa *commissorium*, a zatém i rozciągłość władzy niém delegowanej, powinny być ściśle tłumaczone (*interpretatio stricta* C. *Quum olim a.* 32 de off. jud. deleg. l. c.), a każdy czyn, w którym delegowany przechodzi granice władzy sobie udzielonej, pozostaje bez skutków prawnych, czyli pozbawiony jest ważności (C. cit. 32 et 40. X. eod. tit.). *X. A. S.*

Commodianus (uczony poganin), czytaniem dzieł chrześcjańskich nawrócony do chrystjanizmu. Przydomek miał Gazaeus. Nazwisko to jedni wywodzą od Gazy w Palestynie, która miała być miastem rodzinném C-a, inni od *gaza*, skarb; gdyż z przyjęciem nauki Chrystusa otworzył się przed jego duszą skarb prawd chrześcjańskich; inni znowu objaśniają je tém, że C. żył z zasiłków otrzymywanych ze skarbca kościelnego. Współczesny zdaje się Arnobjuszowi (ob.), albo między Cyprjanem a Arnobjuszem żyjący. Przed chrztem napisał przeciw bałwochwalstwu *Instructiones adversus gentium Deos*, podzielone na 80 rozdziałów. Są to akrostychy, pisane hexametrem, lecz bez zachowania prozodji w tym gatunku wiersza wymaganej (versus politici), łaciną afrykańską. W ostatnim rozdziale akrostych od dołu do góry tworzy wyrazy: *Commodianus mendicus Christi* (Kom. żebrak Chrystusów). *Instructiones* wydał pierwszy raz, z objaśnieniami, Mikołaj Rigaltius (Tulli Leucor. 1650, powtórzone w Opera s. Cypriani, Paris 1666, w Biblioth. PP. Lugdun. t. XXVII i przez Schurzfleisch'a nowo wydane z rozprawą Dodwella, Witembergae 1705). Widać w nich gorącą miłość ku Chrystusowi, posuniętą aż do żądzy męczeństwa. W pierwszej części dzieła (rozd. 1—26) C. dowodzi poganom, że wielobóstwo sprzeciwia się rozumowi i radzi im przyjąć religję Jezusa Chrystusa; w drugiej części stara się przekonać żydów o prawdzie nauki chrześcjańskiej i rozprawia o antychryście, sądzie ostatecznym i zmartwychwstaniu; w trzeciej części podaje rady i przepisy dla katechumenów, wiernych i pokutujących. Szczególniej upomina wiernych, aby się strzegli nienawiści, gdyż nawet męczeństwo nie przynosi pożytku tym, którzy nie mają w sercu miłości ku swoim współbraciom.

Jako wojownicy Chrystusa, powinni walczyć z własnemi namiętnościami, oraz unikać widowisk i zbyt wesołych zabaw; kobietom należy się strzedz zbytku w ubiorach; duchownym zaleca, aby byli wzorem dla innych i strzegli się chciwości; bogatym doradza pokorę i miłosierdzie, oraz skromne sprawowanie się w kościele. Dzieło C. zawiera wszakże błędy niektóre. Według C., upadek aniołów nastąpił w skutek ich obcowania z kobietami; Neron miał być antychrystem; zmartwychwstanie ma być podwójne: pierwsze—sprawiedliwych na początku tysiącoletniego królestwa; drugie—powszechne, w dniu sądu ostatecznego. Sprawiedliwi po pierwszém zmartwychwstaniu panować będą na ziemi jeszcze przez 1000 lat (ob. Chiliazm). W naszym wieku Kard. Pitra odkrył tegoż Kommodiana: *Carmen apologeticum adversus Judaeos et gentiles*, i wydał *w Spicilegium Solesmense* t. I p. 20.

Commune Sanctorum, tak się nazywa część Mszału i Brewjarza, mieszcząca w sobie msze lub pacierze o świętych w ogólności. Najczęściej też ztamtąd bierze się Msza św. albo pacierze kapłańskie stosowne, podkładając modlitwę, lekcje o świętym i to, co w miejscu *Proprium Sanctorum* się znajdzie. *X. S. J.*

Communicantes. Jest to modlitwa kanonu we Mszy przed konsekracją, tak się zaczynająca, a znacząca, że z wiernymi na ziemi i ze świętymi w niebie królującymi mamy obcowanie, t. j. wzajemne przyczynianie się i pomoce. Modlitwa ta w niektóre wielkie święta nieco się zmienia, a zawierając w sobie imiona Najśw. Panny, potém 12 Apostołów i tyluż męczenników, na wzór dyptychów (ob.) dawnych, kończy się właśnie ogólném mieszkańców nieba wezwaniem: „et omnium sanctorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio.“ Obszernie o tej modlitwie Romsée, *Praxis celebr. Missam* t. II p. 1 c. III art. 24. *X. S. J.*

Communicatio idiomatum (wzajemne udzielanie przymiotów). Wedle nauki Kościoła, w Jezusie Chrystusie są dwie odrębne, zupełne, doskonałe natury: boska i ludzka. Te dwie natury złączone są najściślejszym węzłem w jednej osobie Chrystusa (*unio hypostatica*). Tylko myślą (*abstractive*) możemy te natury rozdzielać, gdyż w rzeczy (*in concreto*), t. j. w osobie Chrystusa pozostają na zawsze nierozdzielnemi. Natury te, ponieważ nie są zmieszane, ponieważ jedna przez drugą nie została pochłoniętą, ani zniszczoną, lub zmienioną, zatrzymują swe przymioty nietylko odmienne, lecz nawet i sobie przeciwne. Tak np. przymiotem natury ludzkiej jest cierpieć, umrzeć, gdy tymczasem Bóstwo w żaden sposób podlegać temu nie może. I znowu przymiotami natury boskiej są: wszechmocność, wszechwiedza, wieknistość i t. d., które nigdy z człowieczeństwem pogodzić się nie dadzą. Ponieważ zaś dwie natury najściślej są połączone w jednej osobie Chrystusa, ztąd powstaje tak nazwana *communicatio idiomatum*, przez którą przymioty różne obydwóch natur przypisujemy Chrystusowi w ten sposób, że to, co wyłącznie należy się Chrystusowi Bogu, przyznajemy Chrystusowi człowiekowi i wzajemnie. Od dokładnego pojęcia tego przedmiotu zależy nasze prawdziwe pojęcie o tajemnicy Wcielenia. Heretycy, błędnie tłumacząc Wcielenie, koniecznego następstwa tegoż dogmatu, communicationem idiomatum, przyjąć nie chcieli. Abyśmy w rzeczy tak ważnej nie pobłądzili, teologowie podają nam wiele reguł, które Petavius zebrał z Ojców łacińskich i greckich (*De theol. dogm.*

ne. IV c. XVI), i których tu wylicza. Z tych dwie są kardynalne, które są zarazem artykułami wiary: 1) Com. idiomatum zachodzi in concreto, t. j. w osobie Chrystusa, albo innemi słowy: przymioty różne, często sobie przeciwne, przyznawane Chrystusowi, należy odnosić do osoby Chrystusa. 2) Nie należy przypuszczać com. id. oderwanie (in abstracto), t. j. jednej naturze, oderwanie uważanej, nie należy przyznawać przymiotów właściwych drugiej naturze, zatém nie można do ludzkiej natury w Chrystusie odnosić przymiotów Bożych, wszechmocności, wszechwiedzy etc.; również nie można i przymiotów ludzkich przyznawać naturze boskiej. Byłyby więc błędne następujące wyrażenia: wszechmocne człowieczeństwo, Bóstwo cierpiące, natura boska poniosła śmierć i t. d. Pierwsza reguła ma swą zasadę w Piśmie św., soborach powszechnych i Ojcach Kościoła. Chrystus Pan przyznaje sobie własności i czyny boskie właśnie wtedy, kiedy się nazywa człowiekiem: „nikt nie wstępuje do nieba, tylko ten, który z nieba zstąpił, syn człowieczy, który jest w niebie;" w inném znów miejscu sobie, jako Synowi Bożemu, przypisuje rzeczy tylko naturze ludzkiej właściwe: „Bóg tak umiłował świat, że wydał zań jednorodzonego Syna swego." W symbolu nicejskim i konstpiskim o Chrystusie czytamy, „że jest zrodzony z Ojca przed wiekami, Bóg z Boga," oraz „narodził się z Dziewicy, cierpiał, umarł i pogrzebion." Z Ojców Kościoła dosyć będzie przytoczyć słowa św. Grzegorza nisseń. (Epist. ad Theoph.): „Z powodu ścisłej Bóstwa z człowieczeństwem jedności, wzajemnie zmieniają się nazwiska, i to co ludzkie nazywa się boskiém, a co boskie ludzkiém." Nestorjusz wystąpił pko tej prawdzie, bo błędnie pojmował Wcielenie, przypuszczając dwie osoby w Chrystusie; nie chciał tedy przyjąć *communicationem idiom.*, która na jedności Osoby Chrystusa się opiera i z tej jedności wypływa. Również pewną jest i druga reguła, jasno wyrażona w Piśmie św. i tradycji. Tej znowu prawdzie przeciwił się Eutyches *(ob.)*, bo zaprzeczając dwóch natur w Chrystusie, twierdził, że natura ludzka została pochłoniętą w boskiej. Jako konieczne następstwo tedy swego błędu musiał przyznać naturze ludzkiej boskie przymioty. Również Luter, aby wytłumaczyć tajemnicę Eucharystji, jakim sposobem Ciało Chrystusa może jednocześnie być na wielu ołtarzach, naturze ludzkiej przyznał przymiot prawdziwie boski wszechobecności (*omnipraesentia, ubiquitas*). Lecz zamiast dowieść, podkopał tylko najświętszą prawdę, jak to wykazał kardynał Bellarmin (lib. 3 de Christo c. XIII). Błąd ten wprost jest przeciwny Pismu św., które w wielu miejscach przedstawia nam Chrystusa zmieniającego miejsce, przechodzącego z miasta do miasta. U Jana św. XI 15. Marta mówi: „Panie, gdybyś był tu, brat mój nie byłby umarł." U Marka XVI 6. anioł do pobożnych niewiast mówi: „Zmartwychwstał, nie ma go tu," które teksty najoczywiściej dowodzą, że ludzka natura Chrystusa, objęta przestrzenią, w jedném znajdowała się miejscu. Sobór nicejski II potępił obrazoborców, utrzymujących, że natura ludzka Chrystusa była nieokreślona (incircumscripta). Wreszcie przekonywa nas o tém sam rozum, objaśniony światłem wiary. Przymioty Boże stanowią jedną niepodzielną całość, są jedną rzeczą z Bogiem: tylko myślą odróżniamy je, aby wyrobić sobie dokładniejsze pojęcie o Bogu (ob. tej Encykl. II 428). Chcieć przeto naturze ludzkiej przyznać jeden przymiot boski, potrzeba przyznać jej przymioty wszystkie, czyli jest to człowieka zamienić w Boga, co jest niedorzecznością. *X. A. E.*

Communio, tak się nazywa antyfona, którą niegdyś śpiewano, a i dziś powinno się śpiewać podczas kommunji wiernych we Mszy. Jest to wyjątek z Pisma św., najczęściej z psalmów, rzadko jakieś kościelne zdanie, ułożone dla obudzenia pobożnych uczuć przy tym ważnym akcie. Dawniej, gdy bywało dużo kommunikujących, psalm dodawano; możnaby i dziś śpiewać w chórze psalm jaki, albo hymn o Najśw. Sakramencie, bo to nie zmienia porządku Mszy św. Ob. *Herdt'a* t. II n. 118. *Romsée* t. II p. I c. III art. 44. *X. S. J.*

Communio laica. Duchowny, należący do hierarchji świętej, przez degradację pozbawiony stanu duchownego, wraca do społeczeństwa **świeckiego**, *ad communionem laicam*. Kleryk mniejszych święceń, wracając dobrowolnie do życia świeckiego, zrzeka się tém samém praw i przywilejów duchownego stanu; ale kto już wyższe święcenia otrzymał, nie może tych praw i przywilejów utracić, tylko przez prawne odsądzenie go od duchownych obowiązków i praw do nich przywiązanych. Odsądzenie to i pozbawienie może dotknąć duchownych, tak wyższych jak i niższych święceń, przez degradację (ob.). Powrót więc duchownego do świeckiego życia może być albo dobrowolny, dopóki ma on tylko mniejsze święcenia, albo też przymusowy, przez ukaranie degredacją, w jakichkolwiek zostawałby święceniach. I ten właśnie ostatni wypadek nazywa się w ściślém znaczeniu prawném *strąceniem do społeczeństwa świeckiego* (*reductio ad communionem laicam*). Duchowni mniejszych święceń mogą małżeństwo zawierać, ale tracą przez to beneficja i tém samém zrzekają się praw stanu duchownego (C. 1 *Si qui*, 3 *Quod a te*, 5 *Diversis fallaciis*, *de Cler. conjug.* X 3, 3). Temu prawu nie sprzeciwia się to, że sobór trydencki w braku bezżennych kleryków mniejszych święceń, pozwolił je udzielać potrzebnym do usług kościoła ludziom żonatym, byle nie byli *bigami* (ob. Bigamja), i jeżeli nosić będą tonsurę i szatę duchowną, pozwala im korzystać z przywilejów *canonis et fori* (*Conc. trid.* ses. 23 c. 6, 17 *de Refor.*). Ale duchowny wyższych święceń nie może być uwolniony od obowiązków stanu duchownego, a w szczególności od celibatu, chyba przez dyspensę; a ponieważ taka dyspensa jest uwolnieniem od prawa powszechnego, będącego jedną z istotnych podstaw organizacji kościelnej, przeto udzieloną być nie może przez nikogo, prócz Papieża, jako Głowę całego Kościoła i to w wypadkach niesłychanie i rzadkich i ważnych. Jest to jeden z owych wypadków, w których Stolica św. tylko w nadzwyczajnych okolicznościach dyspensuje. Jasną jest rzeczą, że taka dyspensa już tém samém pozbawia wszelkich praw i obowiązków duchownego stanu. Wreszcie, przez wyrok sądowy i za karę, według dawnego prawa kanonicznego, mógłby duchowny postradać prawa i obowiązki swojego stanu, w skutek *depozycji* (ob.), czyli złożenia z urzędu duchownego; ale według prawa nowego następuje to tylko w skutek *degradacji*. Niegdyś złożony (depositus) tracił obowiązek, beneficjum, a jeżeli nie był klątwą większą dotknięty, należał wprawdzie do ciała Kościoła, ale jako świecki, i dla tego nie mógł kommuji św. u ołtarza przyjmować (C. *Si episcopus* 7 dist. 50 ex con. Agath. 506; C. *Si quis* dist. 50 ex can. Apost. et conc. Ancyr 314). Według dekretałów, utrata praw stanu duchownego jest następstwem tylko degradacji (C. *Quum non ab homine* 10 *de Judic.* X 2, 1; C. *Ad abolendam* 9 de *Haeret.* X 5, 7; *Ad falsariorum* 7 *de Crim. fals.* X 5, 20; C. *Novimus* 27 De *Verb. signif.* X 5, 40). *S.*

Communio naturarum (połączenie natur). Przyjąwszy jako dogmat, że w jednej osobie Chrystusa złączone zostały dwie natury (ob. Jezus Chrystus), pozostaje nam objaśnić, w jaki sposób te dwie natury połączone zostały. W tym względzie nasze rozumienie rzeczy jest bardzo ograniczone: dokładniej określić możemy, czém nie jest owo połączenie, niż czém jest. Związek ten dwóch natur nie jest ani *przypadkowy* (accidentalis), jaki zachodzi między suknią a człowiekiem, koniem i jeźdcem, ani *moralny*, jaki mamy w zbiorowych pojęciach miast, narodów; lecz jestto potężny, silny, niczém nierozerwalny związek, z którym nic porównać nie możemy. Silne jest połączenie pojedyńczych części ciała w człowieku, jeszcze ściślejszy związek między jego ciałem a duszą; jednak mogą zajść warunki, w których rozdziałowi ulegają. Tymczasem pomiędzy Bóstwem a człowieczeństwem w Chrystusie rozłączenie jest rzeczą niemożliwą, tylko myślą te dwa oddzielne pierwiastki rozdzielić można. Ponieważ dwie natury w jednej osobie są złączone, ztąd też ów związek nazywa się osobisty (hypostaticus). Nazwany jest także *fizycznym*, *istotowym*, *wewnętrznym* (physicus, essentionalis, internus), gdyż te wyrażenia najlepiej nam jego trwałość opisują. Owo przedziwne połączenie, na którém, jako na niewzruszonej podstawie, opiera się wielka tajemnica Wcielenia, jest nieprzystępne dla rozumu naszego. Lecz inaczej być nie może. Jeśli bowiem trudno nam wytłumaczyć, jakim sposobem w człowieku dusza i ciało, dwa różne elementy wzajemnie na siebie oddziaływają, lubo o tém najsilniej, bo z wewnętrznego przeświadczenia, przekonani jesteśmy, to w kwestji związku natury boskiej z ludzką pojęcia muszą być jeszcze niedokładniejsze. Związek ten nie jest ani łaską, ani harmonją i zgodą, w skutek której dwie osoby ożywia jedno uczucie; ani upodobaniem Bóstwa w naturze ludzkiej, ani stosunkiem, który zawisł na ciągłém, wzajemném znoszeniu się; lecz jest to związek istotowy, synteza, której skutkiem jest jedna niepodzielna osobistość. Związek ten rozrywał Nestorjusz, nazywając go moralnym, albo zewnętrznym, a przypuszczając dwie osoby w Chrystusie, wcielenie nazywał zamieszkaniem Boga w człowieku (*habitatio* ἐνοίκησις). O Chrystusie wyrażał się: θεόφορος, possesor divinitatis, a nie chciał nazwać go Bogiem prawdziwym. Z tego powodu sobór efezki 431 r. jasno i dokładnie opisuje prawdę katolicką: „Unio filii Dei cum homine, non est pura gratia, neque influentia, neque elevatio ad similem dignitatem; non est quoque simplex relatio, neque harmonia, quasi Deo placeret in homine; adhuc minus est simplex transmissio nominum... sed unio, cujus effectus unica personalitas". Pomimo tego złączenia obiedwie natury nie poniosły żadnego uszczerbku, pozostały nietknięte, nienaruszone, doskonałe, zatrzymały wszystkie przymioty. Natura ludzka nie była pochłonięta, zniszczona (*conversa*, *extincta*: jak kropelka płynu, np. wina, balsamu, rzucona w morze, traci swe naturalne przymioty i moc działania); w takim bowiem razie Chrystus, działający wyłącznie wedle natchnień i wymagań natury Bożej, nie mógłby cierpieć, umrzeć. Chrystus działał pod wpływem natury ludzkiej, gdyż płakał, smucił się, doznawał głodu, obawiał się, prosił Ojca niebieskiego, aby odwrócił od niego kielich goryczy. Obiedwie natury, jak wyrażają się teologowie, były zasadami działania (*principia activitatis*), lubo natura ludzka, nie tracąc swych głównych przymiotów, przez połączenie udoskonaloną została. Również nie nastąpiło zmieszanie (*commixtio*), z któregoby powstała jakaś trzecia, odrębna natura

a która nie będąc ani boską ani ludzką, posiadałaby przymioty wprost sobie przeciwne. O takiej nie wspomina nam ani Pismo św., ani tradycja, które Chrystusa doskonałym Bogiem i człowiekiem nazywają. Eutyches, walcząc przeciw Nestorjuszowi, wpadł w błąd przeciwny, gdy dwie natury połączył w jedną, której dobrze określić nie umiał. Potępiony na sob. chalcedońskim r. 451, na którym dogmat w ten sposób opisany został: „Duae naturae non sunt mixtae, neque mutatae, tamen sunt indivisae et inseparabiles; differentia nequaquam cessat per unionem, sed duae naturae in plenitudine suarum proprietatum constituunt unicam personam Domini Jesu Christi, verum Deum, verum hominem, hominem perfectum, compositum ex anima rationali et corpore; non quod natura divina sumat locum rationis; ille est essentialiter similis Patri per divinitatem; essentialiter similis nobis per humanitatem, absolute similis, excepto peccato". Ojcowie św., walcząc przeciw błędom Nestorjusza i Arjusza, czasém używają wyrażeń niedokładnych. Nie pochodziło to ztąd, że błądzili w wierze nawet przed orzeczeniem dogmatu, lub nie rozumieli rzeczy; lecz że wyrażenia najwłaściwsze, później przez Kościół przyjęte, nie były jeszcze utarte, a nawet znane. Tak św. Grzegorz nisseński ów stosunek i złączenie natur nazywa pomieszaniem (mixtio), które to wyrażenie, choć jest niedokładne, lecz inne ma znaczenie w ustach św. Grzegorza, jak Eutychesa. Że doktor św. w niczém nie zboczył od prawdy, przekonywają dalsze słowa w kontekscie: „carnis tamen et divinitatis proprietatum inconfusa permanet contemplatio" (Oratio IV contra Eunomium). *X. A. E.*

Communio peregrina. Według dawnego prawa kościelnego duchowny, na pokutę skazany, był pozbawiony wykonywania funkcji kościelnych i uważany na równi z tymi duchownymi obcymi, którzy nie mogli okazać świadectw, zwanych *litterae formatae* i *commendatitiae* (ob.), otrzymanych od swego biskupa. Duchowny, do którego stosowała się *communio peregrina*, nie utracał wprawdzie swego stanowiska, bo pozostawał przy urzędzie i beneficjum, jakie posiadał, ale był w pewnego rodzaju suspensie: nie mógł bowiem spełniać żadnej kościelnej funkcji dopóty, dopóki pokuta jego nie skończyła się, i wtedy dopiero przywracano go nie do praw mu służących, ale do ich używania (C. *Contumaces* 21, dist. 50 ex conc. Agaten. a. 506).

Complex, współwinny, w szerszém znaczeniu tego wyrazu nazywa się każdy, kto z własnej winy ma z kim udział w karygodnej czynności. W języku teologicznym przez wyraz ten rozumie się szczególniej complex sacerdotis in peccato turpi, h. e. in *omni* peccato gravi contra sextum decalogi praeceptum etiamsi non sit consummatum, imo licet sit solus tactus turpis aut colloquium inhonestum (nec interest, quod fortasse confessarius nondum fuit sacerdos, quando haec patravit, vel poenitens impuber). Co do tej współwinności, confessarius caret omni jurisdictione erga complicem suum, donec hic ab alio absolutus fuerit, ita ut invalida sit absolutio ab ipso impertita non solum quoad peccatum, cujus fuit particeps, sed etiam quoad caetera peccata, quorum in eadem confessione complex se accusat (*Bened. XIV*, Bulla Sacram. poenitentiae 1 Jun. 1741). Przekraczający ten zakaz popadają w klątwę zarezerwowaną Stolicy Apost. Jedynym wyjątkiem od prawa jest tu niebezpieczeństwo śmierci; sacerdos potest in articulo mortis absolvere complicem si non possit advocari alius sacerdos (*Bened. XIV*. Bulla, *Apostolici muneris* 8 Febr. 1745). Deleto illo peccato per absolutionem ab alio impertitam, jam ces-

sat prohibito et reservatio jurisdictio; verum si quis pudor maneat in sacerdote, qui miseranda fragilitate peccatum turpe patraverit, si quis honor sacramento debitus, nunquam in posterum complicis confessionem excipiet. Facillime quoque periculum novi lapsus aut saltem gravis tentationis in directione talis poenitentis oriri potest.

Compostella (San Jago di C.). 1. Kwestja założenia tam kościoła przez św. Jakóba. 2. Zakon. I. Trzy najsławniejsze miejsca pielgrzymki w świecie są: Jerozolima, Rzym i Compostella. San Jago di Compostella jest około 23,000 mieszk. liczącem miastem w hiszpańskiej prowincji Galicji, otrzymałem nazwisko od św. Jakóba Starszego, Apostoła, którego zwłoki tu spoczywać mają. Dawniej miejsce to nazywano *ad s. Jacobum Apostolum*, lub *Giacomo Postolo*, z czego przez skrócenie powstała nazwa *Compostella*. Według hiszpańskiej tradycji, św. Jakób opowiadał wiarę na półwyspie Pirenejskim i tu pochowany został. Tradycję tę jednak napotykamy dopiero po roku 800, a wszystkie dawniejsze świadectwa, przytaczane na jej poparcie, jak mniemane pismo św. Izydora: *De vita et morte sanctorum* c. 17, jakoteż św. Juljana z Toledo: *Comment. in Nahum* i *Collectanea Bedae Venerab.* są nieautentyczne. Takoż *Breviarium toletanum*, twierdzące, że Jakób Hiszpanję w dziale misyjnym otrzymał, nie stanowi silniejszego świadectwa. Przeciwnie, wiadomo: iż 1) Jakób Starszy już w r. 44 po Chr. śmierć męczeńską poniósł (Dz. Ap. 12, 2); 2) że naówczas Apostołowie jeszcze nie opuścili Jerozolimy (Dz. Ap. 8, 1); 3) że św. Paweł Ap. w r. 58, gdy pisał swój list do Rzymian, miał zamiar jechać do Hiszpanji (Rzym 15, 24), jako do kraju, do którego dopiero trzeba było wprowadzić chrystjanizm. Czwarty nasz argument przeciw hiszpańskiej tradycji bierzemy *ex silentio*: żaden ze starszych pisarzy i żaden z dawniejszych soborów (a w Hiszpanji tyle ich się odbyło) nic o bytności św. Jakóba Starszego w Hiszpanji nie wspomina. Dopiero w IX w. podanie to spotykamy u Walafrida Strabona (*Poem. de 12 Apostolis*), u Freculpha (*Chron.* II 4), u Notkera Jąkały z St Gallen (*Martyrolog. ad 25 Julii*) i u innych. Ale i po owym czasie nie wierzono w nie ogólnie, i to stanowi nasz *piąty* argument. Np. Papież Grzegorz VII, w liście do hiszpańskiego króla Alfonsa i Sancho (*Lib. 1 Regest. Ep. 64*), wyraźnie mówi o początkach hiszpańskiego Kościoła, ale o św. Jakóbie wcale przytém nie wspomina. Dalej jeszcze posunął się arcybp Roderyk Ximenes z Toledo na XII powszechnym soborze lateraneńskim, za Papieża Innocentego III, w r. 1215. Gdy mianowicie arcybp z San Jago di Compostella praw jego prymacjalnych uznać nie chciał i powoływał się na apostolski początek swego Kościoła (t. j. na jego założenie przez św. Jakóba), odpowiedział prymas z Toledo, że św. Jakób wcale w Hiszpanji nie był, że nigdzie o tém pewnej nie ma wiadomości i że tylko od pobożnych kobiet słyszał o tém w swojej młodości (*Baronii* Annal. ad ann. 816 n. 49). Soborowi podobała się mowa prymasa. Obrońców wszakże znalazło podanie o pobycie tam św. Jakóba, między innymi w dwóch bollandystach: Cuper'ze i Godfrydzie Henschen'ie (*Acta Ss.* Appendix t. VI Julii i Diatriba ad t. I Aprilis), jako też w protestancie Janie Albercie Fabricjusu (*Salutaris lux Evangelii c. 16 § 2)*. Przeciwnie, Natalis Aleksander podanie to odparł gruntownie (*Hist. eccl.* saec. I. Dissert. XV). Możliwém jest wszakże, iż w Compostelli znajduje się ciało św. Jakóba, i Notker Balbulus (l. c.) twierdził to, jako rzecz pewną, gdy o missji Apostoła w Hiszpanji

panji wspominał tylko, jako o niepewném podaniu. Wprawdzie i w kościele św. Saturnina w Tuluzie pokazują ciało tego Apostoła, ale prawdopodobnie oba kościoły, w Compostelli i Tuluzie, miały tylko po połowie tego ciała: takie bowiem dzielenie drogocennych relikwji bardzo było w średnich wiekach w zwyczaju. Zresztą i ten prawdopodobny fakt, sprowadzenia do Compostelli kości Apostoła, legenda pomieszała z wielu niehistorycznemi dodatkami. Twierdzono mianowicie, że ciało Apostoła w tym jeszcze roku, w którym śmierć męczeńską poniósł, kilku jego czcicieli sprowadziło do *Iria Flavia* w Hiszpanji. Po ich śmierci nikt o tej relikwji nie wiedział i dopiero w początkach IX w. (808, 816, 825 lub 835) zwłoki te cudownym sposobem znaleziono. W zaroślach, które nad nieznanym grobem Apostoła wyrosły, wielokrotnie dostrzegano szczególne światło; zatém bp Teodomir z Iria kazał ściąć drzewa i czynić poszukiwania; tym sposobem znalazł święte ciało, które wkrótce cudami sprawdziło swoje pochodzenie. Gdy usłyszał o tém król Alfons Wstydliwy, kazał na tém miejscu wznieść kościół św. Jakóba, z którego, po różnych przekształceniach i przybudowaniach, powstał obecny wspaniały kościół. Bp Teodomir przeniósł stolicę swego biskupstwa z Iria do San Jago, które wkrótce stało się znaczném miastem. R. 1121 podniesiono San Jago do arcybiskupstwa, a pierwszy arcybp, Diego Gelmirez, zlecił dwom biskupom spisać tradycję Compostelli, tak jak ją tutaj w głównych podaliśmy zarysach. Już Baronius (*ad an.* 816 n. 52) zrobił jej główny zarzut, iż Venantius Fortunatus (w końcu VI w.) powiada, iż za jego czasów ciała obu Jakóbów czczono w ziemi świętej; zaś o czci św. Jakóba w Hiszpanji nic mu nie wiadomo; przeciwnie, Wincentego jako głównego świętego Hiszpanji podaje. Oto jego słowa:

Praecipuum meritis Ephesus veneranda Joannem
Diligit et Jacobos terra beata sacros. Cf. art. św. Jakób Większy.

2. W XII w. powstał rycerski zakon św. Jakóba z Kompostelli, nazwany także *St. Jacob de Spada*, głównie dla opieki nad pielgrzymami, a potém też w ogóle dla bezpieczeństwa dróg i obrony krajów chrześcjańskich od niewiernych (mahometan). Rycerz Don Pedro Fernandez, z Fuente Encalada, w biskupstwie Astorga urodzony, jest właściwym założycielem tego zakonu (w r. 1161), a kanonicy od św. Eligjusza czyli Loyo przy San Jago, w r. 1170 przyłączyli się do rycerzy. Wtedy więc zakon miał dwie klassy: rycerzy, którzy mogli się żenić, ale raz tylko i bardzo surową przysięgę na wierność małżeńską wykonywali, i duchownych zakonnych, którzy z biegiem czasu podrzędną klassę przy pierwszych stanowić zaczęli. Papież Celestyn III zatwierdził tę nową instytucję, a zakon wkrótce w wojnie z Maurami bardzo się odznaczył. Ponieważ wszystko, co im odbierał, mógł na własność zatrzymać, wkrótce doszedł do wielkich bogactw i znaczenia, i to było powodem, że r. 1439 Ferdynand Katolicki wielkomistrzowstwo tego i dwóch innych rycerskich zakonów, Alkantara i Calatrawa, na zawsze z koroną połączył. Wielu papieży, szczególnie Leon X (1515) i Adrjan VI (1522), zatwierdzili to przyłączenie. Roku 1835 i ten zakon zniesiono. *Flores*, Espanna sagrada t. III Append. pag. 50. (*Hefele*). *W. B.*

Compton *v.* Carleton Tomasz, ur. w Cambridge, do jezuitów wstąpił r. 1617, mając lat 24 v. 26; wykładał teologię w Liège, tamże † 1666 roku. Napisał obszerniejszy kurs filozofji (*Philosophia universa*,

Antwerp. 1645 f. *Promptuarium christianum, seu liber Moralium*, ib. 1652) i teologji według św. Tomasza z Akwinu (*Cursus theologicus*, Leodii 1654 2 t. f.). Oba te dzieła często w naszych bibljotekach klasztornych znaleźć można było. X. W. K.

Conciliabulum, wyraz pogardliwy, zmniejszający, od *Concilium*; używa się na oznaczenie każdego zgromadzenia starszych w kościele, a nie mającego istotnej cechy prawdziwego zgromadzenia kościelnego, jak mianowicie przy powszechnych soborach, zwołania onego przez Papieża. Tak nieprawnemi były sobory, zwoływane niekiedy przez greckich cesarzy, bez zezwolenia lub następnego zatwierdzenia Papieża, jak np. pod wpływem Dioskura, a z zezwolenia cesarza Teodozjusza II w Efezie odbyty synod, który też z tego powodu Ojcowie zebrani w Chalcedonie nazwali λῃστρικὴ σύνοδος, *latrocinium* (ob. Efeski rozbój). Podobnie Papież Damazy odrzucił sobór w Rimini, zebrany bez jego zezwolenia; z tego powodu i sobór bazylejski (ob.), z wyjątkiem kilku chwil, był *conciliabulum*, jak mówi Bellarmin (*De eccl. milit. c. 16*) *schismaticum, seditiosum, et nullius prorsus auctoritatis.*

Concina. 1. Daniel, ur. w Clauzeto, we Friulu, 1687 r., umarł w Wenecji 1756; dominikanin, uczony teolog, filozof i kanonista, w pismach swoich i kazaniach probabiljorysta, nieubłagany przeciwnik pobłażliwych zasad w nauce moralności, mianowicie w kwestjach ślubu ubóstwa, postów i widowisk teatralnych. Z tego też powodu wystąpował przeciwko dziełu *Scypiona Maffei:* Dei teatri antichi e moderni, Verona 1754, i przeciwko probabilizmowi bronionemu przez niektórych uczonych jezuitów. C. odznaczał się w ogóle rygoryzmem, za czém poszło, że w dziełach jego przeważa pierwiastek polemiczny, ze szkodą systematyczności wykładu. Nawet Papież Benedykt XIV uważał za stosowne zganić zawziętą polemikę Conciny, przeciwko wyżej wspomnianemu dziełu Maffei. Do więcej upowszechnionych dzieł C. należą: *Della storia del probabilismo e del rigorismo, dissertazioni theologiche morale e critiche*, 1774 2 t.; *Commentarius in ep. encyclicam Benedicti XIV adv. usuram*, 1746; *Disciplina apostolico-monastica*, Venet. 1750; *Theologia christiana dogmatico-moralis*, 10 t. 1749—1758; *Apparatus ad teologiam christianam dogmatico-moralem*, 1751, 2 t.; *Compendium theologiae moralis*, 1762—1771 2 t.; *Octo Epistolae ad Carolum Nocetium de singularibus argumentis in ejusdem libro inscripto*, Veritas vindicata, *contentis*, Venet. 1755; *Dissertationes binae de spectaculis theatralibus*, Rom. 1754.—Cf. *Gamba*, Galleria di uomini illustri delle provincie Austro-Venete, Venet. 1824; *Huth*, Kirchengeschichte des XVIII Jahrh.—2. Mikołaj, brat poprzedniego, także dominikanin, um. 1763 w Wenecji, uczył metafizyki w Padwie; z dzieł jego wymieniamy: *Synopsis tertiae partis metaphysicae, h. e. theologiae naturalis* (bez miejsca druku); *Juris naturalis et gentium doctrina metaphysice asserta*, Venet. 1736. (*Häusle*). *J. N.*

Condillac (czyt. *Kądiljak*) Stefan Bonnot de Mably, członek akademji francuzkiej w Paryżu i królewskiej w Berlinie, brat księdza Mably, znanego historyka i polityka; obydwaj zarówno bez powołania wstąpili do stanu duchownego. C. przyjaciel, a przynajmniej dobry znajomy Diderota, Voltaire'a, Rousseau'a, choć spokojniej, ale w tym samym, co oni, pracował kierunku filozoficznym. Ur. 30 Wrześ. 1714 w Grenobli, w Delfinacie, um. 3 Sierp. 1780 w beneficjum swojém Flux pod Baugency, w oko-

licach Orleanu. Z powodu wątłego zdrowia, powoli rozwijały się jego zdolności umysłowe, wszakże wielką okazywał wytrwałość w pracy, a szczególniej w studjowaniu filozofji. Zjednawszy sobie rozgłos dziełem o początku poznania ludzkiego: *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Amst. 1746, 1788 2 t.), został nauczycielem infanta Ferdynanda, późniejszego księcia Parmy, wnuka Ludwika XV. Gorliwie wywiązawszy się z przyjętego obowiązku, oddał się wyłącznie filozofji. Empiryzm Locka upowszechniał się wówczas między ukształceńszą częścią społeczeństwa francuzkiego. Jednym z najgorliwszych krzewicieli tego empiryzmu był C. Jasność wykładu, pomimo całej jego płytkości, zjednała mu wkrótce niezwykłą wziętość. Hase (Kirch.-Gesch. 2 wyd.) tak o C. mówi: „W Condillacu dojrzała filozofja owych czasów, kiedy wszystko sprowadzano do działania pięciu zmysłów, a ducha za marzenie ciała uważano, miłość zaś za hipokryzję samolubstwa. Helwecjusz stosował ją następnie do praktycznych zadań życia. W tym kierunku była redagowana Encyklopedja, jako przegląd całej wiedzy ludzkiej, wymierzony przeciwko odwiecznej prawdzie i nadziemskim dążeniom ducha ludzkiego". W swojej metafizyce: *Traité des systemes* (Haga 1749, 1754, 2 tomiki), C. postawił jako kanon, że idee i zasady rozumu są niczem innem, jak dowolnemi twierdzeniami i wyobrażeniami względnego tylko znaczenia; zdaniem jego, niemożliwą jest rzeczą poznać istotę rzeczy i tajniki natury. C. wychodził z zasady, że granicami poznania są granice zdrowego rozsądku (*Städlin*, Gesch. d. Moralphilosophie, 1822). Przychylając się więcej ku systematowi Locka, niż Kartezjusza, różnił się wszakże od angielskiego filozofa, że gdy Locke przyznawał jeszcze duszy władzę, która doświadczeniem pozyskane pojęcia może samodzielnie składać, rozdzielać, powtarzać, C. odmawia człowiekowi i tej władzy i uczy, że podmiot poznający nietylko przy początkowém poczuciu, ale i w całym przebiegu processu poznania zachowuje się czysto biernie. Dla tego nie zna on żadnych sił natury w zwyczajném tego wyrazu znaczeniu, o ile mianowicie przez nie rozumieją się czynne potęgi; lecz wszystkie psychiczne zjawiska redukują się do sensacji, t. j. zmysłowego czucia, i są tylko stopniami przeobrażającego się tego czucia. Sensacja, uczy C., przeistacza się u nas w różne psychiczne zjawiska i odbywa cały ten proces bez naszego współudziału. Żadna z różnych czynności poznania nie ma za przyczynę działalności podmiotu poznającego (człowieka); przyczyną jej wyłącznie jest sensacja, o ile ta, mianowicie w nas, processem czysto naturalnym przeobraża się kolejnie w różne stopnie poznania, jakie w sobie rozróżniamy. Przy takiém rozumieniu rzeczy, niepodobna było naukowo uzasadnić duchowości duszy. Istoty duchowej nie możemy pojmować bez samodzielnej siły i działalności; sama tylko bierność przeciwi się istocie ducha. Sensualizm konsekwentny musi zaprzeczyć duchowości i niematerjalności duszy. Sensualizm chodzi zawsze w parze z materjalizmem. C. wszakże nie chciał być materjalistą i bronił duchowości duszy, opierając się na tém, że ciało nie może być pierwiastkiem i podmiotem myśli. Bo ciało jest złożone, myśl zaś niepodzielną jest jednością. Wprawdzie może ona w sobie mieścić wiele momentów, ale te zbiegają się razem w jednym, niepodzielnym podmiocie myślącym. Bóg nie mógł materji dać siły myślenia. Myśl jest wyłączną prerogatywą pojedyńczego, niepodzielnego ducha. Tak mówi C., a na zarzut: dla czego tedy dusza tak u niego całkowicie zależna od wrażenia zmysłowego,

że na wszystkich stopniach poznania zachowuje się tylko biernie?—odpowiada, że dusza z natury swej ma siłę poznawania bez pomocy zmysłów, i przed grzechem miała rzeczywiście tej siły używać; zależność ta duszy od zmysłów zaszła dopiero przez grzech pierworodny. Oczywiście to odwołanie się do grzechu pierworodnego jest tu zupełnie dowolnym wybiegiem, na zasłonienie się przed naturalnemi następstwami sensualistycznych zasad. Wybieg też ten na nic się nie przydał, i sensualizm Condillaca służył sprawie materjalizmu. Jego najwięcej znane dzieło: *Traité de sensations* (Lond. i Par. 1754, 2 tomiki), zajmuje się głównie objaśnieniem, w jaki sposób pojęcia powstają z czucia zmysłowego i jak wytwarza się świadomość. Dla wyłożenia swojej teorji C. użył porównania ze statuą, która stopniowo coraz to nowe odbiera wrażenia, aż w końcu zamienia się w organizm ludzki. Dzieło to miało być także czémś w rodzaju historji ludzkiego poznawania, a w dołączonym do niego traktacie o wolności, C. nazwał tę ostatnią pewném usposobieniem woli, wywołaném przez refleksję pod działaniem wpływów zewnętrznych. W dziele: *Traité des animaux* (1755) poddaje ścisłej krytyce system Buffona, celem pokazania, że niesłusznie zarzucano mu przyswojenie sobie teorji znakomitego naturalisty. C. u zwierząt, podobnie jak u człowieka, wyprowadza wszystkie ich zdolności i właściwości z czucia i doświadczenia. Wielkiej popularności używało jego dzieło: *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, Zweibrücken 1782 13 t. Pierwszy raz wyszło ono w Parmie 1769—1773, lecz z powodu niektórych ustępów, odnoszących się do stosunków zewnętrznych dworu hiszpańskiego, zostało skonfiskowane i później w Zweibrücken po raz drugi wydrukowane. Wtedy dopiero pierwsze wydanie ze zmienioną kartką tytułową puszczono w obieg. *Kurs nauk* obejmuje filozoficzną gramatykę, krótką stylistykę, oraz retorykę, początki mechaniki, astronomji, fizyki i starożytną, tudzież nową historję. Najmniej udatniejsza była próba zastosowania metody analitycznej do umiejętności politycznych, w dziele: *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (Amst. et Paris 1776). Z innych dzieł C. wspomnimy jeszcze o jego logice: *La logique, ou les premiers développements de l'art de penser* (Paris 1781). Książka ta była napisana dla szkół w Polsce, na zaproszenie Ignacego Potockiego, uczynione w imieniu komissji edukacyjnej; C. otrzymał za nią złoty medal, na cześć jego wybity. Miała ona, zdaniem pretensjonalnego autora, stanowić epokę w nauce logiki, z powodu zastosowania „po raz pierwszy“ metody analitycznej do badań filozoficznych. Przetłumaczył ją na polski Jan Znosko, professor uniwersytetu wileńskiego (Wilno 1802 i 1808). Kompletne wydanie dzieł C. wyszło w Paryżu 1798 (an 6): *Oeuvres revues et corrigés*, 23 t., później dwa razy ponawiane; dzieła filozoficzne w osobném odbiciu 1795 i 1798 6 t. Cf. Mémoir. sécr. pour servir á l'histoire de la république de lettres, Lond. 1781 t. XVI; *Stöckl*, Lehrb. Gesch. d. Philosophie.

Confessio (wyznanie). W dawnym języku chrześcjańskim pod tym wyrazem rozumiano: **I.** Odważne wyznanie w obec trybunałów pogańskich, że się jest chrześcjaninem; wyznanie połączone z odrzuceniem propozycji odstępstwa, a następnie z wycierpieniem za to jakich dolegliwości. Ci, którzy temu podlegli, t. j. powołani przed trybunał, nie zaparli się wiary, ani nie chcieli wykonać żadnego aktu tchnącego zaparciem się, lub bałwochwalstwem; potém wycierpieli więzienie, wygnanie, skazanie do kopalń,

a nawet tortury: jeśli wśród mąk, albo wkrótce potém w skutek mąk życia nie postradali, nazywali się Confessores (wyznawcy). Tych zaś, którzy za wyznanie swoje utracili życie wśród mąk, lub wprost zostali śmiercią ukarani, nazywano *Martyres* (ob. Męczennicy). Często jednak nazywano męczennikami i tych, którzy cierpieli męki za wiarę, lecz życia nie utracili. Confessores byli w wielkiém u wiernych poważaniu, przedmiotem szczególnej ich pieczołowitości; odwiedzali oni ich w więzieniu, drogo nawet w tym celu przystęp opłacali, pocieszali, karmili, zachęcali do wytrwania, towarzyszyli im do sądu, na miejsce kaźni, spisywali ich odpowiedzi na pytania sędziego i inne słowa godne uwagi. Dowodów na to pełne są Akta męczeńskie (ob.). W skutek uszanowania, jakie okazywano wyznawcom, wyrobił się zwyczaj, że biskupi na ich zalecenie skracali winnym czas publicznej pokuty. Ztąd, gdy wyznawca zostawał w więzieniu, lub był prowadzony na śmierć, winni takowi (ob. Lapsi) przystępowali do niego, żeby pozyskać wspomnione zalecenie, zwane libellus martyrum. Przykład tego mamy w listach św. Cyprjana (Epist. 16): „Universi Confessores Cypriano Papae salutem. Scias nos universis, de quibus apud te ratio constiterit quid post commissum egerint, dedisse pacem et hanc formam per te et aliis episcopis innotescere voluimus. Optamus te cum sanctis martyribus pacem habere. Praesente de clero et exorcista et lectore. Lucianus scripsit." Niekiedy taki *libellus martyris* ograniczał się słowami: „Communicet N. cum suis" (*ib.* ep. 10). **2.** Grób męczennika, wraz z ołtarzem, który się nad tymże grobem wznosił i na którym w rocznicę męczeństwa (*dies natalis martyris*) odprawiono Mszą. Zwało się to także *martyrium*. Gdy prześladowania ustały i na powierzchni ziemi kościoły budować poczęto, starano się stawiać je nad grobami męczenników, w ten sposób, iżby sam grób był na środku kościoła (w miejscu, gdzie się zazwyczaj rozchodzą ramiona krzyża). Kościoły takowe zwano niekiedy *martyria*, a ołtarz, wraz z podziennym pod nim grobem męczennika, konfessją. Ostatnia ta nazwa i dziś się używa w tém samém znaczeniu. Najsławniejszą jest *konfessja* św. Piotra na Watykanie, nader kosztowna i bogata. Kilka innych znajduje się w innych kościołach rzymskich. Ob. *Martigny*, Diction. des antiq. chret. v. Confessio. **3.** W języku liturgicznym *confessio* znaczy spowiedź powszechną, czyli to samo, co *confiteor* (ob.). **4.** W języku teologicznym *spowiedź* (ob.), część sakramentu pokuty.

Confiteor Deo omnipotenti etc. Jest to formuła ogólnego i publicznego wyznania grzechów, którą naprzemian odmawia kapłan z posługującym przy Mszy, albo też z towarzyszem przy pacierzach w chórze. Za przyjmujących kommunję, ostatnie namaszczenie, odpust zupełny w godzinę śmierci, minister także *confiteor* odmówić powinien, a przystępujący do spowiedzi odmawiają sami w połowie, lub w formie skróconej, jak w Rytuale. Zwyczajem było nawet u żydów (Lev. XVI), przed złożeniem ofiary kajać się z grzechów przed Bogiem; to też niewątpliwie, że i w Kościele ta spowiedź powszechna z tradycji apostolskiej pochodzi. Najdawniejsze liturgje, a zwłaszcza wschodnie, mają onę w tej lub owej formie, najpospoliciej przed wyjściem do ołtarza odprawowaną; na zachodzie podobnież pozostały ślady u zakonników, że nawet przed ubraniem się w ornat i stułę, znaki niewinności, kapłani spowiedź powszechną czynili. Cóżkolwiekbądź, na wschodzie w jednych kościołach w w. VIII, w rzymskim

w początkach w. XIII w coraz wyraźniejszej formie jest ona znana. Pierwszy ślad naszego *confiteor* znajduje się u Egberta, arcbpa Yorku (735), i u Chrodeganga, bpa Metzu. Odtąd napotykamy tę formułę w różnych odmianach. Trzeci synod rawennateński (1314; *Harduin*, Acta Conc. VII p. 1389) przepisuje formułę zupełnie zgodną z dzisiejszą; wszakże dopiero Mszał św. Piusa V zaprowadził stałą już jej jednostajność. Formuła dzisiejsza jest bardzo poważna, właściwa i piękna. Kapłan przy rozpoczęciu Mszy św. głęboko nachylony u stopni ołtarza, jako korzący się grzesznik przed Bogiem, odmawia *confiteor*, wyznając w ogólności publicznie swe grzechy przed Bogiem, jako przed Sędzią i Panem najwyższym, przed Najś. Panną, jako najdostojniejszą po Bogu, przed pierwszym z aniołów św. Michałem, przed Janem Chrzcicielem, reprezentantem świętych starego zakonu, przed św. Piotrem i Pawłem, pierwszymi krzewicielami wiary Chrystusowej, oraz przed wszystkimi świętymi, którzy się zjawią na końcu świata „ad faciendam vindictam in nationibus.... ut faciant in eis judicium conscriptum“ (Ps. 149); nareszcie przed braćmi nawet, wedle słów św. Jakóba: „Confitemini... alterutrum peccata vestra (V 16). Potém się bije trzykrotnie w piersi, za przykładem publikanina, dla wzbudzenia żalu tém serdeczniejszego, i znowu błaga Najś. Pannę i drugich świętych, którym się spowiadał, nareszcie braci prosi, ażeby się za niego do Boga wstawili. Po takiém wyznaniu szczerém i żałośném można się spodziewać odpuszczenia grzechów powszednich, a nawet śmiertelnych zapomnianych, lub w braku spowiednika (*in defectu confessarii*), jeżeli przytém będzie skrucha prawdziwa (*contritio perfecta*). Gdy zaś nietylko kapłan Mszę św. odprawujący, ale i wszyscy obecni na niej świętością się okryć powinni, ztąd też posługujący w imieniu wszystkich odmawia *confiteor* nawzajem, w tém samém znaczeniu jako się rzekło. Wiele pięknych i gruntownych uwag na tę formułę wyznania ob. w *Gawancie z Meratim* t. I p. 158, *Romsée* t. II p. 55, *Herdt* t. II n. 51. U nas ją wedle ustaw synodu z r. 1285 odmawiano po polsku w kościele, po egzortacji za zmarłych: „*Kaję się Bogu*“ etc. (*Hube*, Antiquiss. constit. syn. p. 168). Dodawać w *confiteor* imiona świętych patrjarchów zakonu, bez zezwolenia Ś. K. O., nie wolno; ani też zakonnicom nie wolno mówić *tobie matko*, zamiast *tobie ojcze*, ani *wam siostry*, zamiast *wam bracia*.

Congrua (portio), jest to najniższa summa czystego dochodu, wystarczająca na utrzymanie duchownego, odpowiednio jego stanowi. Oznaczenie takiej summy jest potrzebném dla niższych kościelnych urzędów, do których szczupłe fundusze są przywiązane, jako to dla proboszczów i innych pieczę dusz sprawujących. Mimo to, prawo kanoniczne nigdzie takiego *minimum* uposażenia, koniecznego do utrzymania proboszcza, lub innego duchownego, nie postanowiło, a ile razy zachodziła tego potrzeba, Kościół pozostawiał oznaczenie kongruy biskupom, mianowicie gdy szło o obmyślenie uposażenia dla nowo utworzonych beneficjów i posad duchownych. Sobór trydencki (ses. 21 c. 4) rozkazuje parafje rozległe, których obsługa jest trudna, dzielić i tworzyć nowe i uposażać je częścią dochodów dawnej parafji, ale oznaczenie jej wysokości zostawia biskupom. Zdarzało się, że parafjalne beneficja inkorporowano do klasztorów, kolegiat i innych duchownych instytutów, dla powiększenia dochodów tych ostatnich. Wtedy pozostawionemu do pełnienia parafjalnych obowiązków wikarjuszowi (*vicarius curatus*, *perpetuus*) nakazywano zostawić odpowiednią część do-

chodów, *congruam portionem*, na utrzymanie. Przełożeni instytutów owych nie zawsze przestrzegali słuszności i często zaledwie 16 część dziesięcin należących kościołowi, *quarta quartae*, pozostawiali dla wikarjusza, resztę na korzyść swego klasztoru, kolegjum etc. zagarniając (C. *Suscepti*; de Praeb. et dignit. in VI 3, 4 C. *Exstirpandae* 30 eod. tit. X 3, 5). Sobór tryd., dla uchylenia tego nadużycia, postanowił, aby na utrzymanie rządców inkorporowanych kościołów lub parafji, z dochodów tego beneficjum pozostawiano mniej więcej część trzecią, którą ściślej biskup ma oznaczyć (*Conc. trid.* ses. 7 c. 7 *de Ref.*), i jest to jedyna decyzja kanoniczna, w przybliżeniu kongruę oznaczająca; co do wszystkich innych wypadków, sobór zaleca biskupom w ogólnych wyrazach, ażeby odpowiednią część dochodów, *congruam fructuum portionem*, oznaczyli już to dla proboszczów, już też dla administratorów i wikarjuszów parafjalnych (ses. 6 c. 2: ses. 7. c. 5 *de Ref.*). W czasach obecnych kwestję tę prawa świeckie rozwiązują. Mimo to, z dochodów probostwa ma prawo biskup wyznaczyć kongruę wikarjuszowi (jak go do tego upoważnia sobór tryd. l. c. i Innocenty XIII, Const *Apostolici ministerii* § 13). U nas kongrua dla proboszcza oznaczoną nie była aż do r. 1865; dla administratora wakującego probostwa stanowiła złp. 1000 (rs. 150); reszta dochodu beneficjum szła na fundusz interkalarny. Od r. 1865 proboszczowie na beneficjach klassy 1 pobierają od rządu pensji rs. 450, administratorowie zaś probostw kl. 2 rs. 300. We Francji od r. 1823 oznaczono pensji dla administratorów probostw, których proboszczowie są chorobą złożeni: na probostwach kl. 1 fr. 700 (rs. 175), klas. 2 fr. 400 (r. 100), przy parafjach pomocniczych (*succursale*) fr. 250 (rs. $62\frac{1}{2}$); proboszczowie zaś sami od rządu pobierają: kl. 1 fr. 1,500 (rs. 325), kl. 2 fr. 1000 (rs. 250). W Austrji kongrua ustanowiona jest na 300 zł. reńsk. (rs. 180), a z kapłanem do pomocy zł. reń. 460 (rs. 270). Przy erygowaniu jednak nowych parafji wyznaczają tam kongruę od 400—600 fl. (rs. 240—360), a wikarjuszom dożywotnim od 300--400 fl. (180--240 rs.). Dochód ten ma być osiągany z funduszów miejscowych, do których i *jura stolae* zaliczają, a o ile fundusze te nie starczą, resztę dodaje fundusz, religijnym nazwany, składający się prócz innych źródeł z interkalarjów, podczas wakowania probostw zebranych. W Prusach kongrua wynosi 700 talarów (rs. 630). W Bawarji kongruę proboszcza na 600 flor. (rs. 360), a innych beneficjatów na 400 fl. (rs. 240) oznaczono. W innych częściach Niemiec wynosi ona od 500—600 fl. (300—360 rs.). *X. A. S.*

Consalvi Herkules, ur. w Rzymie 8 Czerw. 1757; dziad jego, Brunacci, przez adopcję został członkiem starożytnej rodziny margrabiów Consalvi, która wygasła na Herkulesie Consalvi. R. 1771, wraz z bratem swoim Andrzejem († 1807), wstąpił do kolegjum Frascati, w którém dobrze się obeznał z klasyczną literaturą, i już 1772 udatnemi poezjami zwrócił na siebie uwagę. Uczęszczaniem do wyborowego towarzystwa (Frascati była bowiem jesienną willedżiaturą szlachty rzymskiej), nabrał Consalvi owych wykwintnych form światowych, które w późniejszym sekretarzu stanu podziwiano. Chociaż żywego temperamentu i lubiący życie towarzyskie, już wtedy postanowił obrać stan duchowny. W końcu roku 1776 wstąpił do *akademji duchownej* i aż do 1781 poświęcał się stadjom teologicznym i prawniczym. Wówczas już tak wielkie uczynił w nauce postępy, iż Pius VI myślał użyć go do nuncjatury w Kolonji. Ale C.

wolał otrzymać jaką posadę w samém państwie Kościelném. Posuwając się szybko w urzędach, roku 1792 został *audytorem* przy najwyższym rzymskim trybunale, Rota, i używał takiej sławy, że ze wszystkich stron Włoch trudniejsze sprawy poddawano pod jego sąd polubowny. Dla wielkiej jego działalności i żywości nazywano go wówczas żartobliwie *monsignor ubique*. Czynny i gorliwy w swoim fachu, śledził przytém baczném okiem za ówczesnemi wypadkami politycznemi. Gdy w 1797 rzeczpospolita Francuzka wojną zagroziła państwu Kościelnemu, spokojny *uditore* został asesorem wojennym, na którym urzędzie nawet i po pokoju, w Tolentino zawartym, pozostał. Czynność, jaką C. na tém stanowisku okazał, ściągnęły nań nienawiść francuzkich i rzymskich rewolucjonistów. A gdy w krwawém starciu wojsk papiezkich z rzymskimi demagogami, podnieconém przez francuzkich podżegaczy, 2 Wrześ. 1797 padł Duphot, przypisano rządowi papiezkiemu, a wszczególności Consalviemu, umyślnie przygotowane zabójstwo. Po zdetronizowaniu Piusa VI (ob.) 11 Lutego 1798, na Consalviego zwrócono całą surowość. Dwukrotnie więziony w zamku św. Anioła, ztamtąd przeniesiony do Terracina, na wstawienie kardynała Yorku otrzymał pozwolenie wyjazdu do Neapolu. Z tego miasta niebawem udał się C. przez Livorno do Florencji, aby odwiedzić mieszkającego tam w klasztorze kartuzów Papieża. Przebywał następnie C. na terrytorjum weneckiém, a podczas wyboru Piusa VII pełnił w konklave obowiązki sekretarza św. Kolegjum. Nowy Papież poznawszy go tutaj, ocenił jego przymioty i zaraz mianował podsekretarzem stanu, a następnie, 11 Sierp. 1800 r. w Rzymie na publicznym konsystorzu, kardynałem djakonem tyt. *św. Agaty alla Suburra*; tytuł ten r. 1817 przemieniony został na *ad St. Mariam ad Martyres*. W kilka dni po otrzymaniu godności kardynalskiej zostawszy sekretarzem stanu, uporządkował finanse, zachęcał przemysł, a przez nadanie wolności handlowi zbożowemu, podniósł rolnictwo. Wówczas też pierwszy konsul objawił życzenie przywrócenia Kościoła we Francji. Z porady Consalvi'ego wysłano dla negocjacji do Paryża kardynała Spina. Pierwszy konsul niezadowolniony z dworu rzymskiego i jego legata, że nie ustępowali jego woli, odwołał swego posła i zaczął okazywać zamiar urządzenia Kościoła we Francji, z pomocą odszczepieńczych księży, tak zwanych konstytucjonistów. Wtedy, 22 Czerwca 1801 r. kardynał sekretarz stanu, wraz z odwołanym posłem udał się do Paryża. Zręczném a uprzejmém obejściem, wytrwałością w głównych punktach, a ustępstwami tam, gdzie ustąpić było jeszcze można, udało mu się zawrzeć konkordat 15 Lipca t. r. Consalvi zyskał sobie sławę zręcznego dyplomaty, ale z drugiej strony oburzył na siebie całe emigrancyjne duchowieństwo francuzkie i stronnictwo legitymiczne. Ale i pierwszy konsul sprzykrzył sobie niebawem Consalviego, z powodu negocjacji (1802) o urządzenie stosunków kościelnych w górnych Włoszech. Naleganie Rzymu o dokładne odgraniczenie władzy duchownej od świeckiej, i stanowcze uchylanie się od dania tak znacznych ustępstw, jak poprzednio dla Francji, wydana poprzednio jeszcze protestacja przeciw artykułom, tak zwanym *organicznym*, które samowolnie dodał Bonaparte do konkordatu: wszystko to rozjątrzyło władcę Francji przeciw papiezkiemu sekretarzowi stanu. Rozjątrzenie to wzmagało się jeszcze, w skutek początkowej odmowy Papieża na zaproszenie przyjazdu na koronację Napoleona i w skutek samodzielnej postawy rzymskiego gabinetu w kwestjach polityc-

nych. Zwycięzca z pod Austerlitz i Jena zażądał dymisji Consalviego, o którą też ten już poprzednio kilkakrotnie prosił i otrzymał ją 17 Czerwca 1806 r. Potajemnie jednak we wszystkich ważniejszych sprawach zasilał swoją radą Papieża, podczas szybko zmieniających się po sobie sekretarzy stanu: Casoni, Doria i Gabrielli. Ciągłe uzurpacje Napoleona zmusiły Piusa VII do rzucenia (10 Czerwca 1809) klątwy kościelnej na wszystkich uczestników zaboru dziedzictwa św. Piotra. Nastąpiło uwięzienie Papieża i wywiezienie go do Savony. Consalviego przez pięć miesięcy pozostawiono w spokojności. Dopiero 5 Listop. powołał go cesarz do Paryża, gdzie starał się go pozyskać dla swoich planów. Na zebraniu kardynałów wychwalał zdolności i doświadczenie byłego sekretarza stanu, a winę zerwania składał na ograniczoność jego następców. C. jednak nie dał się uwieść tą dwuznaczną pochwałą. Po czteromiesięcznym pobycie w Paryżu, gdy ciągle obstawał za prawami Papieża i odrzucał wszelkie propozycje Napoleona, otrzymał rozkaz udania się do Rheims, jako przymusowego miejsca pobytu. Z tego miasta dopiero w Lutym 1813 r. pozwolono mu pojechać do Fontainebleau, dla wzięcia udziału w obradach kardynałów nad konkordatem, jaki miał być zawarty na zasadzie punktacji, wyłudzonej na Papieżu 25 Stycznia 1813 r. Na tych obradach Pius VII odrzucił nietylko proponowany konkordat, ale i breve, które na nim poprzednio w Savonie wymuszono. Wtedy zabroniono Consalviemu i innym kardynałom komunikacji z Papieżem, a nadto kazano im zrzec się wszelkiej listownej z nim korespondencji. Gdy C. odmówił tego, wywieziono go do Bezières. Zwycięztwa sprzymierzonych uwolniły Piusa VII 15 Stycz. 1814 r. Consalvi pośpieszył za Papieżem. Dognawszy go w Imola, otrzymał polecenie wrócić do Paryża i starać się u sprzymierzonych o restytucję całego państwa Kościelnego. Ponieważ jednak cały personarz dyplomatyczny udał się już do Londynu, zwrócił się tam i Consalvi. Pierwszy to był kardynał, który po dwustu latach na ziemię angielską stąpił. Z wielkiemi względami przyjęty przez księcia rejenta, zawiązał znajomości, które mu później w wielu razach były pomocne. Jako pełnomocnik papiezki na kongresie wiedeńskim, wyjednał zwrot wszystkich posiadłości papiezkich, z wyjątkiem Awinionu i Venaissins. Zaprotestował przeciw wcieleniu tych dwóch miast do Francji, przeciw austrjackiemu prawu załogi w Ferrarze i Comachio, nakoniec przeciw sekularyzacji Kościoła w Niemczech. Nie udało mu się urządzić Kościoła w Niemczech ogólnym konkordatem, częścią z powodu różności zdań, a szczególnie z powodu dążenia rządów niemieckich do osłabienia władzy kościelnej. Szczęśliwszym był C. w oddzielnych układach: z Bawarją 1817 r., z Prusami 1821 r. Zawarł także konkordat z królem neapolitańskim 16 Lutego 1818 r., z Sardynją 1817 r. Bulle z d. 11 Marca 1817 i 30 Czerwca 1818 urządzały Kościół katolicki w Polsce. Wprowadzenie francuzkiego konkordatu z d. 25 Stycz. 1817 rozbiło się o opór francuzkiej izby deputowanych; rozpoczęte z Wielką Brytanią negocjacje zerwane zostały, z powodu obawy irlandzkiego duchowieństwa o swoją kościelną niepodległość. Oprócz spraw Kościoła w różnych krajach, zajmował się także C. reformami wewnętrznego zarządu państwa Kościelnego. Gdy C. był w Wiedniu, w Rzymie tymczasem wszystko na dawną przywrócono stopę: przyznano baronom dawne prawa feudalne i, nie zwiększywszy dochodów, zmniejszono podatek gruntowy. Sławne *motu proprio* z r. 1816 położyło

temu stanowi koniec. Consalvi obrał w niém średnią drogę, pomiędzy dawnym porządkiem rzeczy, a tym, jaki Francuzi wytworzyli. Ustanowiono komisje do wypracowania nowego kodeksu kryminalnego i cywilnego, z różnych jednak powodów nie przyszło do ich ogłoszenia. Kodeks postępowania sądowego ogłoszony został 1817, ale napotkał silną opozycję. Tylko nowy kodeks handlowy zdołał C. przeprowadzić. Mniej zasług położył C. w urządzeniu finansów. Uorganizowano doskonały policyjny porządek w Rzymie; z prowincją wszakże szło trudniej. Zreformował wojsko papiezkie. Za jego staraniem w Sapienza ustanowiono nowe katedry archeologji i nauk przyrodniczych. Więcej jeszcze zawdzięczają mu sztuki piękne. Zbogacił muzeum Clementinum, polecił zakupić zbiór pomników egipskich i plastycznych utworów Camucciniego; zarządził systematyczne wykopywanie starożytności. Był przyjacielem i protektorem Canovy. W ostatnich latach jego sekretarjatu utworzyło się przeciw niemu silne opozycyjne stronnictwo, które po śmierci Piusa VII przeprowadziło wybór kardynała Annibala della Genga (ob. Leon XII). C. usunął się od interesów, zachował tylko sekretarjat brewjów. Wkrótce jednak powołany był na prefekturę Propagandy. Um. 24 Stycz. 1824 r. C. miał serce szlachetne, zawsze wylane dla przyjaciół. Nigdy nie zapominał oddanej mu usługi. Chociaż oszczędny, bardzo był dobroczynny. Uprzejmość łączył z godnością. Zręczny dyplomata, nie kaził się jednak pochlebstwem, ani też nie obiecywał nigdy tego, czegoby później nie dotrzymał. Drażliwego usposobienia, słuchał jednak cierpliwie zdań przeciwnych. Giętki, nie odstępował jednak nigdy od zasad kościelnych i kapłańskiego powołania. Napoleon o nim powiedział: „C. *nie wydaje* się kapłanem, a *jest* nim bardziej niż którykolwiek inny.“ Punktualnie spełniał wszystkie obowiązki religijne: rekolekcje, posty, spowiedź. Zostawił *Pamiętniki* o sprawach, w których brał udział, jako to: o konklave w Wenecji podczas obioru Piusa VII, o konkordacie między Stolicą Apost. a Napoleonem, o małżeństwie tegoż Napoleona I z Marją Ludwiką, pamiętnik z różnych epok własnego życia i osobny z czasów swego ministerstwa. Na franc. język przełożył je i wydał *J. Cretineau-Joly*, ze wstępem o samym Cons. i objaśnieniami: *Mémoires du cardinal Consalvi*, Paris 1864; ib. 1866 2 v. in 8. Powagę ich napróżno usiłuje osłabić Aug. Theiner (*Hist. de deux concordats*, Paris 1869 2 v.). Cf. Revue des quest. histor., Paris 1869 t. VII s. 524—557. *Bartholdy*, Züge aus dem Leben des Card. Consalvi, Stutg. 1824. *Artaud de Montor*, Życie Papieża Piusa VII. *D'Haussonville*, L'Eglise romaine et le premier empire (tłum. polsk. ks. Fr. Chmielewskiego p. t. *Kościół we Francji na początku XIX w.*, *w Przegl. Katol.* 1872 i 1873 r.). (*Werner*). *W. B.*

Conscientiarii, czyli Sumiennicy, tak się nazywali ateusze pomiędzy protestantami XVII wieku, zwolennicy Macieja Knutsen'a, zwanego inaczej *Knuzan* lub *Kuntzen*. Człowiek ten, rodem z Szlezwigu, niemoralny kandydat protestanckiej teologji, przybył 1674 r. do Jeny, pozyskał sobie wielu studentów złego prowadzenia, szerząc pomiędzy nimi dwa pisma (w rękopiśmie), w których przeczył bytu Boga, świętości Pisma św., różnicy pomiędzy małżeństwem a nierządem, a zamiast Pisma św. i władzy uznawał tylko rozum i własne sumienie za normę myśli i życia. Niebo i piekło były podług niego tylko marzeniem: w rzeczy zaś samej niebo miało być tylko zadowolnieniem dobrego sumienia; piekło zaś

sumieniem niespokojném. Ztąd ich nazwa *conscientiarii*. Przytém chwalił się Knutsen, że we wszystkich uniwersytetach europejskich miał zwolenników, a w samej Jenie więcej jak 700, czém na ten uniwersytet złą ściągnął opinię. Śledztwo wszakże wykazało, że liczba ta była znacznie przesadzoną. Wówczas profesor uniwersytetu dr. Jan Musäus napisał 1674 r. odparcie kalumnji rzuconej na uniwersytet: *Ableinung der ausgesprengten verleumdung, ob wäre in der Fürstlichen Residenz Jena eine neue secte der sogenannten Gewissener entstanden*. Póżniej nie było już słychać o Knutsenie i jego sumiennikach. List jego jeden znajduje się w Historia Atheismi a *Jenkino Thomasio* (właściwie *Jenkino Philipps*). (*Hefele*). *N.*

Consignatorium ablutorum; tak się nazywało miejsce, w którém zwykle udzielano bierzmowanie, gdyż sam ten sakrament nazywano *signaculum* lub *signum* (*Tertull.*, De resur. car. c. 8, adv. Marcion l. 3 c. 22; *s. Ambros.*, De sacr. l. 3 c. 2; *s. Cyprian.* Epist. 73 ad Jubai.), a chrzest *ablutio*. Rzadko w których kościołach bywało takowe *consignatorium*, inaczej *chrismarium*, bo pospoliciej udzielano bierzmowanie w *sacrarium* (ob.).

Constans I. cesarz, najmłodszy syn Konstantyna W. (ur. 320), przy podziale państwa po śmierci ojca otrzymał Afrykę, Sycylję, Italję, Illirję, Macedonję i Grecję. Po śmierci brata swego Konstantyna II, odziedziczywszy posiadane przez ostatniego prowincje, został władcą prawie całego cesarstwa Rzymskiego. Łącznie z bratem Konstancjuszem wydał surowe prawo przeciwko pogaństwu. Papież Juljusz zalecił cesarzowi Atanazego (ob.) i C. niczego nie zaniedbał, aby prawowiernym skuteczną udzielić pomoc. Na żądanie więc C-a przybyło do Rzymu trzech biskupów wschodnich, celem usprawiedliwienia się z prześladowań, wymierzonych pko prawowiernym; lecz cesarz wiarołomnością wysłańców oburzony, kazał im z Rzymu wyjechać i dopominał się u brata, aby Atanazego i innych wygnanych biskupów do posiadanych poprzednio djecezji wrócono, a kiedy te żądania, w skutek zabiegów arjańskich (ob. Arjusz), pozostały bez skutku, nastawał na zwołanie powszechnego soboru, który też niezadługo potém zebrał się w *Sardyce* (347). W trzy lata wszakże po owym soborze C. został zrzucony z tronu przez Magnencjusza i zamordowany w m. Helena, u stóp gór Pirenejskich.—**C. II** cesarz (641—668), wnuk ces. Herakljusza, wstąpił na tron w 12 roku życia, po śmierci swego ojca Konstantyna III (25 Maja 641) i usunięciu od rządów macochy Martyny. Za jego poprzedników państwo doszło do ostatniego prawie upadku, w skutek nieustannych wojen z Saracenami i dogmatycznych sporów. Herakljusz popierał naukę monotelitów, a jego *Ecthesis* (638), będąca jawną obroną heretyckich doktryn, wywołała wielkie zamieszanie umysłów. Papież Jan IV zażądał od Herakljusza odwołania Ecthesis, a ponieważ w tym właśnie czasie zmiana rządów nastąpiła, nowy więc cesarz C. odpowiedział, że woli Papieża stanie się zadość i nakazał Ecthesis publicznie palić. R. 654 odbyła się dysputa między Pyrrusem, poprzednim patrjarchą knstpskim, gorliwym stronnikiem monotelityzmu, a opatem Maksymem, dzielnym obrońcą nauki katolickiej; w następnym zaś roku zwołany synod trzech afrykańskich prowincji: Byzaceny, Maurytanji i Numidji (*Pagi*, Vita Theodori), oświadczył się przeciwko nauce monotelitów; toż samo poprzednio uczynił Sergjusz, arcybp Cypru. Potajemnie wszakże herezja licznych miała zwolenników, do których przyłączył się i wyżej wspomniany Pyrrus, pomimo publicznego jej potępienia. Wówczas C. postanowił położyć ko-

niec zawichrzeniom religijnym i 648 wydał tak nazw. *typus*. Edykt ten zakazywał wszelkich sporów w tym przedmiocie, a nieposłusznym zagrażał rozmaitemi karami: biskupom i księżom usunięciem od obowiązków, zakonnikom wygnaniem, zamożniejszym ludziom zabraniem majątków, a biedniejszym karami cielesnemi. Autorem *typu* był Paweł, patrjarcha konstpski. Papież Teodor i jego następca Marcin stanowczo zganili taki sposób zaprowadzania pokoju religijnego: pierwszy rzucił klątwę na patrjarchę Pawła, drugi zaś zwołał do Rzymu synod (649), na którym jednozgodnie (105 biskupów obecnych) typus, jako bezbożny i sprzeciwiający się czystej nauce Kościoła, został potępiony. C. dowiedziawszy się o uchwale synodu, takim uniósł się gniewem, że zalecił egzarchowi rawennateńskiemu, aby Papieża Marcina i opata Maksyma jako więźniów do Konstantynopola odstawił. Stawionemu przed cesarzem Papieżowi zrobiono zarzut o porozumiewanie się z egzarchą Olimpjuszem, który miał mieć zamiar utworzenia z Włoch niezawisłego dla siebie państwa, i skazano na wygnanie do Chersonezu, gdzie Marcin, ciężko trapiony, um. po 6 miesiącach. Jeszcze srożej postąpił sobie C. z opatem Maksymem, gdyż kazał mu wyrwać język i odciąć prawą rękę, a następnie posłał na wygnanie, gdzie ten gorliwy obrońca Kościoła um. w 82 roku życia (662). Podczas podróży po Włoszech (663), C. 12 dni bawił w Rzymie. Papież oraz duchowieństwo przyjęli go z honorami, a C. bogatemi podarkami starał się wzbudzić ufność ku sobie. Zdawało się, że przywrócona nareszcie została zgoda między nim i Kościołem. Jak wszakże nieszczerze postępował C., najlepiej przekonywa opieka, udzielana przez niego odstępczemu arbpowi Rawenny, Maurowi. Opuszczając też Rzym, zabrał z sobą nietylko miedziane dachy, z publicznych gmachów pozdejmowane, lecz nadto wiele kosztowności i skarbów. W Syrakuzie, ciężkiemi wyrzutami sumienia dręczony, życie zakończył z ręki jednego ze swych dworzan, który go w łaźni zamordował, 668. Zostawił trzech synów: Konstantyna IV, Herakljusza i Tyberjusza. *J. N.*

Constanz, v. Konstantius Jerzy, czech, ur. 1607 r. w protestantyzmie, przeszedł na łono Kościoła i wstąpił do jezuitów (1628); przez 12 lat pracował na missjach w kraju. Na żądanie arcybpa praskiego rozpoczął nowe tłumaczenie Nowego Testamentu na język czeski, i nie dokończywszy um. w Pradze 24 Mar. 1673 r. Przetłumaczył z łacińskiego na czeski kilka pism znakomitszych ascetów; napisał gramatykę czeską i in. Ob. *De Backer*, Biblioth.

Constanzo (v. Constantius) Kamildi, ur. w Motta Bavelino, w Kalabrji, w 20 r. życia wstąpił do jezuitów (8 Wrześ. 1591); r. 1602 odpłynął na missje do Indji, zkąd wysłany do Japonji, pracował tam przez 9 lat. Wygnany, udał się do Macao. Przebrany za żołnierza, wrócił do Japonji r. 1621; w krótce schwytany, upieczony został przy wolnym ogniu 15 Wrześ. 1622. Należy do liczby 205 męczenników japońskich beatyfikowanych 7 Lip. 1867 r. przez Piusa IX. Pisał w języku japońskim dziełka przeciw bałwochwalstwu, za wiarą chrześcjańską.

Consubstantialis, ὁμοούσιος, współistotny. Tym wyrazem Ojcowie soboru nicejskiego określili apostolskie podanie o stosunku Syna Bożego do Ojca. Arjusz (ob.), wojując sofistycznie subtelnościami djalektycznemi, przenosząc niedorzecznie stosunki ludzkie w Bóstwo, twierdził, iż musiała być przynajmniej jedna chwila, w której nie było Syna. Był

tedy Bóg, zanim był Ojciec; bo ojciec musi być wprzód, zanim ojcem zostanie, i musi być wprzód przed synem. Skoro zaś Syn nie jest wiekuisty, przeto nie jest tém, czém jest Ojciec, istota bowiem niewiekuista jest co innego niż Istota wiekuista; a zatém Syn nie jest tej samej co Ojciec istoty.—Wywody te przeciwiły się stanowczo nauce apostolskiej, przekazanej wszystkim kościołom i złożonej w pismach apostolskich. Sam Zbawiciel powiedział: „ja i Ojciec jedno jesteśmy," a św. Jan wyznaje: „Bogiem było Słowo." Opowiadacze Ewangelji tak głęboko tę wiarę zaszczepili w wiernych pierwotnego Kościoła, że niektórzy z nich nawet w błąd popadli, iż nie rozróżniali zupełnie Ojca od Syna, przypisując np. cierpienia męki zarówno Ojcu jak Synowi (ob. tej Enc. 1, 293). Dla zebranych w Nicei ze wszystkich stron biskupów zupełnie nową i niesłychaną było nauką, aby Syn Boży miał być z niczego stworzony, aby miał być dziełem Bożém, jak wszelkie inne stworzenie. Ponieważ zaś wyrażenia, że Syn jest Bogu podobny, że jest w Bogu, u Boga, niezmienny i t. p. dawały się tłumaczyć po arjańsku, przeto dla uwydatnienia i stanowczego określenia nauki apostolskiej, przeciwko błędowi Arjusza, wybrali Ojcowie nicejscy wyrażenie: Syn jest współistotny Ojcu, czyli tej samej istoty (*ejusdem substantiae*) z Ojcem. Wyrażenie to wypowiada zarazem, że Syn jest wiekuisty jak i Ojciec; gdyby bowiem nie był wiekuisty, gdyby nie był bez początku, nie byłby Ojcu współistotny, czyli nie byłby tej samej z Ojcem istoty. Biskupi soboru nicejskiego nie wyrzekli też nic nowego, ale pod wpływem Ducha św. zaświadczyli i wypowiedzieli naukę, jaką w swoich kościołach otrzymali od poprzedników, a ci od Apostołów, którzy otrzymali ją od Jezusa, Prawdy Wiekuistej. (*G. Mayer*) *N.*

Contarini (*Contarenus*). Kwitnąca dotąd, jedna z najstarszych i z najzamożniejszych w Wenecji rodzina Contarini wydała wielu sławnych w dziejach mężów, w tej liczbie 4 patrjarchów, 7 weneckich dożów, wielu wodzów, mężów stanu, biskupów, uczonych i artystów. Szczególniej interesującą dla nas osobą tego rodu jest kardynał Kacper (*Gaspare*), który w czasie reformacji, r. 1541, był legatem Papieża Pawła III na sejm w Ratysbonie. Ur. 16 Paźd. 1483 w Wenecji, jak większa część jego przodków, szedł drogą świeckich dostojeństw. Odbył kilka poselstw, zajmował różne wysokie urzędy. Paweł III, Papież, słysząc o jego zdolnościach dyplomatycznych, uczoności, wzorowych obyczajach i pobożności, zupełnie niespodzianie, 21 Maja 1535 r., mimo że C. dotychczas świeckim był człowiekiem, mianował go kardynałem. C. zatem przyjął święcenia, aż do presbyteratu. R. 1538 mianowany został pierwszym członkiem komisji z 9 prałatów, jaką Paweł III, po zapowiedzeniu powszechnego soboru do Mantui (sobór ten dopiero w jakiś czas potém zebrał się w Trydencie), ustanowił, dla ułożenia projektu reform kościelnych. Członkami tej komisji, oprócz C., byli kardynałowie: Jan Piotr Caraffa (później Paweł IV), Jakób Sadolet i Reginald Polus; arcybpi: Fryderyk z Salernu i Hieronim Aleander z Brindisi, bp Mateusz z Werony, opat Grzegorz od św. Jerzego z Wenecji i *magister sacri palatii* Tomasz Badia. Ich wniosek reformy, złożony tegoż jeszcze roku Papieżowi, miał tytuł: *Consilium de emendanda Ecclesia*; wydrukowany mimo ich woli i bez dozwolenia Papieża, dostał się do rąk protestantów. Luter przetłumaczył go na język niemiecki, dodał zjadliwe komentarze i wydrukował w Witten-

bergu (znajduje się w dziełach Lutra, część XVI, wyd. Walch'a). Contarini głównie przyczynił się do tego, iż Paweł III w 1540 r. zatwierdził zakon jezuitów, bo przewidywał, iż Kościół zyska w tych zakonnikach dobrych, prawdziwie zreformowanych kapłanów. Gorliwość Contariniego w sprawach Kościoła i względy, jakie miał u cesarza Karola V, zyskane jeszcze w czasie, gdy jako poseł rzeczypospolitej Weneckiej układał pokój pomiędzy Papieżem Klemensem VII a cesarzem, skłoniły Papieża Pawła III, że 1541 r. posłał go jako legata na sejm w Ratysbonie, gdzie miano traktować o pogodzenie niemieckich protestantów z Kościołem. Protestanci liczyli wiele na kardynała, jako na człowieka uznającego potrzebę reformy. Gdy na tym sejmie przyszedł do skutku pierwszy religijny układ pokojowy, tak nazwane *interim* (ob. artt. Interim i Gropper), i cesarz Karol V zażądał od C-go deklaracji co do formuły tego układu, ten rzekł: „ponieważ protestanci w niektórych artykułach odstępują od powszechnej wiary katolickiego Kościoła, w których jednak, przy pomocy boskiej, kiedyś z Kościołem się zgodzą, tedy nic już czynić nie należy, tylko pozostawić rzecz całą rzymskiemu Papieżowi.“ To oświadczenie (wydrukowane u *Raynalda* Contin. Annal. Baronii ad a. 1541 n. 14) niektórzy tak wytłumaczyli, iż C. sądził, jakoby 4 artykuły, na podstawie których w Ratysbonie doszła do skutku tymczasowa zgoda pomiędzy dwiema stronami, nawet bez papiezkiego potwierdzenia, stanowczo obowiązywały i że nie mogły uledz zmianie, a tylko resztę należało przedstawić decyzji Papieża i soboru. Przeciw takiemu tłumaczeniu ogłosił C. urzędowe oświadczenie (przedrukowane u *Raynalda* l. c. n. 15). Oprócz tego, kanclerzowi cesarskiemu Granvelli wynurzył niezadowolenie z tego, że w *interim* poczyniono protestantom ustępstwa, szczególniej w nauce o Najśw. Sakramencie, opuszczeniem wyrażenia *Transsubstantiatio*, przez co mógłby kto błędnie wnosić, jakoby Kościół katolicki godził się na błędy heretyckie. Żądał także od niemieckich stanów sejmowych, ażeby zrzekli się swego planu rozstrzygnięcia sprawy religijnej na niemieckim synodzie narodowym, wrazie gdyby sobór powszechny nie przyszedł do skutku. Następnie miał C. przemowę do niemieckich biskupów obecnych na sejmie i przekładał im środki do zreformowania ich djecezji. Na ich żądanie wręczył im tę przemowę na piśmie, a treść jej zachował Raynald (l. c. n. 26). C. żądał, aby biskupi żyli bez wystawności, dobrze zarządzali dochodami, przebywali stale w swoich djecezjach, odznaczali się wzorowemi obyczajami, urzędy duchowne udzielali tylko godnym osobem, aby troszczyli się o oświatę ludu, zakładali szkoły, gimnazja i opiekowali się niemi, aby napominali rodziców, iżby ci nie posyłali dzieci do szkół protestanckich. Z tego powodu gwałtownie wystąpili przeciw niemu protestanci, zarzucając, iż chce naprawy tylko w drobnostkach i w podrzędnych rzeczach. Z drugiej strony, szczególniej po swoim do Włoch powrocie, ściągnął na siebie zarzut, iż zdradził Kościół i przystał do kacerskich nauk. Bronił się silnie przeciw temu zarzutowi, a Papież, w dowód swego zadowolenia, mianował go kardynałem legatem Bolonji. W kilka miesięcy potém um. 24 Sierp. 1542. Dzieła jego wydane w Paryżu 1571 i w Wenecji 1578 1 t. in f. Znaczniejsze tam prace są: 1) *De septem Ecclesiae sacramentis*; 2) *Confutatio articulorum Lutheri;* 3) *De praedestinatione et libero arbitrio* (szczególnie w obronie wolnej woli); 4) *Scholia in epistolas divi Pauli* (dobre objaśnienie miejsc trudniejszych); 5) *De officio episcopi;* 6) *De po-*

state pontificis; 7) *De immortalitate animae;* 8) *Conciliorum magis illustrium summa;* 9) *De magistratibus ac republica Venetorum libri V.* Życiorys Contarini'ego pisali: Jan Casa (*Giovanni della Casa*), we wstępie do *C. Contarini Opera* ed. Paris, a później *Ludovico Beccadelli*, La vita del Card. G. Contarini etc., Venezia 1827.

Contzen Adam, jezuita, niemiec, przyjaciel Bellarmina, ur. 1575 r., wykładał Pismo św. w Würzburgu, potém w Moguncji; od r. 1624 spowiednik Maksymiljana, ks. bawar.; † w München 19 Czerw. 1685 r. Napisał: 1) *Defensio libri de gratia primi hominis a R. Bellarmino conscripti*, Mogunt. 1613. 2) *Crudelitas et idolum calvinistarum revelatum, seu defensio trium libror. de Peccato, a R. Bellarmino conscriptor.*, *cum adjuncta consideratione de haereseon incremento, et utrum a. 1711 sit futurus mundo ultimus*, ib. 1614. 3) *De unione et synodo generali evangelicorum.... consultatio*, Mogunt. 1615, przeciw pismu Dawida Paré p. t. De unione et synodo evangelicorum concilianda. Tego samego dziełka C'a egzemplarz spotkaliśmy z następującym tyt: *Pacificator orbis Christiani, sive de falsa et vera pace discursus theologico-politici libri 2. Accedit liber III de concordia et pace Germaniae et de concilio gener. instituendo*, Coloniae 1642; tekst jest tu co do joty ten sam, co w dziełku *De unione et syn. gen.*, nie jest wcale podzielony na księgi, ani też nie ma księgi trzeciej, jak to tytuł obiecuje. 4) *De pace Germaniae ll. 2. Prior de falsa pace, alter de vera pace*, Mogunt. 1616, Coloniae 1642, ib. 1685. 5) *Disceptatio de secretis Soc. J. inter D. Joannem canon. vratislavien. etc. habita*, Mogunt. 1617 (to samo po niemiec.). 6) *Jubilum jubilorum, jubilaeum evangelicum et piae lacrymae omnium catholicorum*, Mogunt. 1618; autor daje historję tak zwanej reformacji od 1517 do 1617 r.; to samo wydał po niemiec. t. r.; z tém dziełem łączy się: 7) *Chronologia jubilaei evangelici opposita lacrymis evangelicor.*, ib. 1618. 8) *Coronis omnium jubilor. anno saeculari scriptor.*, *qua status conturbatae in Europa religionis.... errores... exponuntur, et... pax suadetur*, ib. 1619. 9) *Politicor. ll. 10*, ib. 1621. 10) *Commentaria in 4 Evangelia*, Colon. 1626 2 v. f. 11) *Comm. in Eplam S. Pauli ad Rom.*, ib. 1629. 12)—*in Eplas ad Cor. et ad Gal.*, ib. 1631 f. 13) *Methodus doctrinae civilis, seu Abissini regis historia*, ib. 1628 (romans polityczny). 14) *Daniel, sive de statu vita, virtute aulicor. atq. magnatum*, ib. 1630, i in. Cf. *A. Ruland*, Series et vitae professorum, qui Wirceburgi docuerunt, Würzb. 1835. *X. W. K.*

Convenant, lub Covenant, związek presbyterjanów szkockich, zawarty 1638 r. przez wszystkie stany królestwa, pko nakazanej przez Karola I nowej liturgji, równie jak pko ceremonjom biskupim i nowej organizacji swego kościoła. Związek ten odwoływał się przytém na presbyterjańskie wyznanie wiary kościoła szkockiego z 1580 i 1590 r. Główne trzy punkty tego związku były: 1) wznowienie przysięgi na wyznanie z 1580; 2) oświadczenie się wszystkich stanów za wyznaniem kalwińskiém; 3) potępienie organizacji biskupiej. Karol I odrzucił convenant, wszelako zdołał się on utrzymać i kraj podzielił się na skonfederowanych i niekonfederowanych. Angielskie stany przyjęły 1643 r. ten convenant ze względów polityczno-religijnych. R. 1638 i Karol I godził się na convenant z niektóremi ograniczeniami, jaki dla tego nazywał się *convenantem królewskim*, ale partja energiczniejsza odrzucała go, jako półśrodek do niczego nieprowadzący. Cf. *Salmonet*, Hist. des troubles de la Gr. Bretagne.

Conversi w klasztorach. Podług reguły św. Benedykta, obowiązkiem zakonników jest *poprawa obyczajów* (*morum conversio*). Słusznie tedy, w początkowych czasach rozwijania się życia zakonnego na zachodzie, mogli wszyscy zakonnicy nazywać się *conversami*, t. j. nawróconymi, o ile mianowicie przez poprawę swego życia od świata zwracali się do Boga. Z czasem wszakże, gdy tylko duchowni, składaniem ślubów uroczystych, przyjmowali na siebie wszystkie obowiązki życia zakonnego, *konwersami* poczęto nazywać świeckich (laików), którzy obowiązywali się zazwyczaj do posłuszeństwa, czystości i nieopuszczania klasztoru bez pozwolenia przełożonego, a zajmowali się różnemi pracami pozaklasztornemi. Niekiedy konwersi mieli prawo zasiadania na kapitułach, niekiedy zostawali nawet opatami. Zdarzało się też czasami, że konwersi byli kapłanami, a nie zakonnikami, i wówczas otrzymywali także prawo głosu na kapitułach; takim kapłanom konwersom dawano zazwyczaj probostwa klasztorne. Od konwersów różnią się oblati donati, przez które wyrazy rozumiano dzieci, przez rodziców do zakonu ofiarowane, lub też i dorosłych, którzy się wraz z całym majątkiem klasztorowi oddawali. Kanwersów, jako braci laików, spotykamy najprzód w zakonie Valiombrosa (ob.) w XI w.; przy nich też pozostała nazwa brat (ob.), dawniej właściwa wszystkim zakonnikom; zakonnicy zaś będący kapłanami poczęli się nazywać ojcami (patres). (*Fehr*). *N.*

Coomans (Comano) Piotr, jezuita, ur. w Antwerpji 30 Stycz. 1638 r., posłany na missje do wysp Marjeńskich, umęczony został przez mieszkańców wyspy Saypan, w Lipcu 1685.

Coppi Antoni, ksiądz, ur. 1783 w Andezeno pod Turynem, um. 12 Marca 1870 w Rzymie. Do historji włoskiej ostatniego wieku nieodzowne są jego *Annali d'Italia*. Jako kontynuacja pracy Muratorego (ob.), rozpoczynają się te roczniki z r. 1750, a kończą na 1861; 4 t. (do 1819) w Rzymie, 5 t. (—1829) w Lucce, 6 t. (—1845) znowu w Rzymie, ostatnie we Florencji drukowane.

Cordara Juljusz Cezar, jezuita, włoch, ur. 1704 r. ze szlacheckiej rodziny piemonckiej w Aleksandrji, znakomity mówca, poeta i muzyk, historjograf zakonu, członek akademji arkadyjskiej (de'Arcadi) w Rzymie, w której przybrał pseudonim *Panemo Cisseo*. Po zniesieniu zakonu, C. mieszkał w Aleksandrji, gdzie † 6 Mar. 1785. Miasto wystawiło mu posąg marmurowy. 1) Wiele hałasu i niechęci przeciw niemu obudziła jego satyra p. t. *Lucii Sectani, Quinti filii, De tota graeculorum hujus aetatis litteratura, ad Caium Salmorium sermones 4; accessit quaedam M. Philocardii* (Hieron. Logomarsini) *enarrationes*, Genevae (Lucae) 1737. Pierwsza edycja, skromnym dowcipem, chłostała erudytów, zbyt o sobie zarozumiałych; lecz następna (Hagae Vulpiae, rzeczywiście w Medjolanie 1738), wydana przez kogo innego, raziła ostrém szyderstwem. Uczeni wydali kilka pism przeciw tej satyrze, wskutek czego autor wydał tekst pierwotny i dodał *sermon. 5 et 6* (Hagae Comit. 1751). 2) Z materjałów, jakie przygotował Wincenty Guinisius, wydał C. historję swego zakonu z lat 1616—1633, p. t. *Historiae Societatis Jesu pars VI, complectens res gestas sub Mutio Vitellescho*, tom I Romae 1750, tom II ib. 1859. 3) Z akt, przygotowanych do procesu kanonizacyjnego, napisał po włosku żywot wieleb. Ignacego de Azevedo i jego 39 towarzyszów, którzy, gdy udawali się na missje do krajów zamorskich, za

morzu zostali wszyscy schwytani i zamordowani (16 Lipca 1570 r.) przez Souri, korsarza z Dieppe (*Relazione della vita* etc., Roma 1748, ib. 1854). Napisał także: 4) *Collegii germanici et hungarici historia*, Romae 1770; 5) *Caroli Odoardi Stuartii Walliae principis expeditio in Scotiam*, 1751 (i po włosku); 6) *De profectione Pii VI Pont. M. ad aulam viennensem, ejusq. causis et exitu commentarii*, dzieło pierwszy raz wydane przez Joz. Boero, Romae 1855 in 12;—kilka żywotów św. i wiele poezji, lub utworów muzycznych. Razem zebrane jego *Opere latine e italiane* wyszły w Wenecji 1804—1805 4 tt. in-8 i zawierają bjografję C., poezje, mowy i z wyżej wspomnionych dzieł: n. 4 i 5. W Rzymie, w kollegjum jezuickiém do ostatnich czasów przechowywał się rękopism C. p. t. *De suis ac suorum rebus, illisque suorum temporum usque ad occasum societatis Jesu.* Ob. *De Backer*, Biblioth.

Corder, v. Corderius Baltazar, jezuita, ur. w Antwerpji 1592 r., teologję i Pismo św. wykładał w Wiedniu; † 1650 r. w Rzymie. Biegły w języku greckim, wydał przekłady i objaśnienia licznych dzieł, pisanych przez Ojców i pisarzy Kościoła greckiego: *Joannis Philoponi in Gen. c. 1, de mundi creatione ll.* 7, Viennae Austr. 1630; *Opera S. Dionysii Areopagitae, cum scholiis s. Maximi et Paraphrasi Pachymerae*, Antverp. 1634, Paris 1644; *Apologi morales s. Cyrilli* (?), Vien. Aust. 1630; *S. Cyrilli archiep. alexandr. Homiliae 19 in Jerem. proph.*, Antverp. 1648; *S. Dorothei archimandritae Institutiones asceticae*, ib. 1646; *Catena 65 graecor. Patrum in Lucam, quae 4 simul Evangelistar. introducit explitationem, latinitate donata*, ib. 1628; *Catena PP. graecor. in S. Joan. ex antiquiss. graeco cod.*, ib. 1630; *Expositio PP. graecor. in Psalmos*, ib. 1643—46 3 tt. f.; *Symbolarum in Matthaeum, tom. I* exhibens Catenam graecor. PP. 21,.. *tom II, quo continetur Catena graecor. PP. 30, collectore Niceta ep. Serrarum, cum interpr. lat. et scholiis*, Tolosae 1646—47; Corder dodał tu traktaty: De Genealogia Christi i De Concordia Evangelistarum. Napisał wykład na księgę Joba (*Job illustratus*), Antverp. 1646 f.

Cordeyro Antoni, ur. 1641 r. w Angra, stolicy wyspy Terceira, do jezuitów wstąpił 1657 r., wykładał retorykę, filozofję, teologję na uniwersytetach: w Koimbrze, Braga, Porto i Lizbonie. Um. 1722 r. w Lizbonie. Napisał: *Cursus philosophicus conimbricensis* (logika, fizyka, psychologja i metafizyka), Lizbon. 1713—14 3 v. f.; *In praecipua partium D. Thomae theologia scholastica*, ib. 1716; w języku portugalskim: historję wysp należących do tegoż państwa (ib. 1717), dzieło prawne *Resoluçoens theojuristicas* (ib. 1718) i historję obrazu cudownego N. Marji P. w Lapa (djec. Lamego, w Portugalji), r. 1719, którą na język łaciński streścił o. Emmanuel de Azevedo, p. t. Ilias in nuce... Romae 1751.

Coret Jakób, jezuita, francuz, ur. w Valenciennes 1631 r., odznaczył się cnotami i gorliwością o zbawienie dusz; pamięć jego dotąd czczą w Liège, gdzie † 16 Grud. 1721 r. Napisał znaczną liczbę dziełek ascetycznych, bardzo często przedrukowywanych; styl ich prosty, czasem oryginalny: 1) *La bonne mort sous la protection de ss. anges gardiens* (Śmierć dobra pod opieką św. aniołów stróżów), Caen, 1663, także p. t. *Association de bien mourir*, lub in.; 2) *Le portrait de ames amantes* (żywot urszulinki Anny z Beauvais), Lille 1667; 3) *Philedon retiré de l'hérésie* (dziełko dla konwertytów), ib. 1669; 4) *Le second Adam* (nauki o tajemnicy Odkupienia), ib. 1671; 5) *La sainte union des quatre dif-*

ferents états (żywot św. Katarzyny szwedzkiej), Mons 1675; 6) *L'année sainte* (uwagi na cały rok), Liège 1683; 7) *Le second Joseph* (żywot Józefa Hermana, zak. norbertan.), ib. 1680; 8) *L'ange conducteur dans la dévotion chrétienne* (Anioł przewodnik w pobożności chrześć.), ib. 1681; 9) *La maison de l'éternité* (Dom wieczności; zbiór różnych prac ascetycznych i kaznodziejskich autora, między któremi są i niektóre poprzednie przedrukowane), Liège 1705—1710 7 tt. in 12, i w. in. Janseniści mieli ku niemu szczególniejszą niechęć za to, że dowodził publicznie tezy o nieomylności Papieża. Cf. *De Backer*, Biblioth.

Cornu Epistolae albo też *Cornu* Evangelji, znaczy stronę Epistoły albo Ewangelji, t. j. stronę lewą lub prawą ołtarza.

Coronelli Marek Wincenty, franciszkanin, rodem z Wenecji, kosmograf rzeczypospolitej Weneckiej w 1685, profesor jeografji 1689, prowincjał w Węgrzech, a 1702 jenerał zakonu. Kardynał d'Estrées użył go do roboty dwóch wielkich globusów dla Ludwika XIV; globusy te, mające 12 stóp średnicy, zyskały pochwały znawców i umieszczone zostały w bibljotece królewskiej. C. um. w Wenecji 1718 r., założywszy akademję kosmograficzną i wydawszy więcej niż *400 kart jeograficznych.* Prócz tego napisał dosyć dzieł jeograficznych, między innemi: *Roma antico-moderna*, Venecia 1716 in f., z figurami; *Regnorum provinciarum, civitatumque nomina latina et italica*, ib. 1716 2 t. in. f; *Bibliotheca universale sacro-profana*, ib. 1791: miało być tego dzieła 40 lub 45 t. in. f., wydrukowano 28 t., ale w handlu księgarskim było tylko 7 t., reszta poszła na makulaturę; kompletne egzemplarze są osobliwością bibljograficzną; jest to dobra encyklopedja alfabetyczna (do wyrazu *Coque*). *N.*

Corpus catholicorum i evangelicorum. Ogólne sprawy Niemiec należały do jurysdykcji sejmów rzeszy, na których sporne punkta większością głosów rozstrzygano. Podobnie rzecz się miała ze sprawami, dotyczącemi się Kościoła. Kiedy wszakże w XVI wieku niektóre niemieckie stany, przyjąwszy naukę Lutra, ściślej między sobą się połączyły, cesarz i rzesza zmuszeni byli wchodzić z niemi w układy, jako z odrębną całością polityczną. Kiedy następnie pokojem religijnym 1555 przyznano zwolennikom wyznania augsburgskiego jednakie z katolikami prawa, a później art. V § 52 pokoju westfalskiego zastrzeżono, iż w rzeczach dotyczących się urządzeń kościelnych tylko stany tegoż samego wyznania mogą wydawać prawomocne uchwały (jus eundi in partes), wytworzyły się dwie samoistne korporacje: *corpus catholicorum* i *corpus evangelicorum.* Katolicy niechętnie przyjęli ten podział, gdyż Papież nie chciał uznać kompetencji takiego corpus catholicorum i sprawy odnoszące się do religji rozstrzygały się w Rzymie, albo na dworze cesarkim. Tylko w szczególnych wypadkach, dla większego pośpiechu, stany katolickie zbierały się w owe *corpus*, którego przewodniczącym bywał arcybiskup, elektor moguncki. Protestanckie stany zaś tworzyły stałą korporację, pod zwierzchnictwem (directorium) elektora saskiego (od r. 1653). Zadaniem corporis evangelicorum było rozstrzyganie spraw, odnoszących się do obrony interesów protestanckich, przeciwko duchowieństwu katolickiemu. Uchwały c. ev. mają znaczenie tylko jako historyczne świadectwa wzajemnego stosunku wyznań religijnych w cesarstwie Niemieckiém. Dokładnie traktuje ten przedmiot *Henr. v. Bülow:* Ueber die Geschichte und Verfassung des Corporis Evangelicorum, 1795. Decyzje c. e. znaleść można w *Zbiorze*

wszystkich conclusorum, wydanym w Regensburgu 1752 i 1786. Zbiór ten obejmuje 4 t. in. f. Procedura c. e. odznaczała się zdumiewającą rozwlekłością i pedanckim formalizmem; nic więc dziwnego, że *gravamina* przeciwko katolikom całe 4 t. in f. zapełniają. Znaczną część owych *gravamina* stanowią np. sprawy o to, że katolicy we wspólnych kościołach, w czasie swego nabożeństwa, usuwają na bok protestancki stół komunijny, że stawiają krucyfiks na ambonie lub ołtarzu, że dzwonią na nabożeństwo, że biskupowi towarzyszy duchowieństwo, kiedy ten udaje się do kościoła, i t. p. Z rozwiązaniem rzeszy, 1806, upadło także corpus evangelicorum. (*Permaneder*). *J. N.*

Corpus doctrinae. Tak nazywają protestanci zbiory pism teologicznych, mających służyć za normę w rzeczach religijnych. Z początku głosiła wprawdzie „reformacja," że jurysdykcja kościelna spoczywa w zgromadzeniu wiernych, a słowo Pisma św. jedyną winno być powagą; lecz kierownicy ruchu antykościelnego zasad powyższych tylko o tyle się trzymali, o ile można było za pomocą nich podburzyć massy ludowe przeciwko instytucjom Kościoła i poprowadzić je do odstępstwa. Że zaś wolność owa, o której ciągle rozprawiali, czczym dla nich była wyrazem, najlepiej tego dowodzi ciągłe podniecanie władz świeckich do wytępienia „papizmu" wszelkiemi możliwemi środkami. Ruch antyreligijny do czasów buntu chłopskiego miał charakter przeważnie demagogiczny. Dopiero od czasu tego buntu władcy świeccy połączyli się ze stronnictwem „reformacji" i siedliskiem wrogich dla Kościoła planów stały się gabinety i rządy książęce. Przywódcy zeszli wprawdzie do roli prostych narzędzi w rękach książąt, lecz pocieszali się za to nadzieją prędszego upadku dawnych urządzeń kościelnych. Ciż sami więc ludzie, którzy za grzech uważali uznawanie jakiejbądź ludzkiej powagi w sprawach religijnych, nie stawiali żadnej opozycji samowolnym rozporządzeniom książęcym, częstokroć wręcz przeciwnym protestanckiej dogmatyce, jeżeli tylko zmierzały one do osłabienia Kościoła i jego nauki. Luteranizm, którego mistrz wszystko odrzucał, co słowami Pisma św. nie da się objaśnić, pierwszy odstąpił od swoich własnych zasad (*Köllner*, Symbolik der luther. Kirche, Hamb. 1837). Jak zaś wielkie było to odstępstwo, wykazał dokładnie *Hagen*, protestancki historyk (*Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter*, 1844), i dowiódł, że sterownicy reformacji przypisywali książętom bez porównania większe atrybucje w rzeczach kościelnych, niż te, których używali Papieże w czasach najpotężniejszego wpływu hierarchji katolickiej na sprawy Europy. Niekiedy podnosiły się wprawdzie z protestanckiego obozu głosy, dopominające się o te same prawa, jakie posiadało duchowieństwo katolickie, lecz były to głosy daremne, gdyż urzędowe i materjalne stanowisko duchowieństwa protestanckiego nic nie miało wspólnego z organizacją Kościoła katolickiego. W krótkim czasie doszło więc do tego, że władze świeckie nietylko rozstrzygały kwestje dyscyplinarne, lecz nawet stanowiły, „czego i jak w kościołach ich terrytorjum uczyć należy" (*Plank*, Gesch. der Entstehung des protestantischen Lehrbegriffes, 1796). Teologowie byli doradcami, oraz pomocnikami rządów, i za ich głównie współudziałem książęta zawładnęli całą sferą spraw religijnych, w krajach oderwanych od jedności z Kościołem. Niektóre pisma Lutra i wyznanie augsburgskie uważano powszechnie za normę, do której stosować się miały dokonywane „reformy" religijne. Ilekroć wszakże

powstawały nowe wątpliwości, nieprzewidziane w *dziełach normalnych* (Normalschriften), do dawnych pism normalnych nowe dodawano. Tak np. elektor saski ogłosił 1573 kilka normalnych pism i uchwał, między innemi mowy Jakóba Andreae (ob.), oraz zagroził złożeniem z urzędu wszystkim odmawiającym podpisu na *artykułach torgauskich* (ob. Torg. artykuły). Teologowie nic nie mieli do nadmienienia przeciwko powadze pism i ksiąg czysto ludzkiego początku, niektórzy nawet uważali za *natchnione* księgi, zwane symbolicznemi (ob.) (*Walch*, Introd. in lib. symb.. Jenae 1722). Do ważniejszych *Corpora doctrinae* zaliczają się: 1) *Corpus philippicum*, tak nazwane od Filipa Melanchtona, inaczej *saxonicum*, albo *misnicum*, wydane 1560 r.; zbiór ten, oprócz trzech powszechnych symbolów (apostolskiego, nicejskiego, atanazowego) wyznania augsburgskiego i jego apologji, zawierał także *Loci communes* Melanchtona, tegoż *Examen ordinandorum* i *Responsio ad artic. Bavaric.* Corpus philippicum, jako kryptokalwiński, został z początku odrzucony przez luteranów, lecz elektor saski 1569 zalecił ścisłe jego przestrzeganie, pod karą usunięcia od urzędu. 2) *Corpus doctrinae pomeranicum*, podobne do poprzedniego. 3) *Corpus doctrinae prutenicum* (pruski), inaczej *Repetitio doctrinae ecclesiasticae*, celem przeciwdziałania naukom Osjandra. Przepisane jako norma wiary na wieczne czasy, edyktem z d. 7 Lipca 1567 r., gdzie powiedziano, że jego książęca mość cierpieć nie będzie, aby ci, coby się temu *corpus doctrinae* sprzeciwiali, do urzędów jakichbądź w państwie dopuszczani byli. 4) Skierowana przeciwko niektórym wittenbergskim teologom: *Solida confutatio praecipuarum corruptelarum*, została ogłoszona 1559 przez książąt saskich, a nie stosującym się do niej zagrożono ciężkiemi karami. 5) *Corpus doctrinae julium*, tak nazwane od Juljusza, księcia brunświckiego, na którego rozkaz zabrał je i wydał Chemnitz (ob.) 1576 r. Oprócz symbolów i wyznania augsburgskiego, obejmuje artykuły smalkaldzkie, wielki i mały katechizm Lutra oraz rozprawę Urbana Regius'a: *De formulis caute loquendi.* 6) *Concordienbuch*, najważniejszy ze wszystkich zbiorów, obejmuje trzy symbole powszechne, wyzn. augsburg. i jego apologję, artt. smalkaldzkie, oba katechizmy Lutra i *Formułę zgody* (*Concordienformel*), od której cały zbiór otrzymał swoją nazwę. W niektórych krajach protestanckich zbiór ten uważany był za *normalny*, w innych znowu zupełnie był odrzucony. Zgody i *księga zgody* nie zaprowadziła, lecz była ostatnią próbą jej zaprowadzenia na tej drodze.—Najdawniejsze kalwińskie *Corpus doctrinae* ukazało się 1581, p. t. *Harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reformatarum ecclesiarum. Harmonia* dzieli sie na 18 sekcji: każda sekcja traktuje jakąś oddzielną materję; przez ogłoszenie jej miano na celu zmniejszyć trjumf luteranów, szczycących się swoim *Concordienbuch*, i dać katolikom pojęcie o zdumiewającej jedności gmin kalwińskich! Cf. art. Wyznania helweckie, i *Niemeyer*, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, 1840. (*Buchmann*). *J. N.*

Corpus juris canonici. Tę nazwę nosi zbiór praw kościelnych, składający się z następujących części: *I. Decretum Gratiani* (ob.); II *Decretalium libri V*, zebrane i ułożone z polecenia Grzegorza IX, Papieża; *III a) Sextus liber decretalium*, zebrany z polecenia Bonifacego VIII, *b) Clementinae* (ob.), *c) Extravagantes* (ob.) *communes*, *d) Extravagantes Joannis XXII.* Nazwę *Corpus juris* spotykamy już na soborze konstancjeńskim i bazylejskim, gdzie rozróżniają się rezerwaty papiezkie, na mój

dujące się w *Corpus juris* i na Extravagantes. W drukowanych wydaniach ten tytuł kłaść poczęto dopiero od połowy XVI w. Zbioru „autentycznego" powagę ma tylko część II, a z IIIej *Sextus decr. i Clementinae*, gdyż te tylko części urzędową powagą zebrane i wydane zostały. Cf. Decretales. Wydań dawniejszych *Corporis juris* jest bardzo wiele, lecz różnice między niemi w glossach są bardzo małe. Zasługują tylko na uwagę wydania krytyczne. Pierwszy Antoni Demochares wydał *Decretum* (Paris ap. Car. Guillard 1547 in 8), gdzie cytacje Gracjana wskazał ściślej, gdyż Gracjan tylko ogólnikowo notował źródła swoje. Demochares to samo uczynił potém z innemi częściami, a nadto, w *Decretales* Grzegorza IX tekst poprawił, według dawniejszych zbiorów Decretalium, i dodał warjanty (ob.). Tak opracowane *Corpus juris* wydał on, Paris. ap. car. Guillard 1550, 1552, 4 v. in 8; Lugduni 1554, 7 v. in-12, bez gloss; a z glossami, Paris. 1561, 3 v. f. Niektóre krytyczne objaśnienia (apostillae) były już przed Democharesem w *Decretales ed. Fr. Fradin*, Lugduni 1543; to samo w *Decretum* uczynił Karol Dumoulin (Lugd. 1554 i 1559 in-4, i in f.). Le Conte (Corp. jur., Antverp. ap. Plantin. 1569, 1570 in 4 v. in-8) w Decretales Grzegorza IX dodał niektóre postanowienia kościelne, wypuszczone przez Rajmunda de Pennafort. Ok. r. 1563 Pius IV wyznaczył komisję z kardynałów i uczonych prawników, któraby oczyściła Corpus juris z błędów i wtrętów. Komisja ta ukończyła swoją pracę w r. 1580, za Grzegorza XIII, i wydanie przez nią poprawione wyszło pierwszy raz w Rzymie *in aedibus populi Romani* 1582 5 v. f., z dawnemi glossami i z bullą Grzegorza XIII dat. 1580 (zamieszczaną ona bywa przed, lub po *Decretum*). Wydanie to rzymskie przedrukowywane było: Romae 1584, 4 v. in-4; w tymże r. Venet. 4 v. i Lugd. 3 v. f.; Paris. 1585, 3 v. f.; Francof. 1586, i in. Ostatnie wydanie z glossami wyszło Lugduni ap. Huguetan 1671, 3 v. f. Na końcu Corporis juris, dla objaśnienia tego dzieła, zamieszczane bywają 2 dodatki: 1-y z upoważnienia Pawła V: *Pauli Lancelotti* Institutiones juris canonici (napisane z polecenia Pawła IV Pap., wydane 1-y raz Perus. 1563); drugim dodatkiem jest *Liber VII decretalium*. W tym ostatnim zbiorze mieszczą się nowsze extrawaganty aż do Syxtusa V († 1590), zebrane powagą prywatną przez Piotra Matthaeus ok. r. 1590, a pierwszy raz razem z *Corpus juris* wydrukowane Lugd. 1671. Nie należy brać tej pracy Matthaei za jedno z *Clementis VIII liber septimus decretalium* (ob. Decretales). Po komisji rzymskiej (1580), wychodziły jeszcze ulepszone pod względem krytycznym wydania: Corpus juris canonici cum notis Petri et Franc. Pithoeorum, ed. Claudius le Pelletier, Paris. 1687 2 v. f.,—Augustae Taurin. 1746; Corp. juris can. Gregorii XIII Pont. Max. authoritate, post emandationem absolutam editum, recensuit Justus Hoenningius Boehmer, Halae 1747 2 v. in-4,—post J. H. Boehmeri curas, brevi adnotatione critica instructum, ad exemplar romanum denuo edidit Aemilius Ludovicus Richter, Lipsiae 1833 2 v. in 4. Pod względem powagi, jaką ma w prawodawstwie kościelném *Corpus juris can.*, różnią się pojedyńcze jego części (ob. Decretum Gratiani, Decretales). Prawa, które nie wyszły z użycia, ani późniejszemi postanowieniami nie zostały zniesione, dotąd obowiązują, a mianowicie: *a*) zamieszczone w *Decretales*, w *Sextus decr.* i w *Clement.*; chociaż w nich prawodawca mówi do pojedyńczych kościołów, lub osób, obowiązują cały Kościół dla tego, że najwyższą powagą w Kościele zostały zebrane i polecone. b) W innych częściach *Cor-*

Corporis juris prawa obowiązują o tyle tylko, o ile obowiązywały pierwotnie, t. j. mają tyle powagi, ile źródło, z którego zostały wzięte. Do zrozumienia ducha tych praw, ich rozciągłości, służą komentarze. Do lepszych komentarzy na Decretales zaliczają się: *Jani a Costa*, Summaria et commentarii in Decretales Gregorii IX ed. noviss. Neapoli et Lips. 1778 2. v. in 4; *Emman. Gonzalez de Tellez*, Commentarii ad Decretal. V libros, noviss. ed. Lugd. 1713 4 v. f.; *Innoc. Cironii*, Paratitla in 5 ll. Decretal., noviss. ed. Vindob. 1761 2 v. in-4.; *Prosperi Fagnani*, Jus. can. s. comment. in Decretal. nov. ed. Coloniae Allobr. 1759 5 v. f. Na Sextus Decretal. *Passerini*, Commentaria in librum VI Decret., Romae 1667. Na Clementinae: *Ant. Alteserrae* In ll. Clementinar. commentarii, nov. ed. Halae 1782 in-8; Clementis V constitutiones... notis auctae et illustratae a *Hieron. Baldassino*, Romae 1769, in-4. Spis szczegółowy ob. *Phillips*, Du droit eccles. dans ses sources, trad. par. l'ab. Crouzet, Paris 1852 s. 373.... Cf. *Walter*, Lehrb. d. Kirchenrechts, Bonn. 1871. Cytacje z *Corpus juris* rozmaicie się oznaczają. Jak się cytuje Decretum Gratiani, ob. t. art.; Decretalium Grzegorza IX cytacja rozróżnia się literą X od innych; na oznaczenie że cytacja wzięta jest z kollekcji Bonifacego VIII, dodaje się przy niej *in 6-o* lub *in VI*, w innych *in Clemen.* (in Clementinis), *in Extrav. com.* (in Extravagantibus communibus), *in Extrav. Joan.* (in Extravagantibus Joannis XXII). *X. W. K.*

Correctorium, lub Epanorthotes. Wulgata (ob.), w skutek przepisywania z rękopismów i samowolnego poprawiania przez mniej kompetentnych krytyków, zaciągała coraz więcej błędów. Żeby przeciąć temu drogę i przeszkodzić kopistom w poprawianiu jej samowolnie, i przekład św. Hieronima do pierwotnego przywieść kształtu, poczęli teologowie zbierać różnice, między różnemi kodeksami (ob.) Wulgaty spostrzegane, lub odmiany od tekstu hebr. i greckiego, i takowe w swych egzemplarzach na marginesach, lub między wierszami wypisywali. Zbiór taki nazywał się *Correctorium Bibliae*, lub *Epanorthotes*. Correctorium przepisywano albo razem z tekstem Pisma św,, albo samo; albo w całości, albo w skróceniu, według upodobania przepisującego, i przez niego często było powiększane glossami, lub warjantami (ob.). W correctorium notowano nietylko odmiany tekstu, ale też odmiany pisowni i podziału w okresach. Zebranie takich odmian już samo przez się dla przepisującego było ostrzeżeniem, że to lub owo miejsce Pisma św., podejrzywane przez niego o błąd, zostawić należy bez poprawy, jako tekst prawdziwy; a przynajmniej dawało mu do wyboru różne poprawki już gotowe, z innych kodeksów zebrane. Pierwszém dotąd znaném tego rodz. dziełem jest Correctorium, sporządzone prawdopodobnie przez uniwersytet paryzki (ok. roku 1226), wspominane pod nazwą *Parisius*, albo *Correctio Bibliae parisiensis*, zachowane do dziś w kilku egzemplarzach, potwierdzone przez ówczesnego prymasa Galji, arcbpa senońskiego (Sens), i dla tego zwane także *Corr. senonense*. Powaga uniwersytetu i prymasa była przyczyną szybkiego jego rozszerzenia. Z akt kapituły jeneralnej zakonu dominik. r. 1236 (ap. *Marténe*, Thesaur. novus anecdot. t. IV s. 1676) widać, że w tym zakonie była osobna komisja do sporządzenia correctorium, bo nakazano w całej prowincji zakonnej (we Francji) Biblje według tegoż poprawiać. Nie długo jednak Hugon *a S. Caro* (ob.), prowincjał dominikanów fran-

cuzkich, polecił wydać nowe Corr., które znów kapituła jeneralna w roku 1256 zatwierdziła dla zakonu, usuwając poprzednie i senoneńskie. Dominikanie zatém wszędzie nietylko swoje Biblje, ale też Mszały i Brewjarze według tego Corr. poprawiali, a oryginał jego jeszcze dziś się znajduje w bibljotece paryzkiej, cesarską poprzednio zwanej. Odpisy jego skrócone, lub rozszerzone, są również w wielu bibljotekach europejskich. W przedmowie Hugon oświadcza, że korrekturę zebrał z komentarzy św. Hieronima, z tekstu hebr. i z egzemplarzy Biblji, pisanych przed Karolem W. Correctoria paryzkie i dominikańskie miały najwięcej powagi. Mieli też swoje Correctorium franciszkanie i kartuzi. Ci ostatni wybrali recenzję Alkuina (ob. Wulgata) za podstawę. Ze wszystkich jednak najznakomitszém było Correctorium, które sorbona paryzka przechowywała w XIV i w XV w. (ob. *Vercellone*, Dissert. academiche s. 48). Dziś takie correctoria są tém cenniejsze dla krytyki Wulgaty, że autorowie ich mieli pod ręką starożytne egzemplarze Itali, Wulgaty i oryginalnych tekstów, już zatracone, a przeto dają nie małą pomoc do przywrócenia oryginalnego tekstu Wulgaty ś. Hieronima. Correctoria przyczyniały się wprawdzie do pomnażania, już i tak wielu, istniejących poprzednio odmian tekstu, pomimo że ich cel był przeciwny; jednak kodeksy Wulgaty z XIV i XV w. mniej się różnią między sobą, aniżeli dawniejsze. Różnice są i między niemi, ale w tekstach tylko mniej znaczących; w znaczniejszych zaś prawie zupełna zgodność panuje, gdy tymczasem w dawniejszych i różnice są znaczniejsze i tekstów dotykają ważniejszych (*Kaulen*, Gesch. der Vulgata s. 271, 274). *X. W. K.*

Corrodi Henryk, ur. 31 Lip. 1752 w Zurichu, był synem tamtejszego kaznodziei i, jako jeden z najznakomitszych uczniów Semlera (ob.), zyskał sobie sławę między racjonalistowskimi, protestanckimi teologami zeszłego wieku. Za młodych lat, wątłość i niekształtność ciała, wielka nieśmiałość, ubóstwo rodziny, przesadny pietyzm ojca, a w skutek tego zbyt surowe pietystyczne wychowanie, tak gnębiąco na niego wpływały, że trudno było dostrzedz śladu tych zdolności, jakie okazał później. Już między 18 a 20 rokiem życia napisał kilku rozpraw filozoficzno-teologicznych, będących w zupełnej sprzeczności z pietystycznemi zasadami jego ojca. W tych swoich początkowych pracach usiłował mianowicie filozofję Leibnica i Wolfa zastosować do teologji, i według tych zasad najważniejsze kwestje teologiczne roztrzygał. Na racjonalistycznych opierając się podstawach, odrzucał naukę o Trójcy, o osobowości Ducha ś., o stworzeniu z niczego, o zadosyć uczynieniu Chrystusa, o wieczności kary piekielnej. R. 1775 dano mu urząd kaznodziei i wsparcie, dla dalszych studjów na zagranicznych uniwersytetach. Po powrocie do ojczyzny, zajmował się przez czas jakiś dawaniem prywatnych lekcji; 1786 roku otrzymał katedrę moralności i prawa natury; um. 14 Wrześ. 1793 r. Autorskie jego prace są dość liczne, ale wyszły po większej części bezimiennie i prawie wszystkie stanowią małych rozmiarów traktaty. Najznaczniejsze są: *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, Frankf. 1781—83; *Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen u. christlichen Bibelcanons*, 2 t. Halla 1792, i czasopismo przezeń redagowane: *Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion*, od 1780—793. Mniejszej wartości są: *Die Vertheidigung der Glückseligkeitslehre von Steinbart gegen Lavater, mit einer Vorrede von Semler*, Halle 1780; filozoficzno

rozprawy wydane w Winterthur 1786—91, i inne. W jakim duchu w tych pismach starał się rozwiązywać właściwe kwestje, łatwo pojąć z wskazanego wyżej głównego jego kierunku filozoficznego i teologicznego. Styl jego był ciężki i dla tego prace jego z mniejszym przyjmowali racjonaliści oklaskiem, niż się tego spodziewać można było.

Corsini Edward, pijar. ur. w Fanano r. 1702; jenerał zakonu 1754; um. 1765 w Pizie, gdzie był profesorem filozofji przed i po swojém jeneralstwie. Napisał: *Kurs filozofji i matematyki* (po włosku) 6 t. 1738, i kilka cenionych dzieł matematycznych i filologicznych. Liczne jego prace ob. np. *Tiraboschi*, Bibl. Modenese, 1781—86.

Cortesi (*Cortesius*). 1. Aleksander, rodem z Dalmacji, sekretarz papiezki za Sykstusa IV (1471—1484), humanista, autor poematu *Laudes bellicae Matthiae Corvini, carmen epicum* (ed. cura Vinc. Olimpsi, Romae b. r., i przy wydaniach: *Ant. Bonfinii, Rer. hungaricar. decades*, z wyjątkiem wyd. r. 1744). Składa się ten utwór z 1200 heksametrów, pisany piękną łaciną (*Haner*, De scriptorib. rer. hungar.). Nowe wyd. przez dra Rumy 1804 r.—2. Paweł, brat poprzedzającego, um. 1510 jako bp Urbino (u *Gams'a* Series ep. nie ma go między bpami). Już jako młodzieniec 23-letni odznaczył się dziełem: *Dialogus de hominibus doctrina claris* (o uczonych włoskich); *Commentarius in Petri Lombardi sententias*, dedykowany Papieżowi Juljuszowi II, a drukowany po śmierci autora 1540, napisany bardzo piękną łaciną; grzeszy jednak używaniem świeckich wyrażeń o świętych tajemnicach wiary. Dupin w swej *Nouvelle biblioth. d. auteurs eccl.* t. 14 p. 116, chwali bardzo to dzieło, nie zgadza się jednak na pochwały, zwykle oddawane innemu dziełu tegoż autora *De cardinalitia dignitate*. Życiorys C. napisany przez Dominika Mansi, znajduje się przy wyżéj wzmiankowaném dziele *Dialogus* etc., wyd. w Wenecji 1734 r.

Cossali Piotr, hrabia, ur. 1748 w Weronie; teatyn, profesor astronomji, meteorologji i hydrauliki w Parmie; 1806 profesor wyższej matematyki w Padwie, gdzie um. 1815. Między innemi wydał *Historję algebry* (po włosku) Parma 1797.

Coster. 1. Franciszek, jezuita, ur. w Mechlinie 1531 r., przez ś. Ignacego wysłany do Kolonji, aby wykładał Pismo ś. i astronomję. Sprawował obowiązki rektora w kilku kollegjach, był 3 razy prowincjałem. Nawrócił wielką liczbę dusz. Biegłość w zbijaniu dowodzeń innowierczych zjednała mu nazwę „młota na heretyków." Świątobliwy ten kapłan † 1619 r. w BruksElli. Jego *Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis* (1e wyd. Colon. Agr. 1585) zjednał sobie powszechne uznanie i często był przedrukowywanym. Franciszek Gomar, kalwinista, prof. w Lejdzie, wystawił przeciw niemu *Anti-Costerum*, Antw. 1599—1605 w 3 cz., zbijając każdą z osobna część Enchiridii. Coster mu odpisał: *Epistola ad Franc. Gommarum* (1600); *Apologia pro prima,—tertia parte Enchiridii* (Mogunt. 1603 — 1604 3 t.). *Augmentum Enchiridii*, Colon. Agr. 1605. Zostawił nadto kilkanaście dzieł ascetycznych lub polemicznych, w języku łacińs. lub hollenderskim, które wylicza *De Backer*, Biblioth. — 2. Jan Ludwik, jezuita, ur. 1728 r. w Nancy; po zniesieniu zakonu był bibljotekarzem bpa w Liège. Um. nagle podczas przechadzki 1780 r. Założył pismo perjodyczne p. t. *Esprit des journaux françois et etrangers*, którego celem było zbierać lepsze artykuły rozrzucone po różnych czasopismach; miewało też i swoje własne. K.

Coster redagował je 1772—1775 r. i wydał 10 t. w Liège; kontynuowali je: dr de Lignac, ks. Outin i in. do r. 1818 włącz.; wyszło wszystkich razem tomów 487.

Cotelier (*Cotelerius*) Jan Chrzciciel, ur. w Grudniu 1627 r. w Nimes. Ojciec jego był kalwińskim pastorem, wrócił jednak na łono Kościoła, a pełnego talentów chłopca wychował bardzo starannie, tak iż Cotelier już w 12 roku życia hebrajską i grecką Biblję na wyrywki mógł tłumaczyć. Ojciec jego, sam bardzo biegły w tych językach, był jego nauczycielem. Młody Cotelier r. 1641, na ogólném zgromadzeniu francuzkiego duchowieństwa w Mantes, składał dowody swojej biegłości lingwistycznej. Wtedy też już kardynał Richelieu, kanclerz Seguier i wielu innych wielkich ludzi, mianowicie Sirmond i Petawjusz, zwrócili uwagę na nadzwyczajne zdolności chłopca. Pensja naznaczona przez francuzkie duchowieństwo dała mu możność oddania się całkowicie naukom. Jako młodzieniec studjował w Paryżu teologję, r. 1644 przedstawiony był królowi, 1647 otrzymał stopień bakałarza teologji, 1649 mianowany został członkiem sorbony; zrzekł się jednak wyższych stopni naukowych, niechciał bowiem przyjmować święceń kapłańskich. Najsławniejszém jego dziełem jest wydanie *Patrum Apostolicorum*, p. t. *Sanctorum Patrum, qui temporibus Apostolorum floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi*, Opera *vera et supposititia, una cum Clementis, Ignatii, Polycarpi actis atquae martyriis, Joan. Bapt. Cotelerius ex mss. codd. eruit ac correxit, versionibusque et notis illustravit*, Paris 1672, 2 v. f. Wkrótce po wydrukowaniu, pożar zniszczył znaczną liczbę egzemplarzy tego dzieła, ztąd należy ono do rzadkości. Wydał je Jan Clericus (SS. Patrum... illustravit. Accesserunt notae integre aliorum viror. doctor., qui in singulos Patres memoratos scripserunt.... item W. Beveregii Codex canonum primitivae Ecclesiae vindicatus; Jac. Usserii Dissertatione Ignatianae et Jo. Pearsonii Vindiciae epistolar. s. Ignatii, atq. alia, Antverpiae (Amsterd.) 1698, 2 v. f., nova ed. auctior et emandatior, Amstelod. 1724). Drugiém, niemniej ważném dziełem C'a jest *Ecclesiae graecae monumenta* e mss. codd. producta in lucem (Paris 1677—86, 3 v. in 4), zbiór mniejszych pism Ojców i pisarzy kościoła greckiego. C. zamierzał kontynuować tę publikację, gdy śmierć go zaskoczyła.

Coton (*Cotonus*) Piotr, przyjaciel, spowiednik i kaznodzieja królów franc. Henryka IV i Ludwika XIII; ur. 1564 r. w djec. lyońskiej. Z początku cierpiał odrazę do jezuitow; w 19 r. życia wstąpił do nich i stał się ozdobą zakonu; kaznodzieja sławny i niezmordowany: r. 1617 w Lyonie miał 220 kazań, nie licząc konferencji prywatnych, lub po klasztorach; przez 35 lat był kaznodzieją wielkopostnym; trzy dysputy publiczne odbył z kalwinami (Actes de la conference tenue a Nimes entre le R. P. P. Cotton et M. Chamier ministre, commencée le 26 Sept 1600 et interrompue le 3 Octobre du dict. an., Lyon 1601; Pourparler entre le R. P. C. et le sieur Gigord ministre a Montpellier, Lyon 1608; Pourparler tenu à Fontainebleau *między temiż*, 2e wyd. Paris 1614); był u nich w szczególnej nienawiści, zasadzali się na niego, raz nawet ciężko ranili, często oczerniali. Arcybiskupstwa arelateńskiego ani purpury przyjąć nie chciał. Um. w Paryżu 19 Marca 1626 r. Pisał w obronie swego zakonu: 1) *Lettre déclaratoire de la doctrine des pp. jésuites*

(Paris 1610), gdzie dowodzi, że jezuici nie podzielają zdania Marjany de tyrannicidio; przeciw temu bezimienny autor napisał *Anticoton, ou réfutation de la lettre déclaratoire* (1610), dowodząc, że jezuici są sprawcami zabójstwa, na Henryku III popełnionego, i że ich trzeba wypędzić. Oba te pisma tłumaczone były na różne języki, często wydawane. 2) *Réponse apologétique a l'Anticoton*, Pont 1610. 3) *Plaidoyé de Mr. Jaques de Montholon... pour le pp. jesuites*, Paris 1612; *Contredits au libelle diffamatoire „Hist. notable de P. Henry jesuite bruslé a Anvers le 12 Avr. 1601*," Lyon 1601. 4) *Lettres du P. Cotton a M. de Lesdiguières* i do innych osób. W swojej własnej obronie: 5) *Apologétique de P. Coton*, Avignon 1600. Dzieła polemiczne: 6) *Du tres—Sainct Sacrement et sacrifice de la Messe*. Paris 1600; *Institution catholique ou est declarée et confirmée la verité de la foy*, Paris 1610. Ascetyczne: 7) *Interieure occupation d'une ame devote* 1608; 8) *Méditations sur la vie de N. S. Jes. Christ*, Par. 1614. Kaznodziejskie: 9) *Sermons sur les principales et plus difficiles matières de la foy*, ib. 1617, i w. in. Ob. *De Backer*, Biblioth. *D'Orleans* La vie du P. Coton, Paris 1688. *X. W. K.*

Coturius (de la Coulture) Juljusz Cezar, ur. w Brukseli 1597; do jezuitów wstąpił 1614 r. i zaraz posłany był do Czech; wykładał następnie teologję w Wrocławiu, potém w Wirtembergu; † 1659 r. w tém ostatniém mieście. Napisał: *Demonstrationes catholicae* (Lessae, 1641 2 v., Nissae 1642) przeciw luteranizmowi; *Epitome controversiarum* (Monachii 1643), streszczenie poprzedniego; *Spectacula 18 heroum christianorum, Ferdinando IV, electo Romanor. regi in applausum a collegio pragensi oblata*, Pragae 1653, Posnaniae 1736, i in.

Coughen Jan, duchowny anglikański, człowiek uczony ale dziwak. Szukał on prawdziwej religji, lecz szukał jej tam, gdzie jej nie ma, w różnych z kolei sektach. Po wielu kłopotach i przygodach, nieraz zabawnych, został kwakrem. Wątpliwości sumienia skłoniły go wreszcie do porzucenia i tej sekty. Wówczas założył sam nową sektę pacyfikatorów utrzymującą się jeszcze w Anglji. Celem tej sekty jest godzenie wszystkich religji i wykazywanie, że różnią się one tylko w podrzędnych artykułach. C. um. w Londynie 1665 na zarazę, która wówczas grasowała. *Feller*, Biogr, univ.

Couplet Filip, jezuita, ur. 1628 r. w Mechlinie, jeden z najbieglejszych chinologów. R. 1659 pojechał na misje do Chin, razem z Fra. Rougemont, Ferd. Verbiest, Alb. Dorville; wrócił ztamtąd 1680; drugi raz jadąc, utonął 1692 r. W języku chińskim wydał kilka dziełek religijnych, będąc w Chinach. Z kilku innymi towarzyszami należał do wydawnictwa dzieła: *Confucius Sinarum philosophus sive scientia sinensis latine exposita* (Paris 1687), gdzie się mieszczą przekłady trzech dzieł Konfucjusza, odnoszących się do moralności; zamieszczona tam na końcu dzieła *Tabula chronologica monarchiae Sinicae, ab anno ante Chr. 2952, ad an. p. Chr. 1683* (pierwszy raz osobno wyd. 1686), jest dziełem samego C. Rzadkie to dzieło jest jeszcze dziś ważnym materjałem dla chinologów.

Courayer (czyt. Kureje) Piotr Franciszek, ur. w Rouen roku 1697, wstąpił do kanoników regul. przy kościele ś. Genowefy w Paryżu, r. 1706 wyświęcony na kapłana, t. r. został profesorem teologji, r. 171. bibljotekarzem opactwa ś. Genowefy. Ducha antykościelnego objawił już opozycją swoją pko bulli *Unigenitus*, ale więcej jeszcze rozprawą wydaną

r. 1723 bezimiennie w Nancy (z fałszywém w tytule miejscem druku: Bruksella), *Dissertation sur la validité des ordinations anglaises, et sur la succession des évêques dans l'eglise anglicane*, gdzie usiłował dowieść, że kwestja święcenia nie może stanowić przeszkody do połączenia się anglikanizmu z Kościołem, ponieważ jego zdaniem: 1) można dowieść nieprzerwanego szeregu biskupów anglikańskich, sięgającego aż do najdawniejszych czasów; 2) biskupi czasów reformacji byli wszyscy kanonicznie konsekrowani, a zatém 3) nowe święcenie ich następców nie jest koniecznem. Ale C. zapominał, że biskupi anglikańscy, którzy się oderwali od Kościoła w czasach reformacji, byli nietylko odszczepieńcami, lecz i heretykami, a zatém nie mogli mieć zapewne intencji wyświęcania kapłanów w znaczeniu katolickiém; nadto, nie mają oni sakramentalnego święcenia kapłańskiego, a kto ma być biskupem, powinien przecież wprzód być kapłanem. Niebawem też pko C. wystąpili z krytyką: Gerwazy, opat trapistów, jezuita Hardouin, dominikanin Le Quien, kanonik Pelletier z Reims. C. przyznał się *w Journal des savants*, że jest autorem wymienionej rozprawy i wydał jej obronę: Defense etc. 1725, 4 t. in 12. Anglicy przełożyli na swój język schlebiającą im pracę, napisaną przez kapłana katolickiego, wynosząc pod niebiosa imię autora. Sprawa ta zaczynała przybierać we Francji coraz większe rozmiary, ponieważ C. nietylko popierał zdania w swej rozprawie wygłoszone, lecz występował i przeciwko ofierze Mszy ś., nauce o sakramentach Kościoła, ceremonjom, jurysdykcji kościelnej, papieztwu. Wtedy, 28 Maja 1727 r., uniwersytet oksfordzki ofiarował Courayer'owi dyplom doktora teologji; zgromadzenie zaś duchowieństwa francuzkiego, złożone z 22 prałatów pod prezydencją kardynała de Bissy, 22 Kw. t. r. potępiło 32 jego zdania. Arcybp paryzki kard. de Noailles, dotychczasowy jego protektor, potępił także jego pisma. C. stawił się przed kardynałem 3 Listop. i okazywał uległość, której jednakże nie bez zasady kanonicy ś. Genowefy wcale nie dowierzali; opat, za zgodą całego zgromadzenia, rzucił klątwę na byłego bibljotekarza. C. napisał wówczas *Rélation apologétique des sentiments et de la conduite du P. C.*, Amsterdam 1729. Stanowczo już zerwał z Kościołem, gdy wydał *Supplement aux deux ouvrages faits pour défendre la validité des ordinations anglicanes*, Amst. 1732. Nie wiadomo z pewnością kiedy C. wyjechał do Anglji, prawdopodobnie było to w zimie z r. 1732 na 1733. W Anglji przyjęty był jak najżyczliwiej, królowa Karolina Matylda przeznaczyła mu pensji sto funtów sterl., zebrał też z hojności panów dosyć znaczny majątek. W nowej ojczyźnie swojej nie przestał pisać, poświęcając swój styl jasny i zwięzły na usługi doktryn antykatolickich. Główną jego pracą był przekład na język francuzki *Historji soboru trydenckiego*, napisanej przez Pawła Sarpi, którą wydał w Londynie r. 1736 w 2 t. in f., z dodatkiem uwag krytycznych, historycznych i teologicznych, albo raczej bardzo nieteologicznych. Tłumaczenie to miało wiele wydań; tłumaczenie swoje dedykował królowej angielskiej, w długiej przedmowie skarży się na prześladowania, które wycierpiał, uwagi jego jednakże dowodzą, że na prześladowania te zasłużył; gniew swój przeciwko duchowieństwu katolickiemu do tego stopnia posunął, że zaprzeczył niezmazalności charakteru kapłańskiego, a tém samém usunął główny dowód, na którym opierały się jego *Dissertation, Défense* i *Supplement*; powstawał także pko Eucharystji, ostatniemu namaszczeniu, czci świętych, czyścowi, używaniu języka łacińskiego w nabożeństwie i t. d. Gdy Rzym

potępił tłumaczenie Sarpi'ego, C. ogłosił rodzaj usprawiedliwienia swoich uwag r. 1744: *Examen des defauts théologiques ou l'on indique les moyens de les réformer*, Amst. in 12 (z początku bezimiennie), w którém przyjmując rolę przyjaciela prawdy, zawiadamia katolików, że ich teologowie z prostej i czystej nauki Kościoła natworzyli mnóstwo twierdzeń ciemnych, określeń bezużytecznych, trudnych technicznych wyrażeń; że zamiast wybrać naukę gruntowną z apostolskich, krytycznych i historycznych prac protestantów, sami narobili mnóstwo herezji. Nakoniec, ostatnią większą pracą Courayer'a było tłumaczenie na francuzki język *Historji reformacji* przez Sleidana (La Haye 1767—1769 3 t. in 4), pomnożone uwagami niedokładnemi, nieprzyjaznemi Kościołowi. † w Lond. r. 1776. *(Haegele).*

Coustant, v. Coutant Piotr, benedyktyn kongr. ś. Maura, ur. 1654 w Compiègne. W 18 roku życia złożył śluby zakonne. Nauki pobierał w Soissons, potém w Rheims, w szkołach benedyktyńskich. W opactwie ś. Germana (pod Paryżem) rozpoczął swój zawód literacki, pracując wspólnie z Martene'm i Durande'm nad wydaniem *Opera s. Augustini* (Paris 1679—1700, 11 t. f.); potém wydał krytycznie *Opera s. Hilarii Pictavien.* (Paris 1693 fol.). W r. 1693 ustanowiony przeorem w Nogent-sous-Coucy, wrócił do St. Germain ok. r. 1696, gdzie zajął się zebraniem listów papiezkich, od najdawniejszych czasów aż do Innocentego III, i materjały do pierwszych siedmiu wieków przygotował. Zaledwie jednak zdołał wydać pierwszy tom *(Epistolae Romanorum Pontificum et quae ad eos scriptae sunt, a s. Clemente I usque ad Innocent. III, quotquot reperiri potuerunt*, t. I ab an. Chr. 67 ad an. 440, Paris 1721 f.), śmierć go zaskoczyła 18 Paźdz. 1721 r. Ta ostatnia publikacja, owoc długich i zmudnych poszukiwań i porównywań, najwięcej mu zjednała sławy. Tekst listów papiezkich jest tu krytyczniejszym, niż w dawniejszych zbiorach soborów, dekretaljów i listow papiezkich, a historyczne objaśnienia Coustant'a jeszcze dziś są wielce cenione (ob. *Maassen*, Gesch. der Quellen d. Canon. Rechts. t. I s. LVII, Gratz. 1870). Pracę C-a chciał dalej prowadzić Szymon Mopinot, z tegoż zakonu (ur. 1685 r. w Reims, † 11 Paźd. 1724), lecz ani on, ani na jego miejsce wyznaczony do ukończenia tego dzieła Ursyn Durand, nic wydać nie mogli. Dopiero Andrzej Thiel, profesor liceum Hozjuszowego w Brunsbergu, z notatek C-a wydał: *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae, a s. Hilario ad Pelagium. T. I, a s. Pelagio usq. ad s. Hormisdam* (461—523), Brunsbergae 1868 (skończony 1871 r.) 8 maj. W dziełku *Vindiciae manuscriptor. codicum a R. P. Germon impugnatorum* (Paris 1706), Coustant bronił Mabillona (De re diplomatica); wydał nadto drugą obronę *(Vindiciae veterum codicum confirmatae*, Paris. 1715), gdy mu Germon na pierwszą odpowiedział. Ob. *Le Cerf*, Bibliotheque des auteurs de la congr. de St. Maur, La Haye 1726 s. 62, *Pez*, Biblioth. Benedictino-Mariana, Augustae Vind. 1716 s. 345. (*Tassin*), Hist. lit. de la congr. de St. Maur, Bruxelles 1770 s. 417. *X. W. K.*

Covarrubias (Covarruvias) et Leyva. **I.** Dydak, ur. w Toledo 1512, sławny prawnik, prof. w Salamance, potém (od r. 1559) biskup w Ciudad-Rodrigo, na soborze trydenckim zasiadał w komisji przygotowującej kanony dyscyplinarne *(de Reformatione).* R. 1564 przeniesiony na bpstwo do Segovia, odprawił synod djecezjalny (1569), prezydował w najwyższej radzie kastylskiej (od r. 1572), um. 27 Wrześ. 1577. Człowiek

wielkiej erudycji, nadzwyczajnej pilności; na pokojach królewskich, gdy oczekiwał wraz z senatorami na przyjęcie u króla, i tej chwili aby nie tracić napróżno, zajmował się nieznacznie czytaniem. W pismach jego widać sąd wytrawny, systematyczność i jasność, dla tego przez kanonistów są cenione; te, które się odnoszą do prawa kanonicznego (*Opera omnia canonica*), wydał z objaśnieniami Jan Uffelius, Matriti 1610 f., pełniejsze wydanie Genevae 1762, 5 v. f. Cf. *Furia*, Additiones ad Covarruviam, Lugduni 1701 f. Ob. *Doujat*, Praenotiones canon. l. 5 c. 8.—**2.** Antoni, brat poprzedniego, um. 1602; najznakomitszy hellenista swego czasu: Justus Lipsius nazwał go *Hispaniae magnum lumen*. Pomagał bratu do ułożenia trzech ksiąg, które znajdują się w wydaniach dzieł Dydaka: *Variarum resolutionum ex pontificio, regio et caesareo jure*.—**3.** Jan, synowiec poprzednich, bp w Girgenti, umarł 1608; dla poparcia nauk założył drukarnię w swojej djecezji. Zostawił dzieło hiszp. *O fałszywém i prawdziwém proroctwie*, Segovia 1558; *Emblemata moralne*, ib. 1588, które sam przetłum. na łacinę p. t. *Emblemata sacra*, Girgenti 1691. *Nauka dla książąt, wzięta z Joba*, Vallad. 1605 in-4. Cf. *Feller*, Dict. biogr.

Coyer (czyt. *Koaje*) Gabrjel Franciszek, ur. w Baume-les-Dames, w Franche-Comté, r. 1707, wstąpił do jezuitów, ale niedługo wyszedł z zakonu, udał się ok. 1751 do Paryża, był czas jakiś w Nancy na dworze króla Stanisława Leszczyńskiego, um. w Paryżu 20 Lipca 1782 r. Coyer miał umysł lekki, hołdujący ówczesnym pojęciom filozoficznym, był jednym z księży, których liczniejsze pojawianie się w jakiém społeczeństwie jest zapowiedzią nieochybnych klęsk dla takiego społeczeństwa. Jego *Bagatelles morales*, które z początku miały wielkie powodzenie, były rzeczywiście bagatelami niekiedy wcale *niemoralnemi*. Dzieło jego *o kaznodziejstwie* (De la prédication), napisane deklamacyjno-ironicznie, niegodne jest kapłana. *Plan d'education publique*, 1770, jest niezręczném naśladowaniem Emila Rousseau'a. Do poważniejszych prac jego zalicza się *Histoire de Jean Sobieski*, 1761 3 t. in-12, do której napisania zachęcił go w Nancy Józef Jędrzej Załuski, bp kijowski, dając mu ze swej bibljoteki odpowiednie pomoce. Rzecz napisana potoczysto, mile się czyta, ale nie wielkiej wartości historycznej; tłumaczona wszakże na niemiecki 1792 i rosyjski 1770. Tłumaczenie polskie tej historji, przez niewiadomego pisarza, dokonane w końcu zeszłego wieku, wydał Wład. Syrokomla r. 1852, nakładem T. Glücksberga, Wilno 2 t.

Cozza Józef, ksiądz, bazyljanin (obrz. grec.), żyjący w klasztorze N. M. P. w Crypta-Ferrata, biegły paleograf i krytyk. Z rękopismów swego klasztoru wydał zbiór wyjątków z dawnych hymnów greckich o Niepokal. Pocz. N. M. Panny: *Hymnologia graecor. de Immaculata Deiparae Conceptione* (Rom. 1862). W *Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta graeca et latina ex palimpsestis codicibus eruta atque edita* (ibid. 1867) ogłosił szczątki kodeksu pisanego w w. VI lub VII, w którym się mieściły księgi proroków, według grec. przekładu *70*, i późniejszą ręką (w. IX) dopisane dwa przekłady łacińskie: jeden ś. Hieronima, drugi nieznanego autora. Te publikacje stały się powodem, że do nowego wydawania kodeksu *B* (ob.) powołano księdza Cozza. R. 1869 na przechwałki Konstantego Tischendofa (w *Appendix Novi T. Vaticani, id est Apocalypsis* etc., Lipsiae 1869) odpowiedział Cozza pismem: *Animadversiones ad editionem Apoca-*

lypseos s. Joannis iuxta vetustissimum codicem Baziliano-Vaticanum 2066 Lipsiae anno 1869 evulgatam (Romae 1869), gdzie mu także jego błędy wykazał. *X. W. K.*

Craig (czyt. *Kreg*) Jan, matematyk szkocki, głośny swojém małém pisemkiem: *Theologiae christianae principia mathematica*, 36 str., Lond. 1699 i Lipsk 1775. Wychodząc z fałszywej zasady, że wszystko, co przyjmujemy na wiarę ludzi, natchnionych czy zwyczajnych, jest tylko prawdopodobném i że prawdopodobieństwo to zmniejsza się w miarę oddalania się od czasów, w których żyli świadkowie faktu opowiadanego, obrachowywa za pomocą algebry, że prawdopodobieństwo religji chrześcjańskiej trwać jeszcze może 1454 lat, t. j. że ustanie zupełnie 3150 roku, jeżeli J. Chrystus nie uprzedzi tej katastrofy drugiém swojém przyjściem, tak jak uprzedził upadek religji żydowskiej przyjściem pierwszém. *Ks. Hauteville* wykazał bezzasadność tych jego marzeń, w dziele *Religion chrétienne prouvée par les faits.* Nie zastanowił się matematyk nad tém, że dzieje Cezara np. nie są dziś mniej pewne, niż były za czasów Karola W. lub Ottonów, owszem, krytyka dzieje te wyświeciła lepiej jeszcze. Boskości religji chrześcjańskiej dowodzi właśnie między innemi i sama jej trwałość, jej zadziwiające a liczne trjumfy, w pośród najsilniejszych przeciwności.

Cranmer (czyt. *Krenmer*), v. Crammer Tomasz, ur. w Astason 1489, uczył w Cambridge, jako członek kolegjum Jezusowego, gdzie, wręcz przyjętemu zobowiązaniu, potajemnie się ożenił. Obawa wykrycia się tego przewinienia, a z drugiej strony ciągłe z niém się ukrywanie, wyrobiły w nim, obok tchórzostwa, obłudę posuniętą do stopnia rzadko napotykanego w świecie. Po wyświęceniu później na kapłana, chwycił się w Niemczech zasad protestanckich i potajemnie znów zaślubił w Norymberdze drugą żonę, siostrzenicę Osjandra. Niewolnik chuci cielesnych, przygotowywał się tą służbą do usług, jakie następnie miał oddać Henrykowi VIII. Gdy król ten zakochany w młodej damie dworu, Annie Boleyn (1529), chciał się z nią ożenić, i dla tego potrzebował się rozwieść z żoną Katarzyną aragońską, C. mieszkający wówczas w domu ojca Anny, radą i czynem pomagał ojcu i córce do tego związku: napisał książkę o rozwodzie króla, a wysłany przezeń do Rzymu, śmiało obstawał za sprawą króla, z całych Włoch i Niemiec wyłudzając memorjały i podpisy na rzecz swego patrona. W nagrodę tych usług, król mianował go 1533 r. arcybiskupem kanterburyjskim i prymasem Anglji. Ponieważ jednak kraj jeszcze był katolicki, i nominat obowiązany był przed konsekracją złożyć Papieżowi przysięgę wierności, ze zwykłą tedy sobie przewrotnością, przed samą konsekracją udał się, w towarzystwie świadków, do kaplicy i tam przysiągł przed nimi, że przysięgą, jaką odpowiednio do formy złożyć ma Papieżowi, do niczego się zobowiązywać nie myśli, coby przeciwić się mogło przykazaniom Bożym i prawom królewskim, lub coby tamować mogło zmiany, jakie on uzna za pożyteczne dla kościoła angielskiego. Wyniesiony na stolicę arcybpią, skrupułami niby sumienia niepokojony, udał się do króla, z prośbą o udzielenie sobie duchownej jurysdykcji do załatwienia małżeńskiej sprawy króla, gdy tymczasem przed sześciu już miesiącami potajemnie dał mu ślub z Anną. Uzbrojony tedy jurysdykcją duchowną, od władcy świeckiego otrzymaną, ogłosił rozwód z Katarzyną, a połączenie z Anną uznał za prawe. A gdy Papież przeciwił się temu rozwodowi, Henryk VIII, gotów deptać wszystkie prawa boskie i ludzkie, byle swojej żądzy dogodzić, poszedł za radą Tomasza

Cromwella, t. j. podobnie jak niektórzy książęta niemieccy, oderwał się od Rzymu i siebie głową kościoła angielskiego uznał. Cranmer pomagał mu do tego dzieła i wydał kościół angielski w ręce dzikiej samowoli okrutnika. Po trzech latach Anna zbrzydła Henrykowi, Cr. gotów był z posługą rozwodową i z nowém błogosławieństwem małżeńskiém; po półroku jeszcze dalej usłużność Cranmera w tym względzie była znów na zawołanie. Zasłużył też pełzaniem swojém na pochwałę Henryka, która będzie dla niego na zawsze hańbiącém piętnem w dziejach: „Człowiek ten, powiedział Henryk, jest jedynym człowiekiem, który się nigdy mojej nie przeciwił woli." Z zasad reformatorów niemieckich Henryk zapożyczył tylko zaprzeczenie powagi papiezkiej, aby, oderwawszy się od Rzymu, mógł sam gospodarzyć po swojemu w kościele i dawać sobie rozwody podług zachcenia; zresztą był wrogiem i prześladowcą protestantów. Cranmer znów, choć potajemnie protestant, głosił za panowania Henryka naukę katolicką, w którą niewierzył, odbywał nabożeństwa, które miał za bałwochwalstwo, potępiał ludzi i pomagał do wysyłania ich na szafot za przekonania religijne, które sam wyznawał; przestrzegał surowo celibatu, jako prawa uświęconego przez państwo, gdy w pałacu własnym miał ukrytą żonę. Gdy 1547 r. Henryk umarł, a Edward VI objął rządy pod opieką księcia Somerset, ponieważ dwór nowego króla przejęty był zasadami kalwińskiemi, mógł i Cranmer zrzucić długo noszoną maskę i otwarcie wystąpić jako protestant. Wówczas w duchu kalwińskim napisał katechizm, liturgję, prawo kościelne, dokonał oderwania Anglji od Kościoła, przeprowadził zniesienie celibatu, pomagał do ostatecznego złupienia klasztorów, a przytém ścigał protestantów, którzy inaczej jak on protestowali. Po śmierci Edwarda, z niewdzięczności ku Henrykowi, którego się już nie bał i od którego niczego się już spodziewać nie mógł, zamiast, jako wykonawca testamentu, bronić praw następstwa Marji i Elżbiety, pomagał on do pozbawienia ich tych praw, na rzecz Joanny Grey. Za Marji (katoliczki), na pierwszym parlamencie dzieło Cranmera zostało zniweczone i Anglja na nowo z Kościołem połączona. Cr. z powodu zdrady względem królowej do więzienia wtrącony, o herezję oskarżony i na śmierć skazany. Tyle razy udawało mu się w życiu wygrywać podłą obłudą, że do niej uciekł się i wówczas, jako do wypróbowanego dobrze przez siebie środka. Wielu ułaskawiono, gdy się herezji wyrzekli, i on tedy w sześciu z kolei odwołaniach, coraz energiczniejszych, wyprzysięgał się wszystkich błędów swoich, przyznawał się do wszystkich haniebnych uczynków, do zdrady króla, królowej, Kościoła i państwa; zapewniał, że zasłużył na wszystkie kary ziemskie i piekielne, obiecywał wszakże poprawę i prosił o darowanie życia. Odwoływania swoje i potępiania te swojego życia powtarzał jeszcze w drodze na rusztowanie, bo spodziewał się uwolnienia, ale gdy spostrzegł, że tą razą nie minie go kara, odwołał sześć poprzednich odwołań i przyznał się do protestantyzmu, aby swoim przeciwnikom nie zostawić tego trjumfu, że wrócił nareszcie do Kościoła. Umarł w płomieniach 1557 r. Bajką jest, przez Burneta (ob.) wymyśloną, jakoby przed rzuceniem się w płomień, spalił rękę, która podpisywała jego poprzednie wyprzysięgania się protestantyzmu: przed zapaleniem ognia przywiązano go do stosu. nie mógł więc ani się rzucić w ogień, ani wprzód ręki sobie palić. Cf. *Lingard*, Gesch. v. England, übers. v. Salis, w VI i VII t. *Wilhelm Cobbet* (w swoich listach o historji reformy 1824 r.), protestant. mówi o nim: „z jego 65 lat życia

29 przeszło na popełnianiu długiego szeregu czynności, które, pod względem swej bezbożności i opłakanych swych skutków, nie mają sobie nic równego w rocznikach ludzkich bezprawiów". Wprawdzie niektórzy angielscy historycy, jak Burnet, robią z Cranmera znakomitego, czcigodnego człowieka, ale historycy ci dowodzą tylko, jak dalece przesąd, namiętność stronnicza i nizkie ziemskie interesy mogą przytępić moralny sąd człowieka. *(Marx).* *N.*

Crasset Jan, jezuita, ur. w Dieppe 1618, † w Paryżu 1692 r., bardzo ceniony pisarz ascetyczny. Na język polski przełożone są jego następujące dzieła: *1.* (Methode d'oraison) *Sposób nowy modlitw, albo medytacje chrześcijańskie, z rozkazu And. Załuskiego bpa krak. przetłumaczone*, Krak. 1748; *2.* (Considérations chrétiennes) *Uwagi chrześcjańskie, albo rozmyślania krótkie na wszystkie dni roku, na wygnaniu w Dreznie przetłumaczone, część I—IV*, Brunsberg 1707; drugi przekład p. t. *Uwagi chrześc. na wszystkie dni całego roku*, Kalisz 1767 5 v. in 8, Kraków 1801 4 v.; *3.* (Entretiens de dévotion sur le S. Sacrement de l'Autel) *Rozmowy o Najśw. Sakramencie* (Warsz. 1735), przełożyła Aleksandra z Załuskich Lanckorońska; *4.* (Preparation à la mort) *Przygotowanie do śmierci... przez X. Wojciecha Tylkowskiego przetłum.*, Warsz. 1693, — drugi przekład p. t. *Ćwiczenia pobożne dla przygotowania się do dobrej śmierci na każdy dzień, przez tydzień rozłożone*, Kalisz 1768; *5.* (La douce et sainte mort) *Słodka i święta śmierć*, Lwów 1740, ib. 1749,—*kosztem ks. Szymona Wosińskiego przedruk.* w Poznaniu 1751, przełożyła Elżbieta Potocka, siostra Anton. Mich. Potockiego, wojew. bełzkiego, ob. wyżej str. 297; *6.* (Considerationes selectae) *Uwagi, albo rozmyślania chrześć. nad celniejszemi wyrokami Ewangelji*, Przemyśl 1765 2 v. in-8. Niektóre medytacje Crasseta na święta są przy dziele *ks. Benisławskiego.* Rozmyślania dla osób duchownych (wyd. Warszaw. 1859), część III (ib. *1860 r.*). Wiele innych pism wylicza *De Backer*, Biblioth. Żywot C'a wydany został przy ostatniém jego dziele, p. t. *La foi victorieuse de l'infidelité et du libertinage*, Paris 1693, 2 t. w 4ch częściach. *X. W. K.*

Credo (*Wierzę*), tak się nazywają dwa Składy (ob.) wiary: apostolski i konstantynopolitański, gdyż oba zaczynają się od słowa *Credo.* Pierwszy odmawia się w pacierzu codziennym i w kanonicznych, drugi we Mszy Ś. Dziś, wedle obrządku rzymskiego, *Credo* we Mszy odmawia się, lub intonuje przez celebransa zaraz po Ewangelji, a jeśli jest kazanie, to po kazaniu, wedle rubryki Mszału, przepisu *Caeremoniale Episc.* i dekretu S. R. C. [1]). Śpiewanie credo po kazaniu jest stosowniejsze i dla tego, że u Hebreów był zwyczaj po przeczytaniu wyjątku z Pisma ś. mieć mowę do ludu, i ś. Justyn M. w apologji mówi, że po Ewangelji miewano homilje, albo przemówienia, a credo rozpoczynało Mszę wiernych (*Missa fidelium*); credo więc po kazaniu byłoby niejaką pieczęcią i przytwierdzeniem nauki ewangelicznej. Jednakże indziej je odmawiają przed samą prefacją, indziej aż przed modlitwą pańską, stosownie do rytu. Poczęte śpiewem przez celebransa, powinno być kończone całkowicie przez śpiewające chóry, nie zaś przerwami z organem (*Caerem. Ep. l. I c. 28*). Podczas śpiewanego credo, na *Incarnatus*, celebrans, jeśli jest przy ołta-

[1]) Wedle zaś naszego zwyczaju, w wielu jeszcze miejscach śpiewa się przed kazaniem, lubo mniej właściwie. Ob. *Manuale Caerem.* zwane misjonarskiém edit. II, t. 1 pag. 213.

rzu, zawsze, a jeśli *in sede*, tylko w dzień Zwiastowania i na trzech Mszach Bożego Narodzenia klęka na oba kolana na podnóżku ołtarza, i z nachyloną głęboko głową czci tajemnicę przez te słowa przypominaną; kiedy sam tylko czyta, klęka przy ołtarzu bez nachylania się. W jakich się Mszach mówi *credo*, wyjaśnia rubryka Mszału *de symbolo*; liturgiści wymyślili skrócenie *DA* credit, *MUC* non credit, t. j. okrom świąt Pańskich, Najświętszej Panny, aniołów i osobliwych patronów, mają jeszcze credo *D*oktorowie i *A*postołowie, (ś. Marja Magdalena z wyjątku); nie mają go *M*ęczennicy, Panny (*V*irgines) i Wyznawcy (*C*onfessores); ś. Józef ma credo jako patron całego Kościoła. *Wierzę w Boga* po polsku najdawniejsze z r. 1400, w rękopiśmie Jana Sylwana, oraz z synodu wrocławskiego (1446 r.). Ob. Fabisza *Wiadomości o synod.* str. 284. Odmawianie *Wierzę w Boga* po polsku po Ewangelji w dni święte, zalecane już było przez Urbana IV, Papieża, przy zatwierdzeniu konstytucji synodu wrocławskiego z r. 1248 c. 31. *X. S. J.*

Crescens, św. (27 Czerw.), uczeń ś. Pawła, przez tegoż Apostoła wysłany na opowiadanie Ewangelji do Galacji (II Tim. 4, 10). Przez tę Galację komentatorowie dawni (np. *Theodoretus*, Comment. in l. c.) rozumieją Galję, inni zaś prowincję Azji mniejszej. Że omyłka w II Tim. l. c. mogła się wcisnąć, dowodzą tego warjanty w kodeksach (ob.). Między innemi i kodeks synaicki ma *Galliam* (εἰς Γαλλίαν), zamiast *Galatiam*, Kościół wienneński (Vienne) we Francji szczyci się, że założycielem jego był ś. Krescens. Że tradycja ta ma poważne za sobą dowody, wykazuje dostatecznie *Gams* (ob.) w Historji kościel. (przekł. fran. s. 174) i w dziele o roku męczeństwa śś. Piotra i Pawła (przekł. fr. s. 70). Cf. *Bolland.* Acta ss. Junii t. V s. 250. Oprócz Wienny, do tegoż zaszczytu przyznaje się Moguncja. *X. W. K.*

Cresconius, v. Crisconius, bp afrykański; szczegóły z jego życia, ani nawet stolica, w której był bpem, są nie wiadome. Wsławił tylko swoje imię w dziejach prawa kanonicznego dziełem: *Concordia canonum*. Jest ono przeróbką obu kolekcji Djonizego (ob.), tylko że Cr. ułożył kanony nie chronologicznie, a według materji, i podzielił na 300 tytułów, z których pierwsze 50 odpowiadają treści 50 kanonów apostolskich. Wydał ten zbiór kanonów Justellus, w *Biblioth. canon.* t. I, append. s. 33... Ob. *Henke*, Diss. de Cresconii concordia canonum, Helmstad. 1788 (Opuscula academica, Lips. 1802 n. 6); *Binterim*, Epistola canonica II, Mogunt. 1824. Na czele tej *Concordia can.*, zaraz po przedmowie, umieścił Cr. pewnego rodzaju rejestr, w którym podaje kolejno materję każdego tytułu i pojedyńcze jego części. Spis ten znany pod imieniem *Breviarum canonum*, jest ap. *Justellum*, op. c. razem z Ferranda *Breviatio canonum* (Paris 1588), jako też w innych przez Justella wydanych zbiorach kanonów, i razem z *Concordia canonum*. ap. *Migne*, Patrol. lat. t. 88. *X. W. K.*

Cretineau-Joly (czyt. *Kretino-Żoli*) Jakób, ur. w Fontenay-Vendée, w 19 r. profesor filozofji; podróżował po Włoszech i Niemczech, założył 1830 dziennik *le Vendéen;* w Nantes redagował (1834—38) dziennik *l'Hermine;* kierował dziennikiem *L'Europe monarchique.* Pomijając jego poezje i pomniejsze prace historyczne, wymieniamy znakomitsze: *Historję jezuitów* (Hist. religieuse, polit. et littéraire de la comp. de Jesus, Par. 1844, 3 w. 1859, 6 t.), *Klemensa XIV* (Le pape Cl. XIV, ib. 1853) i *Kościół w obec rewolucji* (L'Eglise romaine en face d. l. revolution, 1859 ib. 2 t.).

Crillon Ludwik Atanazy Balbe Breton de, ksiądz, opat, komendarz w Granselve, um. 26 St. 1789, w 68 roku życia, w Awinjonie, gdzie się urodził. Odznaczył się gorliwém, gruntowném i dowcipném zwalczaniem błędów współczesnych. Najlepszą z jego prac są: *Filozoficzny pamiętnik barona de* ** (Mém. philosophiques du baron ** 1777—78 2 t., Lyon 1823). Wybornie przedstawiony tam jest szarlatanizm filozofów owego czasu i ich mizerne knowania. W dziele jego *De l'homme moral*, 1771 1 t., znajduje się kilka zdań niebacznych, jak, że początkiem społeczeństwa była potrzeba naganiająca ludzi do łączenia się w gromady.

Crispus, przełożony żydowskiej synagogi, przyjął z całą rodziną chrześcjaństwo, w skutek nauki powiedzianej przez ś. Pawła w Koryncie (Dz. Ap. 18, 8), i został przez niego ochrzczony (1 Kor. 1, 14). Według *Constit. Apost.* VII 46 był on później biskupem Aeginy.

Croesius Gerhard, ur. 1617 w Amsterdamie, teolog kalwiński, um. 1710; jest autorem historji kwakrów: *Hist. Quacheriana*, Amst. 1695, napisanej stylem ciężkim, ale dosyć dokładnie, i drugiego dziwacznie oryginalnego dzieła: *Homerus hebraeus*, gdzie dowodzi, że Odyssea jest poetyckim opisem dziejów żydowskich z czasów patrjarchalnych, Iljada zaś jest opisem wzięcia Jerycha.

Croiset Jan, jezuita, jeden ze znakomitszych pisarzy ascetycznych, ur. w Marsylji 1656 r., † 31 Stycz. 1738 w Avignon. Główniejsze jego pisma są: *La devotion au Sacré Coeur de Notre S. Jésus Christ* (1689), drugie pod tymże tyt. dziełko obszerniejsze (Lyon 1691); *Retraite spirituelle pour un jour chaque mois* (Rekolekcje na jeden dzień każdego miesiąca), Lyon 1694; *Les vies des saints pour tous les jours de l'année* (Żywoty śś. na cały rok, z krótkiemi uwagami), Lyon 1723 2 v.; *Exercices de piété pour tous les jours de l'année* (Ćwiczenia pobożne na wszystkie dni roku), Lyon 1712—18 12 v. in 12, zawierają także żywoty śś. i krótkie rozmyślania nad ewangeljami ze Mszy, i w. in. Ob. *De Backer*, Biblioth.

Crombach (v. Crumbach) Herman, jezuita, ur. w Kolonji 1598, † 1680 r. Napisał: *Vindiciae Ursulinae*, seu tomus prior quo primigenia historia s. Ursulae et 11,000 virginum cum traditione coloniensi contra adversarios asseritur, opera Phil. Bebji et Hermanii Crombach S. J. sacerd., Coloniae 1647; tomus posterior Vitae et martyrii ss. Urs. et soc., ex antiquis monumentis fusius enarrati, et... confirmati, auctore Herm. Cr. ib. eod. an. f.; *Auctarium*, sive liber XII s. Ursulae vindicatae, Colon. bez r. in 4; *Leben d. heil. Geroldi* († 1241), ib. 1652; *Primitiae gentium*, seu Historia ss. Trium Regum Magorum evangelicorum, Coloniae 1654, f. 3 tt.; *Idea sacerdotum*, sive vita Jacobi Merlo-Horstii, parochi Coloniae ad Hortum B. V. M., ib. 1655; Opis archidjecezji kolońskiej z r. 1650 wydał Józ. Hartzheim, w *Biblioth. coloniensis*, ib. 1747.

Cromwell Oliwier, protektor Anglji, ur. w Kwietniu 1599 r. w Hutington, syn szlachcica prowincjonalnego, wstąpił do kolegjum Sidney-Sussex w Cambridge tegoż samego dnia, w którym Szekspir życie zakończył (23 Kw. 1616 r.). W skutek śmierci ojca, Oliwier zmuszony był opuścić kolegjum i zająć się interesami osierociałej rodziny. Purytańskie doktryny zawładnęły umysłem Crom. tak dalece, że nawet kwitnąca za jego czasów literatura ojczysta żadnego na nim nie wywierała wpływu; w duszy jego wcześnie zapanowało usposobienie melancholiczne, ponure,

które wraz z purytańskim fanatyzmem objaśniają nam zawziętość, z jaką on później prześladował religję katolicką. Dawszy się poprzednio poznać z gorliwości w sprawie purytanizmu, został wybrany na deputowanego Hutingtonu do trzeciego parlamentu, który Karol I zwołał 1628, po rozwiązaniu dwóch poprzednich. Często brał udział w rozprawach, lecz najgorliwiej występował, ilekroć sprawy religijne pod obrady przychodziły. Dla stronnictwa purytańskiego polityczna walka, która wówczas wybuchła, miała znaczenie przeważnie religijne: purytanom szło głównie o wywalczenie dla siebie swobody religijnej, o zapewnienie trjumfu własnej religji, a wytępienie wszelkiej innej. Kiedy Karol I rozpuścił parlament i samowolnie nakładał podatki, purytanin Kampden, krewny Oliwiera, pierwszy odmówił wypłacenia nieprawnie ustanowionego podatku; inne nadużycia zaślepionego króla, który zbierał owoce polityki Henryka VIII i swego ojca, spotkały nieprzejednaną opozycję w zawziętych i coraz potężniejszych purytanach; każdy jego nowy błąd, każdy fałszywy krok był w oczach purytanów oczywistym dowodem, że sprawa króla jest sprawą Beljala, że Bóg wybrał ich za narzędzie do wytępienia nieprzyjaciół swych na ziemi. Słusznie też Carlyle twierdzi (O. Cromwells letters and speeches 3 v.), że machiawelizm i hipokryzja same nie wystarczają jeszcze do objaśnienia postępowania Cromwella, które, czy w prywatném, czy w publiczném życiu, odznaczało się powagą, stałością i religijnością. Jego listy i mowy przekonywają, że miał on zawsze na widoku sprawę swojej religji. W tém tkwiła moc, a zarazem słabość Cromwella. W chwili wystąpienia Cr-a na widownię życia publicznego, nikt nie przewidywał jeszcze zwycięztwa purytanów ani losu, jaki czekał skromnego szlachcica z Hutingtonu. Jak tylko rozpoczęły się zamieszki, Oliwier sprzedał ojcowiznę i nabył z początku St. Ives (1631), a potém Ely, zkąd go wypadki wyprowadziły na wielką scenę historyczną. Karol I nie mogąc rządzić bez parlamentu, zwołał takowy w 1640 r. i poświęceniem Strafforda usiłował uspokoić wzburzony naród; lecz kiedy parlament coraz nowych od korony dopominał się ustępstw, otwarta walka wybuchła między nim a królem. Wtedy Cr., który zasiadał w tak nazwanym *długim* parlamencie, jako deputowany z Cambridge, stanął na czele miejscowej milicji, i w krótkim czasie wojska królewskie musiały ustąpić z siedmiu hrabstw wschodniej Anglji. Otrzymawszy w 1643 r. stopień pułkownika, Cr. zbierał coraz większe siły, ćwiczył je w sztuce wojennej, i wytrwałością a umiejętném postępowaniem przygotowywał zastępy owych „żelaznych“ wojowników purytańskich, których ataku w stanowczej chwili nie mógł wytrzymać żaden nieprzyjaciel, ani szkot, ani irlandczyk, ani nawet rojaliści angielscy. Powoli więc dojrzewały w Cromwellu przymioty, przy pomocy których miał zapanować nad Anglją: umiejętność wychodzenia z żołnierzem, oraz znajomość ludzi i stronnictw, nabyta w parlamencie i obradach publicznych. W rzadki sposób łączył on w charakterze swoim entuzjazm marzyciela i przenikliwość męża stanu; gdzie nie wystarczało jedno, tam drugie przychodziło mu w pomoc. Zwycięztwo odniesione pod Marston-Moor nad księciem Ruprechtem (2 Lip. 1644) umocniło wojskową przewagę Cr-a. Kiedy parlament postanowił, że deputowani, z wyjątkiem Oliwiera, mają zrzec się wszelkiego dowództwa w armji, wtedy ci wszyscy, którzy albo byli równi Cr-wi pod względem zdolności, albo też nawet od niego wyżsi, z szeregów wojska republikańskiego wyjść musieli. W krótce potém nastąpiła bitwa pod Naseby, gdzie

kawalerja Cr-a przemagającemu już księciu Ruprechtowi zwycięztwo wydarła. Trjumfy odnoszone na polu walki Cr. jeszcze więcej umocnił przez poskromienie klubistów (clubmen), którzy przechylali się na stronę króla, i przez zdobycie warowni królewskich. Na wiosnę 1646 parlament był już panem całej Anglji. 22 Kw. t. r. Cr. zajął swoje miejsce w parlamencie; w 5 dni potém, 27 Kw., król nie widział innego dla siebie wyjścia, jak powierzenie losów swoich w ręce Szkotów, którzy go w krótce parlamentowi wydali (w pierwszych dniach Lutego 1647). Od tej chwili rozpoczęła się walka purytańskiego wojska z prezbyterjanami w parlamencie, która się zakończyła nie rozpuszczeniem wojska, zadekretowaném przez parlament, lecz stanowczém pierwszego zwycięztwem. Wpośród ogólnego zamieszania i wszystkich stronnictw rozkiełznania, ten tylko mógł zapanować nad rozprzężonemi żywiołami, kto wiedział czego chce, kto czuł się dość silnym, aby wolę swoją innym narzucić, a przytém tyle oględnym, że tego tylko chciał, co się osiągnąć dawało. Już wtedy dla właściwych purytanów, którzy od czasów przewagi prezbyterjanów w parlamencie zwali się *independentami*, król Karol Stuart był powodem wszystkich nieszczęść, winowajcą, którego należało pociągnąć do ciężkiej odpowiedzialności, za wszystką krew przelaną. Tymczasem wojna domowa na nowo wybuchła, rokosz wojska zaledwie urok i energja Cr-a poskromić zdołała; rojaliści podnosić głowę zaczęli, Szkoci wpadli do Anglji. Lecz i tą razą Cr. odniósł zwycięztwo. W przeciągu trzech miesięcy zmusił Walję do posłuszeństwa, zajął Berwich i Carlisle, oraz wypędził Szkotów z Anglji, a tymczasem jego stronnicy wydalili 52 prezbyterjańskich członków z parlamentu, zamieniając go na posłuszne narzędzie w ręku dowódców wojskowych. Wypędzenie 52 członków nazwano wówczas oczyszczeniem parlamentu. Tym sposobem zadano cios śmiertelny ustawie angielskiej, k'woli independentom, dążącym do zaprowadzenia „królestwa świętych" na ziemi. Za tém poszedł cały szereg nieuniknionych następstw: najwyższy rząd kraju sprawowały dwie wojenne rady; Karola I stawiono przed sądem wojennym, izbę lordów, opierającą się krwawemu procesowi, rozwiązano, nareszcie samego króla stracono na rusztowaniu. Wszystko to było wynikiem fałszywych doktryn, które się dorwały do panowania; purytanie zabijali Karola I, podobnie jak później koryfeusze encyklopedyzmu ścinali głowę Ludwika XVI. W kilka dni po ścięciu Karola I, ustanowiono radę państwa z 41 członków; 15 Maja 1649 ogłoszono Anglję rzecząpospolitą i nowy porządek rzeczy uświęcono w Anglji krwią rojalistów, w Szkocji i Irlandji tępieniem obrońców religijnej i politycznej wolności tych krajów. Duszą i umiejętnym kierownikiem przewrotu był Cromwell. W procesie o stracenie króla on pierwszy podał głos swój; gdziekolwiek szło o umocnienie sprawy purytańskiej, Cr. ani na chwilę nie wahał się przed nowym krwi rozlewem. Mianowany lordem namiestnikiem Irlandji, szturmem wziął Droghedę i Wexford, a „za Ducha ś. natchniem idąc" jak zapewniał, wyciął w pień obrońców dwóch powyższych warowni. Przerażenie owładnęło Irlandją, i inne miasta, prawie bez oporu, otwierały bramy swoje. Deklaracja, w której Cr. zapowiedział Irlandji, ażeby się nie łudziła żadnemi nadziejami, co do czekającego ją losu, została z zimném okrucieństwem wykonana: resztę mieszkańców czterech prowincji spędzono do jednej, wydarto 5 miljonów morgów miejscowej ludności i oddano purytanom, którzy, chociaż głosili o zaprowadzeniu „Królestwa Bożego" na

ziemi, ślubu ubóstwa składać nie myśleli. Tylko siedm miesięcy Cr. pozostawał w Irlandji. Następnie udał się do Szkocji, gdzie już Karol II na króla ukoronowany został. Bitwa pod Dunbar (3 Wrześ. 1650) otworzyła przed Cr. bramy Edynburga; bitwa pod Worcester (3 Wrześ. 1651 r.) zmusiła Karola II do ucieczki, i zwycięzca nakazał Szkotom przyjęcie rzeczypospolitej. W 1652 purytanie byli panami trzech królestw. Jeszcze w 1651 r. wydany został akt nawigacyjny, od którego datuje się monopol handlu morskiego Anglji. Zwycięztwa Cr-a zapewniły ostateczny trjumf partji wojskowej. Najpierw rozwiązano długi parlament i zastąpiono go wojskową administracją; następnie zwołano parlament, złożony z ludzi silnej wiary, z „świętych," jak ich wówczas nazywano. Ten parlament także rozpędzono, kiedy się okazało, że większość jego członków składa się z nowochrzczeńców. 16 Grud. 1653 ogłoszoną została nowa konstytucja państwa z parlamentem, radą najwyższą i *protektorem*. Oliwier otrzymał godność *protektora* i nowy porządek rzeczy podtrzymywał więzieniem i traceniem przeciwników, rojalistów i republikanów. Za rządów Cr-a działo się to, czego znosić nie chciano za Karola I, i co wtedy za nieznośną tyranję uważano. Pierwszy parlament, zwołany przez protektora, został rozwiązany za zamiar przystąpienia do poprawy konstytucji; drugi przywrócił dawny podział na dwie izby; trzeci przed zebraniem się został rozwiązany i „panowanie świętych" okazało swą nieudolność nietylko do zapewnienia szczęścia na tamtym, lecz nawet i porządku na tym świecie. Cr. wszakże wytrwale obstawał za swoim systematem. Do walki z przeciwnikami dodawało mu otuchy przekonanie, że działa w sprawie Boga Jakóbowego przeciwko Beljalowi: nawet na łożu śmiertelném nie opuściła go myśl, że umiera bez grzechu. Dla obalenia potęgi czarta przedsięwziął on wojnę pko Hiszpanji, pierwszemu mocarstwu katolickiemu, i chciał jej żadać cios stanowczy odebraniem Indji Zachodnich. Lecz oczekiwania jego nie spełniły się. Wojna pochłonęła olbrzymie summy pieniędzy i nie doprowadziła do pożądanego celu. W Anglji coraz nowe powstawały spiski na życie protektora. Wrodzona melancholja zwiększyła się po stracie ukochanej córki, i organizm, który tyle trudów poprzednio bez najmniejszego szwanku przenosił, nie mógł wytrzymać wysiłków pięcioletniego panowaia nad Anglją. Crom. umarł w dniu rocznicy zwycięztwa pod Worcester, 3 Wrz. 1658. Cf. Życie Cr. przez Jeudy Dugour, Par. 1795; *Villemain*, Hist. de C., Par. 1819 2 t. Memoires of. Ol. C., Lond. 1804. (*Höfler*). *J. N.*

Cromwell Tomasz, przez długi czas faworyt Henryka VIII, króla angielskiego, i jedna z głównych przyczyn jego odpadnięcia od Kościoła, ur. przy końcu XV w. z rodziców niskiego stanu. Ojciec jego był kowalem, a według innych właścicielem folusza pod Londynem. Tomasz za młodu służył w kawalerji w wojnach włoskich, potém był w służbie kupca weneckiego, a później wrócił do Anglji i kantor kupiecki zamienił na studja prawnicze. Kardynał Wolsey (ob.), natenczas kanclerz Anglji, posługiwał się nim przy skasowaniu niektórych klasztorów, który to obowiązek, Tomasz spełnił ku zadowoleniu swego pana i ku zaopatrzeniu własnej kieszeni. Sądząc z własnych jego wyrażeń, zasady jego były haniebne. Przejął od Machiavellego zdanie, że cnota i występek są to tylko czcze słowa, którémi może się uczony w swoim gabinecie przyjemnie zajmować, ale które szkodzą tym, co u dworu chcą szukać karjery. Sztuka mądrego dworaka polega na tém, iżby przejrzał przez zasłonę, którą książęta skłonności swoje pokrywają, i wymyślił najwłaściwsze ku zadowole-

niu ich chęci środki, nie obrażając jednak na pozór religji i moralności. Te zasady późniejszy kardynał Polus słyszał w pałacu Wolseya, z własnych ust Cromwella, który tak wiernie kierował się niemi, iż już na swojém podrzędném stanowisku, jako sekretarz Wolseya, obudził powszechną nienawiść. Gdy następnie 1529 r. Wolsey, z powodu Anny Boleyn, popadł w niełaskę i oddany został pod sąd izby niższej, Cr. wystąpił jako jego obrońca. Liczono mu to za wielką cnotę, ale Lingard w Historji Anglji powiada, iż Cr. prawdopodobnie działał tak z polecenia Henryka VIII, który potajemnie chciał starego faworyta swego ocalić. W istocie, izba niższa uwolniła Wolseya, w skutek mowy Cromwella, który teraz przeszedł do służby króla i dał mu tę niebezpieczną radę: „Jeżeli Papież odmówi rozwodu, niech Henryk sam ogłosi się głową angielskiego kościoła i rzymskie jarzmo zrzuci." Przyjął Henryk tę radę, a Cr-a mianował członkiem rady tajnej. Cr. gorliwie zabrał się do urzeczywistnienia królewskiej supremacji w kościele, łącznie z nowym arcybpem Cranmerem (ob.), kierował odrywaniem Anglji od rzymskiego Kościoła i był doradcą Henryka w jego krwawych wyrokach na Tomasza Morusa i Jana Fischera. Za to też Cr. coraz bardziej postępował w łaskach pańskich: wkrótce został kanclerzem skarbu i pierwszym sekretarzem króla, a r. 1535 zarazem jego jeneralnym wikarjuszem, mającym w jego imieniu kościelną supremację wykonywać, t. j. rządzić kościołem angielskim. Teraz był Cr. najpierwszym i najpotężniejszym w państwie człowiekiem, miał nawet pierwszeństwo przed arcybiskupem kantuaryjskim, prezydował na anglikańskich synodach (konwokacjach), i tak chytrze umiał królem kierować, iż ten ciągle pozostawał w mniemaniu, że sam Cromwellem kieruje. Za jego to szczególnie przyczynieniem, roku 1539 Henryk, dla przywrócenia w kraju jedności wiary, kazał posłusznemu parlamentowi słynne sześć artykułów zatwierdzić. Wyrażały one naukę o istotnej obecności Chrystusa w Najśw. Sakramencie, zachowywały komunję pod jedną postacią, bezżeństwo kapłanów, mszę i spowiedź uszną; uznawały także nierozwiązalność ślubów zakonnych. Ktoby przeciw tym artykułom uchybił, a było dużo zwolenników luterskich wyobrażeń, ten miał być śmiercią karany zarówno z papistami, i dla tego też protestanci ustawę tę nazwali krwawą (*bloody bill*). Nienawiść za to uciemiężenie wiary spadła na Cromwella, który wszakże utrzymał się w łasce królewskiej aż do 1540 r. Upadek jego był nagły i okropny. Po śmierci Joanny, trzeciej żony Henryka, Cr. doradził królowi małżeństwo z Anną, księżniczką Cleve, i w tym celu wręczył mu jej portret. Małżeństwo zawarte zostało 6 Stycz. 1540, ale Henryk znalazł żonę o wiele brzydszą od portretu, i już po kilku tygodniach zerwał z nią stosunki. Stanowisko Cromwella chwiać się zaczęło, ale Henryk nie okazywał mu jeszcze niełaski, przeciwnie, nowe nań zlewał fawory. Dopiero po kilku miesiącach, gdy Katarzyna Howard, siostrzenica księcia Norfolk, zyskała względy królewskie, a zabiegi, jakie czynił Cr. dla ożenienia króla z księżniczką Cleve, na jaw wyszły i gdy przytém zaczęto podejrzywać Cr-a o tajemne chylenie się do luteranizmu, kazał go nagle Henryk uwięzić, 10 Czerw. 1540. Na rozkaz króla niewolniczy parlament, bez przeprowadzenia regularnego procesu, skazał Cr-a, jako heretyka i przeniewierczego urzędnika, na śmierć. T. r. 29 Lipca ścięto mu głowę. Na rusztowaniu oświadczył, że umiera „w katolickiej religji," ale prawdopodobnie rozumiał przez to wprowadzoną przez Henryka VIII.

a popieraną przez siebie mięszaninę katolicyzmu i protestantyzmu. Cf. art. Wielka Brytanja i Henryk VIII. *W. B.*

Crotus Jan, właściwie nazywał się Jäger, co odpowiada grec. *κρότος*, z łacińska nazywał się *Venator*, *strzelec*, nosił przydomek *Rubeanus*, bo się ur. w Dornheim pod Arnstadt, w Turyngji, około r. 1480. Podczas swoich studjów na uniwersytecie w Erfurcie (od r. 1498), gdzie r. 1500 otrzymał bakalaureat, był jeszcze gorącym zwolennikiem scholastyki; później ciągłe zajęcie się starożytnymi klasykami i przyjaźń z Konradem Mutian'em, Ulrykiem von Hutten i Lutrem, uprzedziły go przeciw scholastyce, a zwróciły do tak nazwanych humanistycznych studjów. R. 1508 był mentorem młodych hrabiów von Henneberg (czy Kirchberg), odbywających nauki w Erfurcie; od 1510 przeniósł się do Fuldy, gdzie miewał prelekcje dla nowicjuszów zakonnych. Tu pozostawał w korespondencji z Mutian'em i Hutten'em, poznajomił się także z Reuchlin'em i Erazmem, za radą Mutian'a przyjął święcenia kapłańskie, czego później żałował, mając wstręt do modlitwy, życia cichego i do teologji. W I tomie *Epistolae obscurorum virorum* (1515), który, jeżeli nie cały, to w większej części od niego pochodzi, ze złośliwym dowcipem wyszydzał teologów i w ogóle scholastykę i życie zakonne. R. 1517 udał się do Bolonji, gdzie przykładał się do prawa. Tu poznajomił się z Pomponazzi'm i innemi znakomitościami; wstręt poprzedni wyrodził się w nienawiść: Crotus teraz pisał do przyjaciół: Videbimus bella, horrida bella... Cupienter expecto contentionis progressum...; *Unum tamen vereor, ne pax interveniat* aliquorum hominum studio (*Libellus epistolas complect. Eobani*, ed. Camerarius, Lips. 1557 l. 2. a.). Gdy dowiedział się o występowaniu Lutra w Niemczech (1517), ucieszył się bardzo i pozdrowił go jako „męża, którego Bóg wzbudził w tym zepsutym wieku.“ C. postarał się teraz o doktorat teologji, zwiedził Rzym (1519), gdzie, mając serce przepełnione żółcią, musiał widzieć wszystko w najczarniejszych kolorach. R. 1520 wrócił do Niemiec i obrany został rektorem uniwersytetu erfurckiego. Gdy Luter jechał przez Erfurt na sejm do Wormacji (1521), Crotus uroczyście go przyjmował, miał do niego przemowę, obiecał mu poparcie, a w albumie uniwersyteckim szumnie o nim zanotował: *qui primus post tot saecula, ausus fuit gladio sacrae scripturae romanam licentiam jugulare.* Zdawało się, że nad Crotusa nie będzie miała gorętszego zwolennika tak zwana reformacja. I rzeczywiście był nim przez pewien czas, lecz gdy spostrzegł, że reforma Lutra zamiast naprawy, jeszcze większych nadużyć i zamieszania stała się przyczyną, aniżeli żółciowe usposobienie pokazywało mu w Kościele, ostygł w zapale. Cofnąć się jednak stanowczo nie pozwalała miłość własna, gdyż zbyt się zapuścił w sprawę Lutra. Podejrzywali to jego usposobienie reformatorowie, a chcąc go lepiej wciągnąć, ofiarowywali mu (1523) dziekanję przy kościele WW. ŚŚ. w Wittembergu, lecz Cr. przyjąć jej nie chciał. Był on wtedy dla nich jeszcze „milutkim Crotusem“ (*suavissimus Cr.*). Później nieco pisał do Lutra, że już nie znajduje żadnego szczególnego upodobania w kościele wittenberskim (przez Lutra zreformowanym), i radził mu trzymać na wodzy swoich ewangelickich krzykaczy (*clamatores*). Do zerwania jednak nie przyszło. R. 1524 był w Fuldzie, gdzie go Melanchton odwiedził; t. r. w. mistrz krzyżaków książę Albrecht brandeburgski, będąc na sejmie w Ratysbonie, zaprosił C-a do Królewca; a chociaż Albrecht przeszedł jawnie na luteranizm (1525),

Cr. przy nim pozostał i mianowany był bibljotekarzem. R. 1525 pisał jeszcze obronę księcia, przeciw protestacji nowego mistrza krzyżaków Dytrycha von Clee; lecz odtąd już obrzydził sobie pobyt w Królewcu, lepiej się przypatrzywszy tamecznym reformatorom. R. 1530 opuścił to miasto, odwiedził w Wrocławiu przyjaciela swego Metzler'a, ztamtąd udał się do Halli i pisał (w Sierp. 1530 r.) do księcia Albrechta, „że chce przy pomocy boskiej pozostać we wspólności świętego chrześcijańskiego Kościoła, a wszelkim nowościom dać przejść jak ostremu dymowi, czekając końca." R. n. napisał apologję kardynała Albrechta, bya elektora mogunckiego, którego luteranie różnym sposobem oczerniali za to, że się sprzeciwiał ich reformom: *Apologia, qua respondetur temeritati calumniatorum non verentium confictis criminibus in populare odium protrahere Rmum in Chr. P. et D. D. Albertum...*, a Joanne Croto Rubeano, *privatim ad quendam amicum conscripta* (Lipsiae 1531). Crotus gorzko tu żali się na zamieszanie i zepsucie obyczajów, idące w ślad reformacji. Był wtedy w Halli, gdzie mu pomieniony kurfirszt dał kanonikat, i upewnia, że w tém miejscu jego pobytu są kaznodzieje, którzy tylko dla swojej korzyści „naukę Kościoła za bezbożną głoszą, a nowo powstałą naukę i obiecywaną wolność wielbią, jako prawdziwą i zbawienną." Opisuje dalej, że występki doszły do szczytu, a tych, którzy się na nie skarżą, „wykazując chciwość, podstępność, pychę, pijaństwo, wszeteczeństwo, i cudzołóztwo," nikt nie słucha, lub wyśmiewa; że gdzie rząd mają antypapiści, tam prawie wszędzie wydano surowe ustawy przeciw wyznawcom starej religji, a gdy inne ustawy obowiązują tylko w granicach kraju, to ustawy karne tej nowej religii ścigają obywatela wszędzie, gdziekolwiek się uda za swemi interesami (*Döllinger*, Die Reformation I 141.). Ponieważ Cr., jako dowcipny wróg scholastyki i czciciel swobodnej nauki, jako jeden z najznakomitszych uczonych i jeden z pierwszych humanistów w Niemczech, w wielkiem był poważaniu, przeto taka zmiana jego stanowiska względem reformacji bardzo szkodliwie oddziaływała na jej rozpowszechnienie. Zdanie takiego człowieka, tak stanowczo wypowiedziane, musiało w każdym nieuprzedzonym przynajmniej wątpliwość obudzić, a jak Albrechta, kurfirszta mogunckiego, tak zapewne i wielu innych odstręczył od reformacji. Nie dziw zatém, że protestanci, których Cr. nazwał odszczepieńcami, nowatorami, skłonnymi do złych obyczajów i burzycielami pokoju, z całą nienawiścią opisali go w pisemku p. t. *Ad apologiam Joannis Cr. Rubeani Responsio amici* (b. m. i r.) i w innych, które potém kilka razy przedrukowywali, podczas gdy powyższa *Apologia* Cr'a pozostała nadzwyczajną rzadkością. Cr. wszedł odtąd w ścisłą przyjaźń z Wicel'em i oddał się obowiązkom swego powołania (jako kanonik). Coraz bardziej szerząca się bezbożność i zepsucie obyczajów trapiły go niezmiernie i złamały fizycznie tak, iż pomimo zachęty Wicel'a i innych przyjaciół, nie wziął się do pióra. Um. 1539—41 r. *Kampschulte*, Commentatio de Joanne Croto Rubeano, Bonnae 1862. *Räss*, Die Convertiten I 95. W tém ostatniém dziele jest *Apologia* C'a na niemiecki przełożona.

Cruciger Kacper, pochodził z rodziny morawskiej; jeden z tej rodziny, ksiądz Jan Cruciger, już na 200 lat przed Lutrem występował przeciw władzy papiezkiej. Członkowie rodziny Crucigerów, wierni Kościołowi, pozostali w Morawji i Czechach; wyznawcy zaś Husa przenieśli się do Saksonji. Od nich pochodził Kacper Cr. ur. 1 Stycz. 1504 w Lip-

sku. Z początku nie budził wielkich o sobie nadziei, w dalszych dopiero latach okazał wielkie zdolności, a przy pilności i dobrym kierunku, wkrótce znaczne uczynił postępy w łacinie i greczyźnie. Gdy w Lipsku wybuchła zaraza, udał się do Wittenberga i tam studjował teologję, przykładając się zarazem do hebrajskiego języka, botaniki, matematyki i astronomji. R. 1524, za wpływem Lutra, który sobie wiele z niego obiecywał, został rektorem szkoły miejskiej w Magdeburgu. Uczył tu przez 4 lata z takiém powodzeniem, że nawet dorośli z jego wykładu starali się korzystać; poczem w 1528 objął katedrę teologji w Wittenbergu i zarazem obowiązek kaznodziei w kościele zamkowym. Odtąd, jako wierny przyjaciel i pomocnik Lutra, popierał wszelkiemi siłami herezję: spotykamy go też na różnych religijnych kollokwjach: w Marburgu 1529, w Wittenbergu 1536, w Smalkaldzie 1537, w Worms i Hagenau 1540, w Ratysbonie 1541 i w Augsburgu 1548. R. 1539 przyczynił się do skłonienia mieszkańców Lipska do herezji; posłał go także Luter do Szwajcarji, ażeby Kalwina wybadał, co do jego zdania o Eucharystji; Cr. przywiózł je na piśmie, a Luter po przeczytaniu rzekł: „szkoda, że mi tego wprzód nie napisano, nie doszłyby rzeczy tak daleko, teraz już nie da się nic zrobić." Znając język hebrajski, pomagał Lutrowi w przekładzie Biblji; szczególnie tłumaczenie ksiąg Mojżeszowych, Joba, Psalmów i Proroków w większej części od niego pochodzi. Niektóre pisma Lutra tłumaczył z łacińskiego na niemieckie, lub z niemieckiego na łacińskie. Obok tych zajęć studjował ciągle medycynę, botanikę, astronomję i optykę; sam założył dwa ogrody botaniczne, przyrządzał lekarstwa i wyrabiał narzędzia astronomiczne. Do końca życia zajmował się dziełami Euklidesa. W pozostałych po nim pismach (*Jöcher*, Gelehrten Lexicon) znajduje się komentarz na Ewangelję św. Jana, na I list do Tymot. i na wiele psalmów. Um. 16 List. 1548, po dwuletniém rektorstwie w uniwersytecie wittenbergskim, skłaniając się dość wyraźnie do nauki kalwińskiej. Żonie jego, Elżbiecie z Międzyrzecza, przypisują autorstwo starej pieśni: „*Herr Christ der einig Gottes Sohn*" etc., córka wyszła za starszego syna Lutra, Jana, a syn, tegoż imienia co ojciec, ur. w Wittenbergu 19 Mar 1525, † w Kassel 16 Kw. 1597, był także dr. i prof. teologji w Wittenbergu; z taką gorliwością w Hessji wprowadzał naukę kalwińską, iż jeden z arcy luterskich teologów nazwał go z tego powodu: *optimi patris pessimus filius*. Cf. *Bossech*, Dissertatio de Casparo Crucigero, Lipsiae 1739.

Crucius (Da Cruz) Ludwik, ur. w Lizbonie 2 Grud. 1558, do jezuitów wstąpił 1574, zdolny poeta; w Koimbrze † w końcu 1604, lub na początku 1605 r. Napisał: *Interpretatio poëtica in 150 psalmos Davidis*, *ll.* 5, Ingolstad. 1597.

Cruice Franciszek Patryk Marja, ur. 27 Lip. 1815 w Killalooley, w Irlandji, z rodziców francuzkich; d. 25 Sierp. 1861 konsekrowany na bpa Marsylji, r. 1865 zrezygnował, † d. 12 Paźdź. 1866 w Neuilly nad Sekwaną pod Paryżem. Napisał: *Études sur les nouveaux documents historiques empruntés a l'ouvrage recemment decouvert des „Philosophumena" et rélatifs au commencement du christianisme et en particulier de l'Eglise de Rome*, Paris 1853; *Histoire de l'Eglise de Rome sous les pontificats de s. Victor, de s. Zephirin et de s. Calliste, de l'an 192—224*, ib. 1856; *Philosophumena sive haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum, e cod. parisino productum, latine vertit, notis variorum suisq. in-*

struxit, prolegomenis et indicibus auxit P. Cruice, ib. 1860; *Tableau de l'empire Romain depuis les Antonins jusqu'à Constantin... à l'usage de la jeunesse*, ib. 1850; *Vie de Denys Aug. Affre, archevêque de Paris*, ib. 1849; *Abrégé de la vie de D. A. Affre*, ib. 1850; dla użytku młodzieży streścił Rodriguez'a *Traité de la perfection chrét.*, i wydał kilka dziełek elementarnych, dla nauki języka greckiego i literatury franc.

Crusius (*Kraus*) Marcin, syn księdza apostaty, ur. w Graben, niedaleko Gräffenbergu, w djecezji bambergskiej. Od najmłodszych lat okazywał wielkie zdolności do nauki, pod przewodnictwem ojca nauczył się języków starożytnych, w których później wydoskonalił się w Ulm, Strasburgu i Tybindze; w ostatniém mieście uczył się, oprócz języków, filozofji i teologji. Po ukończeniu nauk uniwersyteckich, przyjął obowiązki nauczyciela prywatnego, nie zaniedbując prac literackich. R. 1554 mianowany rekt. szkoły w Memmingen, a następnie objął katedrę języków greckiego i łacińskiego, którą zajmował aż do śmierci r. 1607. Jakkolwiek wykładane przezeń przedmioty nie miały bezpośredniego związku z teologją, jednakże zajmował się ciągle tą nauką. Wielki brał udział w pracy Jakóba Andreae (ob.), który usiłował nawrócić greków na luteranizm. W tym celu kilkakrotnie pisał listy do patrjarchy konstantynopolitańskiego, którego koniecznie chciał przekonać o zgodności nauki kościoła greckiego z protestantyzmem, przesłał mu tłumaczenie na język grecki wyznania augsburgskiego, dokonane przez Pawła Dolsciusa. Lecz grecy wkrótce poznali się na dążnościach reformy, zmiarkowali, że naczelnicy protestantyzmu chcą ich oszukać, ukrywając prawdziwą treść swego wyznania. Przychylne z początku odpowiedzi greków Crusiusowi i jego kolegom, powoli zmieniły się na odmowne do tego stopnia, że w końcu patrjarcha grecki prosił, ażeby go uwolnili od dalszej w tym względzie korespondencji, i chociaż później jeszcze wyprawiano do niego listy, on je bez odpowiedzi pozostawiał. Ztąd pochodzi krzyk Wita Müllera w jego Oratio de vita et obitu Martini Crusii: „sunt superstitiosi et superbi Graeci, pontificiis superstitiosis longe magis superstitiosi" s. 40. Na tém się skończyła korespondencja teologów tybingskich z patrjarchą greckim. Jednakże C. nie zraził się tém niepowodzeniem, zaczął oddziaływać bezpośrednio na lud, i w tym celu ogłosił *Corona anni*, wielki zbiór kazań luterskich, przetłumaczonych na język grecki, w 4 t. in-f. Witten. 1603. Lecz i ten środek nie udał się: synod grecki, zgromadzony w Jerozolimie r. 1672, potępił protestantyzm, jako herezję. Teologiczne jego prace dotyczą układów prowadzonych z grekami i znajdują się w dziele *Turco-Graecia* i *Acta et scripta theologorum wirtembergensium*, i w wyżej przytoczonej *Corona anni*; wartość ich jest więcej historyczna niż teologiczna. Napisał także wiele rozpraw o osobach biblijnych, jak o Ewie, Agarze, Lii i Racheli, o Ruth, Annie, Abigail, Betsabei, Jesabel, i Atalji, Elżbiecie, Marji, Thabith i t. d.; tłumaczył na język grecki 44 psalmów i kazań niemieckich, miewanych w zborze tybingskim; dzieła te nie mają żadnej wartości, tłumaczenie wszakże jest gładkie. Znaczna część jego prac nie była wcale drukowaną. Za życia trudno mu było znaleść wydawców. *Corona anni* ukończone r. 1586, a zaledwie wydrukowaną była r. 1603. Cf. Życiorys jego przez Andrzeja Osiander, Tybinga 1607 r., tudzież mowę Wita Müllera, Tybinga 1608. (*Welte*) *X. W. M.*

Cubiculum, właściwie *sypialnia;* lecz w dawnym języku chrześcjańskim, gdzie śmierć nazywano *zaśnięciem* (dormitio), przez *cubiculum*, v. *cubiculus*, rozumiano pewien rodzaj grobu familijnego. Znaczna ilość takich *cubiculi* znajduje się w katakumbach rzymskich (opisy ob. *Marchi*, I monumenti delle arti cristiane, s. 101... *Bottari*, Sculture e pitture sagre I 17. *De Rossi*, Inscriptiones christianae). Mają one kształt izby sklepionej, zakończone wewnątrz absydą, w której się mieści grób męczennika; do koła zaś w ścianach idą jedne nad drugiemi *loculi* (wgłębienia na trumnę). Bywa ich po sto w jednėm cubiculum.

Cucherat Franciszek, kapelan w Paray-le-Monial, kan. hon., ur. w Semur (dep. Saône-et-Loire) 1812 r. Wydał opisy historyczne: *L'abbaye de St-Rigaud* (w dawnej djec. Mâcon), Mâcon 1853; *Alexia et les Aulerci Brannovices au tribunal de 20 siècles et de Jules César*, Lyon 1864; *Cluny au XI siècle*. ib. 1851; *Hist. populaire de la bienh. Marguérite-Marie Alacoque et du culte du St. Sacrement*, Autun 1865; *Notice historique sur la béatification de la V. Marg. Marie Alacoque, suivie du récit de guérisons attribuées à son intercession*, Macon 1864; *De l'origine et de l'emploi des biens ecclésiastiques au moyen âge, étude historique dont les preuves sont tirées du cartulaire de St-Vincent. de Macon*, Lyon 1860.

Cud. W dwojaki sposób, jak wiadomo, przedstawia się człowiekowi, czyli raczej stwierdza się prawda objawiona: przez natchnienie prorockie i przez cud. Przez natchnienie Duch Boży objawia się, działając wprost na umysł człowieka, aby następnie działanie swoje wewnątrz ukryte, na zewnątrz przez słowo rozwinąć; przez cud przeciwnie, Objawienie Boże działa najprzód na *zmysły zewnętrzne*, aby przez to, co okazuje się na zewnątrz, wewnętrznie oddziałać na ducha. Cud więc jest to fakt objawiający się w naturze widzialnej, w świecie zmysłów, i tém właśnie, że jest *cudem natury*, różni się od natchnienia, które jest *cudem ducha*. Chcąc zaś bliżej określić samo pojęcie cudu, powiemy, że jest to fakt albo czyn sprawiony nie skutkiem działania sił natury, ale wprost i bezpośrednio pochodzący od przyczyny pierwszej, t. j. od wszechmocności boskiej (effectus sensibilis, qui totius naturae creatae ordinem et facultatem excedit). W dalszym ciągu określenie to bliżej się wyjaśni. Pojęcie cudu w tak ścisłym zostaje związku z religją, że i filozofja, mówiąc o religji, ominąć go nie mogła. Są najprzód tak zwani filozofowie, którzy nietylko nie stoją na gruncie chrześcjańskim, ale, owszem, z całą nauką chrześcjańską zawną wojnę prowadzą; tacy z cudem krótko i węzłowato się rozprawiają: zaprzeczają go po prostu; woleliby nawet wcale o nim nie wspomnieć, lecz sam wyraz, powszechnie używany w mowie ludzkiej, milczeniem zbyć się nie daje, potrzeba mu tedy jakieś dać znaczenie; że zaś mają już gotowy swój system, do którego, jako do prawdy bezwzględnej i nieomylnej, wszystko naginać się musi, przeto zawyrokowali, że cokolwiek ludzie zowią cudem, jest tylko urojeniem wyobraźni, t. j. czemś, co człowiek *wyobraża sobie*, że jest cudem, a co właśnie dla tego w rzeczywistości cudem nie jest. Godnym tego rodzaju filozofów przedstawicielem jest Feuerbach, według którego moc działająca cuda nie jest to nic innego, jedno wyobraźnia sama, sama z siebie naturalna i zmysłowa, a tylko w kierunku swoim nadnaturalna i nadzmysłowa. Inni filozofowie, z pomiędzy zwolenników deizmu, inaczej znowu rzecz pojmowali. Nie przeczą temu, że w obecnym stanie wiedzy naszej i znajomości natury i świata, cud dla nas rze-

[illegible] jest zjawiskiem nadzwyczajnem [illegible] zjawisko ono [illegible] ogólném [illegible] jest do [illegible] w postępie swo[illegible] naturalnych [illegible] by [illegible] naturalne, z których [illegible] w postępie [illegible] A zatem w [illegible] każde zjawisko [illegible] zjawiskiem, już [illegible] na to, aby się [illegible] Wszelki więc objaw nie[illegible] wyjątkowo ty[illegible] jest [illegible] nie jest [illegible] znowu [illegible] Zkąd i to, [illegible] wydawało [illegible] okazuje się [illegible] Słowem zaś, wszelki cud według [illegible] jest [illegible] nadzwy[illegible] Na ten [illegible] że wszelki ge[illegible] równiež jest cudem [illegible] i [illegible] jeszcze [illegible] historyi, [illegible] zdzia[illegible] cudem [illegible] się [illegible] Tym sposobem cud byłby objawem tej samej mocy [illegible], której działanie okazuje się nawet w powszednich zdarzeniach i okolicznościach życia każdego człowieka, a które [illegible] żaden człowiek rozsądny nie zaprzeczy, świadczą i [illegible] nad [illegible] szczególnej Opatrzności. Lecz w tych objawach [illegible] nie masz nic cudownego, ani dziwnego, ani nadprzyrodzonego: są to rzeczy wplątane w bieg powszedniego życia wydarzeń, a tém samem nie wychodzą po za obręb naturalnego związku pospolitych i widocznych przyczyn i skutków. Ale wszystkie te objaśnienia, błędne jak systemata owe, z których wypływają, zupełnie rzeczy nie objaśniają: chrześcijańskie też pojęcie cudu z gruntu od nich się różni. Ktokolwiek się przypatrzy któremukolwiek z cudów, napisanych w Nowym Test., ten łatwo obaczy, co mianowicie jest w nim cudownego, dziwnego i nadzwyczajnego: obaczy fakt naturalny, jawnie przewyższający zwyczajną i najbliższą przyczynę takowych faktów, t. j. prawa natury; i z tego względu cuda zowią się [illegible]. Cud dziwi tego właśnie, że nie jest skutkiem przyczyn naturalnych, nosi na sobie znamię rzeczy niepodobnej do uwierzenia; ale z tego, że jest niepodobny do uwierzenia nie wynika jeszcze, żeby go nie było, któryż jednak jest owszem, dla tego właśnie że jest, myśl człowieka musi szukać, jaka jego przyczyna, a że tej przyczyny nie masz w naturze, więc musi jej szukać wyżej natury, i tém samem ustaje to, co się zdawało w cudzie trudném albo niepodobném do uwierzenia. Przyczyna ta nie może być inna, jak ten, który sam jest przyczyną przyczyn naturalnych, t. j. Bóg, a mianowicie wszechmocność boska. Wszelki zatem cud jest dziełem wszechm-

enności boskiej, czyli innemi słowy jest *aktem twórczym*. Pierwszy cud stworzenia świata i dziś jeszcze powtarza Bóg, i w takiż sam sposób powtarza, ile razy działa cud; jak wówczas, tak i dziś w każdym cudzie objawia wszechmocność swoją w sposób przedniejszy i bezpośredni; ta tylko zachodzi różnica między cudem obecnym, a pierwszym aktem stworzenia, że stworzenie świata na początku było stworzeniem z niczego, było urzeczywistnieniem pojęcia świata, jakie istniało przedwiecznie w myśli i w woli Bożej: gdy przeciwnie, akt twórczy wszechmocności boskiej, objawiającej się w cudzie, spełnia się na podstawie natury już istniejącej, czyli natury używa Bóg za narzędzie. Cudowne uzdrowienie chorego zasadza się nie na tém, by chory nowe życie otrzymał, w miejsce tego, które ma od urodzenia, ale na tém, że życie jego już istniejące, a dotknięte niemocą, przemienia się i jakoby przetwarza wszechmocnością Boga w życie pełne siły i zdrowia; podobnież i wskrzeszenie umarłego dzieje się nie na ciele nowém, ale na tém samém ciele, jakie przedtém żyło, a jakiemu teraz wszechmocność boska nowe życie tworzy i wlewa. Gdy tedy w każdym cudzie skutek okazuje się większy od działającej nań bezpośredniej i bliższej przyczyny naturalnej, prosty zatém wniosek, że cała sprzeczność, jaka się tu objawia, zachodzi jedynie między samym faktem cudownym, a wchodzącą w spełnienie się onegoż bliższą przyczyną, czy siłą naturalną, nie zaś między przyczyną pierwszą, którą jest Bóg, a prawami natury, jakie tenże Bóg postanowił. A tak wynika ztąd ten drugi wniosek, że cud nie jest, jak to nieraz utrzymywano, zniesieniem albo zawieszeniem praw natury. Bo choćby zdanie takie zdawało się stwierdzać empirycznie, na każdym cudzie z osobna, wszelako takie rozumienie cudu, jako faktu nie mogącego się spełnić inaczej, jedno przez chwilowe zawieszenie praw natury, sprzeciwia się samemu nawet pojęciu, jakie nam objawienie daje o Bogu, i ci, co za takowém rozumieniem rzeczy obstają, nie zastanowili się nad tém, co już św. Augustyn powiedział: „Jak może być przeciwném naturze to, co się staje wolą Bożą, kiedy taż wola Stwórcy przedwiecznego samąż jest każdej rzeczy stworzonej naturą? (De civ. Dei, l. 21 c. 8). Z zasadą jedności i tożsamości wszelkiego działania boskiego, nie podobna pogodzić przypuszczenia, jakoby wszechmocność, choć zawsze jedna i zawsze taż sama, była jednak w konieczności, gdy chce zdziałać cud, przerwania na ten czas praw natury, jakie sama ustanowiła, czyli musiała wstrzymać ogólny bieg przyrodzonego porządku świata, z czegoby zatém wypadało, że działanie Boga w cudzie, *przeciwne* jest działaniu Jego w naturze? Przypisywanie Bogu takiego dualizmu, czyli takiej sprzeczności w działaniu, jest myślą niedorzeczną, do coraz dalszych niedorzeczności prowadzącą i z prawdziwém pojęciem o Bogu niezgodną. Mylą się więc ci, co sądzą, że takiém dopiero określeniem można cud obronić i ocalić od zarzutów niedowiarstwa; bo, przeciwnie, taką swoją obroną nietylko utrudniają, albo i niepodobném czynią zrozumienie logicznej możliwości cudu, ale nadto jeszcze, choć pewno tego nie mieli na myśli, każdemu kto zechce dają prawo wyciągnąć z własnych ich zasad ten wniosek, że cud nie da się pogodzić z samą naturą Boga, a tak sami na siebie broń dali tym, których zbijać zamierzali. Konieczne to jest następstwo zbyt abstrakcyjnie nadświatowego czy pozaświatowego kierunku w pojmowaniu Boga, i tego rodzaju supranaturalizmu, który, zbyt wyłącznie broniąc porządku

nadprzyrodzonego, zapomina o tem, że i porządek przyrodzony jest dzie-łem Stworzyciela. Wyrażenie tedy o cudzie, że jest *przeciw naturze* jak np. nie palenie się ciała w ogniu, nie znaczy, żeby przez taki cud znosił się lub zawieszał porządek natury, lecz że odpowiednie na prawo natury, nie osiąga w danym razie swego rezultatu, w skutek interwencji wyższej, nadprzyrodzonej przyczyny. Z tego, cośmy dotąd powiedzieli, pokazuje się, że prawdziwe pojęcie cudu samo przez się prowadzi do uznania jego możliwości, lecz nawzajem prawdziwe to pojęcie, a zatem i uznanie cudu i samego nawet objawienia, jakie się dokonywa za pomocą cudów, o tyle tylko jest możliwem, o ile się opiera *na prawdziwem pojęciu o Bogu* [illegible]. Takim więc jest ten stosunek. O tem mowa jest na innym miejscu (ob. Bóg, Stworzenie świata, Objawienie, Naturalizm), [illegible], możemy poprzestać na kilku krótkich [illegible]. Kto wierzy prawdziwie w Boga żywego Stworzyciela nieba i ziemi, ten przytem nie [illegible], jakoby Bóg w stworzeniu świata wszechmocność swoją wyczerpał i jakoby działalność jego zużyła się i [illegible], wyobrażając się [illegible] na działaniu tego pierwszego, raz na zawsze [illegible], jakoby zatem świat odtąd sam sobie pozostawiony, był [illegible] jakąś żyjącą i bezprzestannie, dopóki się nie [illegible], a Bóg zdaleka na nią patrzył, w absolutnym i nieprzystępnym [illegible] zamknięty: kto, mówimy, z takiego wychodzi pojęcia, między Bogiem a światem uznaje nie różnicę tylko, ale rozdział i przedział nieprzebyty: ten naturalnie i koniecznie ani przypuścić nie może, by to, co dzisiaj cudem zowią, prawdziwie było cudem: musi z samej konsekwencji systemu swego zaprzeczyć wszelkiego cudu, bo według systemu jego, między Bogiem a światem żadnego zgoła nie masz stosunku ni związku. Takim jest system *deizmu*. Podobnie i *panteizm* ani chce słyszeć o cudzie. Komu Bóg jest po prostu tylko jednością, albo myślą świata, a zatem czemś nieosobistem; kto znosi różnicę między tém co trwa, a tém co przemija, między porządkiem nadprzyrodzonym a porządkiem przyrodzonym, twierdząc, że Bóg rozlany jest w świecie, albo że świat za jedno jest z Bogiem; kto uczy, że każda rzecz istniejąca dla tego istnieje, że istnieć musi, i wszędy widzi nie działanie wolnej woli, ale nieuniknione panowanie konieczności: ten zapewne w systemie swoim nie znajdzie miejsca na cuda, a przeto i sam cud nie ma dla niego sensu. Cud nie jest możliwym, t. j. niepodobna pojąć i przypuścić możliwości cudu, jedno przy chrześcijańskiém pojęciu o Bogu, kiedy zgodnie z nauką objawioną i samym nawet zdrowym rozumem, uznajemy Boga jako istotę absolutną, t. j. z samej z siebie bytującą, wyższą nad ten świat widzialny i od świata różną, ale zostającą z światem w takim stosunku, w jakim zostaje to, co jest bezwzględne, do tego, co jest względne, i stawiający warunek do podlegającego temu warunkowi, i władający do podwładnego, słowem istotę taką, która z samej natury swojej zawsze byłaby taką jaką jest, chociażby nie było świata, ale bez której świat byłby niemożliwy. To znaczy innemi słowy, że Bóg w nieustającym zostaje stosunku do świata, i po stworzeniu, zarówno jak w samej chwili stworzenia, objawia nad nim twórczą działalność swoją. Bóg jest stwórcą świata, a więc jest wyższym od świata, panuje nad nim i rządzi jego prawami, a przeto może, gdy zechce, takie tym prawom nadać warunki, że skutki ich w danym razie przewyższą naturalny i zwyczajny zakres siły

ich i skuteczności. Tym sposobem cud objawia się, jako akt nie *przeciwny* naturze, ale *wyższy* nad naturę, a zarazem jednak zostający w naturze, ponieważ staje się w niej, a nie dopiero za poprzedniém zniesieniem czy zawieszeniem jej. Na tém więc stanowisku teizmu chrześcjańskiego cud okazuje się rzeczą równie naturalną i łatwą do pojęcia, jak naturalném zdaje się racjonalizmowi jego twierdzenie, gdy w niebacznym strachu swoim przed wszelkim objawem, przewyższającym widzialny porządek świata, utrzymuje, że cudów nie masz i być nie może. Owszém, nienaturalną, t. j. z naturalnym rozumem niezgodną rzeczą jest, kiedy kto przyznaje stworzenie świata, a przecie o cudzie słuchać nie chce. boć i stworzenie świata jest cudem i cudém większym niż to, co pospolicie zowie się cudem. Kto zaprzecza cudu, temu, jeśli chce być konsekwentnym, nie pozostaje jak zaprzeczyć wszystkiego i wszelkie działanie Boga odrzucić. Dotąd mówiliśmy o cudzie w ogólności, o ile jest bezpośrednim wyrazem, czyli objawieniem wszechmocności Boskiej, i z tego względu cuda zowią się w Piśmie św. *mocami* (*virtutes*). Lecz wszechmocność Boska nigdy nie działa bez mądrości; następuje zatém pytanie, jaki jest *cel* cudu, czyli teleologiczny onegoż charakter, ze względu na który księgi Starego Test. zowią cuda *znakami* (*signa*). Zapatrując się na cud ze strony jego psychologicznej, o ile niezgodnością swoją z powszednim i zwyczajnym porządkiem objawów przyrodzonych wzbudza podziw i zdumienie, można sądzić i słusznie, że zmierza widocznie do zwrócenia uwagi patrzących na jakiś wielki, a nadzwyczajny cel moralny. Lecz ktoby na tém chciał poprzestać i wyłącznie na onym celu moralnym, do którego się odnosi cudowne zdarzenie, samą naturę cudu zasadzał, i na tej zasadzie cudami nazywał wszelkie jakiegobądź rodzaju zdarzenia, w związku i całości swojej składające się na osiągnienie jakiego wielkiego celu (jakim było np. przywiedzenie świata pogańskiego do wiary chrześcjańskiej), ten osłabia pojęcie cudu, jak je wyżej określiliśmy, i zniża je do ogólnego pojęcia „rzeczy dziwnej i nadzwyczajnej", w pospolitém tego słowa znaczeniu; w takim razie cud za jedno się poczytuje z każdym z onych objawów Opatrzności boskiej, jakich w dziejach i losach narodów całych, zarówno jak pojedyńczych ludzi, w wielkich rzeczach, zarówno jak w mniejszych, tyle codzień widzimy, a które, lubo zrządzeniem Opatrzności prowadzą do rezultatów przechodzących zakres sił ludzkich i nieraz nawet temu, co człowiek zamierzał, wręcz przeciwnych, nie są jednak *ściśle* mówiąc cudami. Aby uniknąć tak jednostronnego rozumienia rzeczy, należy się podnieść wyżej nad to zapatrywanie się na cud, ze strony jego czysto teleologicznej (jakiém grzeszy między innymi Schleiermacher), a zapatrywać się nań w przedmiotowém jego znaczeniu, uznając w nim przedewszystkiém bezpośrednie objawienie się potęgi boskiej. Wtedy cud okazuje się objawieniem *chwały Bożej*, i to objawienie jest pierwszym i najbliższym celem jego. Dla tego i czytamy w Piśmie: *Ten początek cudów uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej i okazał chwałę swą* (Jan 2, 11). *Choroba ta nie jest na śmierć, ale dla chwały Bożej, aby był uwielbion Syn Boży przez nią* (Jan. 11, 4). Każdy zatém cud dowodzi i na to głównie jest, aby dowiódł, że ten, kto go sprawuje, w nadzwyczajnym do Boga zostaje stosunku, że czyni on cud z woli i polecenia boskiego, że jest *posłany od Boga: Żaden tych znaków czynić nie może, które ty czynisz. jeźliby z nim Bóg nie był* (Jan. 3, 2). *Albowiem uczynki* (t. j. cudy), *które mi dał Ojciec*,

mi *Olshausen* (komentarz na Mat. 8, 1). Na to taką dajemy odpowiedź: Jakkolwiek niezaprzeczoną jest prawdą, że czart znaczny wpływ wywrzeć może na życie człowieka, to jednak zdaje nam się rzeczą równie niezaprzeczoną i widoczną, że kto twierdzi, iż djabeł może i cuda czynić, ten zapomina, że mniemany on cudotwórca jest *istotą stworzoną* i granic stworzeniu zakreślonych przekroczyć nie zdoła; że zatém takowém twierdzeniem swojém zbytni zaiste i niezasłużony honor djabłu wyświadcza, bo przyznając mu atrybut wszechmocności, tém samém na równi z Bogiem go stawia. A potém, przypatrzmy się bliżej miejscom Pisma św., na które oni zwolennicy cudów djabelskich się powołują. Prawda, że czarownicy Faraona laski swoje w węże przemienili, ale i to prawda, że laska Aaronowa w węża przemieniona, węże czarowników pożarła, a jeszcze jawniej okazała się zupełna niemoc tychże do sprostania cudom wszechmocności boskiej, gdy pokusili się, na podobieństwo Aarona, utworzyć mszyce. Co się zaś tyczy powoływanych miejsc Nowego Test., przyznajemy, że sama tylko różnica wyrazów σημεῖα δοῦναι, *znaki dawać*, i ποιεῖν, znaki *czynić*, jakoby pierwszy oznaczał wyłącznie cuda fałszywych proroków, a drugi również wyłącznie cuda boskie, nie stanowi jeszcze, jak to mniemali niektórzy, dowodu przeciw prawdziwości cudów czartowskich, bo na inném miejscu, gdzie również mowa jest o tych ostatnich, Pismo św. używa onego drugiego wyrazu w tém samém znaczeniu, w jakiém gdzieindziej używa pierwszego: *Duchy czartów czyniące* (ποιοῦντα) *znaki* (Objaw. 16, 14 i drugi raz 19, 20). Mimo to jednak żadnej nie może być wątpliwości, że one cudy czartowskie są, jak je zowie Apostoł, *znakami i cudami kłamliwemi* (2. Tessal. 2, 9), t. j. naśladowaniem cudów boskich, ale zgoła tymże niedorównającém, czyli, innemi słowy, są cudami udanemi i pozornemi, mającemi na celu oszukanie ludzi. Tak i faryzeusze, gdy w ślepej złości swojej, wyzyskując na korzyść swoją powszechne między ludem o czarach mniemanie, podają cuda Chrystusa za sprawy czartowskie i w zmowie z czartem zdziałane, tém samém zamierzają odmówić im znaczenia istotnych i prawdziwych cudów, a ohydzić je przed ludem, jako *znaki i cuda kłamliwe*: bo żeby diabeł mógł czynić cuda w *właściwém* tego słowa znaczeniu, tego i sam lud na prawdę nie wierzył. *I mówiło ich wiele z nich: Djabelstwo ma i szaleje, czemuż go słuchacie? Drudzy mówili: Te słowa nie są djabelstwo mającego; izali czart ślepych oczy otwarzać może?* jak to przed chwilą Chrystus był uczynił (Jan. 10, 20. 21. porówn. 9, 16. 31. 32). *Gdyby ten nie był od Boga*, nie mógłby nic (t. j. żadnych cudów) uczynić (Jan. 9, 33. porówn. 3, 2). A wreszcie, coby na tém wygrał czart, choćby i *mógł* działać cudy prawdziwe, równające się wszechmocności boskiej, kiedyby przez to sam sobie szkodził i własne burzył królestwo? (Mat. 12, 25. nast.). W tém, cośmy dotąd powiedzieli, jest także już odpowiedź na pytanie, jakie jest *kryterjum* cudu, czyli w jaki sposób przekonać się o cudzie spełnionym. Z zasad powyżej wyłożonych, pierwszym znakiem prawdziwego cudu jest objawiające się w nim *bezpośrednie działanie Boga*, i wynikająca ztąd sprzeczność między faktem cudownym, a prawami natury, o ile te widocznie nie mogły być odpowiednią takiego skutku przyczyną. Mało jest w Piśmie św., a szczególnie w Nowym Test. cudów takich, gdzieby mogła zachodzić wątpliwość, czy to, co stało, jest skutkiem bezpośredniego wdania się wszechmocności boskiej, też sił przyrodzonych. Różność i sprzeczność między niemi, a zwy-

kłemi objawami przyrody, widoczna jest i dotykalna: między wskrzeszeniem umarłego, a ocuceniem człowieka leżącego w letargu—między przemienieniem wody w wino, a chemicznemi processami w rozkładaniu i składaniu ciał--między uzdrowieniem ślepego od urodzenia, a zwykłém, wedle przepisów okulistyki, zdjęciem katarakty, każdy przyzna, że ogromna zachodzi różnica. I im więcej czynią postępów nauki przyrodzone, tém lepiej i widoczniej dowodzą, że cud jest zupełnie co innego, niż wszelkie, choćby najwyżej udoskonalone wynalazki chemji i fizyki; tém mocniej stwierdzają w tym względzie nieodmienną od początku naukę Kościoła i zasady teologji. Ze względu zaś na wykazaną wyżej *teleologiczną* stronę cudu, drugim znakiem, nieodbicie do osądzenia prawdziwości onegoż potrzebnym będzie, jeśli cudowne zdarzenie zostaje w należnym związku z jedynym i najwyższym celem, do jakiego zmierza samoż Objawienie, t. j. z onym końcem nadprzyrodzonym i boskim, jaki Bóg sam życiu człowieka naznaczył. To znaczy innemi słowy, że wszelki cud musi oznajmiać chwałę Boga, i wszelkiego dobrej wiary i dobrej woli człowieka do rzeczy Bożych podnosić, i mieć na sobie znamię wszechmocności Boga i majestatu Jego i miłości i dobrotliwości i łaski i miłosierdzia Jego ku rodzajowi ludzkiemu. Cuda w historji Objawienia częściej spotykamy od czasów Mojżesza, nie żeby wówczas dopiero, jak ktoś powiedział: „natura ludzka doszła do dojrzałości,“ potrzebnej ku duchownemu pojęciu i rozumieniu cudów, ale raczej dla tego, że od onego czasu dopiero poczyna się takie, jakiego przedtém nie było, Objawienie Boga do całego narodu, który Bóg sam chciał wychować i utrzymać w znajomości jedynego Stwórcy nieba i ziemi. W tym celu objawiał się cudami, a cudami takiemi, jakich było potrzeba na przekonanie narodu, zmysłowemi jeszcze pojęciami rządzącego się, cudami, noszącemi na sobie znamię olbrzymiej, przerażającej wielkości i oznajmującemi naocznie jedynego, nie mieszkającego na ziemi, ale ziemią i niebem władnącego, najwyższego Pana. W miarę zaś stopniowego uduchowniania się religijnych usposobień narodu, stopniowo też znika ten zewnętrzny charakter cudu, aż w końcu cud natury, t. j. to, co właściwie cudem się zowie, prawie zupełnie ustępuje miejsca cudowi ducha, czyli natchnieniu, i prorocy, od Boga natchnieni, potęgą słowa oddają świadectwo Jehowie. Lecz następnie i słowo prorockie umilknie, i tak obie te formy Objawienia boskiego, natchnienie zarówno jak i cud, stopniowo nikną i ustają, w miarę jak synagoga i religijnie i politycznie rozpada się, samym upadkiem swoim coraz wyraźniej ukazując na to, do czego była przygotowaniem, t. j. na Kościół Chrystusowy. Dopiero z nastaniem chrześcijaństwa, wraz z natchnieniem i cud znowu na jaw występuje, ale w charakterze daleko bardziej czystym i duchownym, jak i samo Objawienie daleko czystszém i duchowniejszém przedstawia się w nauce Chrystusa, niż w zakonie Mojżeszowym. Wszystkie cuda Ewangelji mają swój wyraźny i odrębny charakter, oznajmujący ducha cichości i miłości Chrystusowej. Takiemi są te cuda, jakim jest sam Bóg, który się przez nie w Chrystusie światu objawił: nauczają one faktycznie o nieskończonej miłości Boga i dobrotliwości i łaskawości i miłosierdziu Jego, niosącém człowiekowi ratunek i pocieszenie. Nie masz między niemi ani jednego, któryby nie okazywał na sobie tego ścisłego związku i stosunku z wewnętrzną treścią i duchem religji chrześcijańskiej, i to właśnie najpewniejszym jest dowodem ich prawdziwości. O czém świadczył sam Chrystus

Osobą swoją i słowem swojém, o tém także świadczą uczynki i cuda Jego, iż *Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami: i widzieliśmy chwałę Jego, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca, pełne łaski i prawdy* (Jan. 1, 14). (*Fr. Wörter*). *H. K.*

Cudzołóztwo (*adulterium*), czyli złamanie wiary małżeńskiej, ma miejsce, gdy osoba związkiem małżeństwa połączona, popełnia grzech cielesny z osobą obcą innej płci (*thori alieni violatio*). Takie jest ściślejsze i prawne znaczenie tego wyrazu (cudzołóztwo w szerszém znaczeniu jest wszelkiém, choćby tylko w myśli zgwałceniem wiary małżeńskiej, odpowiednio do Mat. V 28). Trzy są stopnie w cudzołóztwie: pierwszy, małżonek z wolną; drugi, małżonki z wolnym; trzeci, małżonka z obcą małżonką. Drugi stopień cięższy jest jeszcze od pierwszego, ponieważ więcej rozrywa się jedność rodziny i albo przeszkadza się rodzeniu potomstwa, albo, jeżeli rodzi się potomstwo, małżonkowi szczególną tém wyrządza się krzywdę, gdy potomstwo to można przypuszczać nieprawém, a wszakże, jako pozornie z małżeństwa powstałe, będzie uczestniczyć w prawach rodzinnych. Trzeci stopień, zwany cudzołóztwem *podwójném*, gdy tamte dwa nazywają się cudzołóstwem *pojedyńczém*, jest najcięższym, ponieważ podwójne zawiera przeniewierzenie i podwójną krzywdę. Chociażby wspólmałżonek cudzołożył za zgodą drugiego wspólmałżonka, cudzołóztwo będzie niemniej rzeczywiste, ponieważ wtenczas, jeżeli nie dzieje się krzywda owemu znikczemniałemu wspólmałżonkowi, który na taką godzi się nieprawość, dzieje się zawsze zniewaga stanowi i prawu małżeńskiemu. Cudzołóztwo bowiem jest pogwałceniem nietylko praw wspólmałżonka, ale i świętości małżeństwa, zostających pod opieką Kościoła i państwa, a ztąd jest ono występkiem i prywatnym i publicznym, zamachem przeciw porządkowi i kościelnej i świeckiej społeczności. W starożytności, nim jeszcze chrześcjanizm wyzwolił kobietę z pod niewoli, w jakiej u mężczyzny zostawała, kiedy mąż był absolutnym panem swej żony, państwo zabezpieczało tylko jego prawa, i dla tego za cudzołóstwo uważane i karane były przeniewierzenie się żony i pogwałcenie przez trzeciego praw małżeńskich. Prawa na cudzołóztwo były wszędzie ciężkie (ob. niżej), ale dotykały powiększej części tylko kobietę cudzołożną i jej wspólnika, a Kościół musiał wiele i długich walk stoczyć, zanim zdołał w przekonanie ludów przelać chrześcjańską zasadę, że pod względem wierności małżeńskiej oboje małżonkowie mają równe obowiązki i prawa, że mąż wiarołomny również za cudzołożnika winien być uważany. Zasada ta ustaliła się we wszystkich chrześcjańskich narodach i cudzołóztwo było surowo, bo nawet śmiercią karane. Trwało to dopóty, dopóki duch chrześcjański w całej swej sile ożywiał europejskie społeczeństwo, lecz skoro wzmogło się rozwolnienie obyczajów, mianowicie w XVIII w. pod pozorem filozoficznej wolności, przedewszystkiém starano się osłabić surowość, z jaką prawo przeciw występkom, świętość małżeństwa kalającym, występowało, i w tym celu z jednej strony utrudniano zastosowanie kar dawnych, wymaganiem dowodów więcej niż dostatecznych, a z drugiej usiłowano wprowadzić kary mniejsze. Ztąd prawa dawne poczęły się zmieniać i w różnych krajach rozmaicie kodeksy zapatrywały się na występek cudzołóztwa i różne na nie kary naznaczały, to zniesławiające, to pieniężne, to groźbę śmierci za trzykrotne cudzołóztwo; oddawna jednak ta ostatnia kara wszędzie zaniechaną została. W ogóle prawie wszystkie teraźniejsze prawodawstwa daleko z większą pobłażli-

wością sądzą cudzołóztwo mężczyzn, niż kobiet, i winnego tylko na skargę strony obrażonej karzą, Tym sposobem cudzołóztwo przestało być uważaném w prawodawstwie za występek moralności publicznej przeciwny i zostało tylko pokrzywdzeniem praw osoby prywatnej. Cudzołóztwo przeto coraz więcej upowszechnia się w obyczajach europejskich ludów i to tém bardziej, o ile zbawienny wpływ Kościoła doznaje utrudzeń i przeszkód, mianowicie w stosowaniu przeciwko winnym kar duchownych, pod pozorem, że to zakłóciłoby spokój społeczeństwa świeckiego. Kościół bowiem prawem swém wyrzekł przeciwko obojgu małżonkom cudzołożnym karę klątwy, a jeżeli wspólnikiem cudzołożnej niewiasty jest duchowny, karany on jest prócz tego zamknięciem bez ograniczenia czasu w klasztorze, lub w innném miejscu detencyjném (C. *Intelleximus* 6 de Adult. X 5, 16; c. *Si quis clericus* 10 dist. 81). Cudzołóztwo, jako występek przeciwko prawom i świętości małżeństwa, nie może bez skutku na ten związek pozostać, jakoż wpływa na nie i za życia i po śmierci niewinnego małżonka. Za jego życia skutkuje prawne rozłączenie małżonków co do stołu i łoża (ob. Separacja), a po śmierci jest podstawą przeszkody unieważniającej małżeństwo. zwanej *zbrodnią* (ob.). W jakiém obrzydzeniu było u wszystkich ludów cudzołóztwo, pokazuje krótkie przypomnienie kar, jakiemi je wszędzie ścigano. U dawnych *Żydów* prawo Mojżeszowe naznaczało obojgu cudzołożnikom karę śmierci, uznając ten występek za bardzo wielki i tak obrzydliwy przed Bogiem, że za niego polecił żydom wytępić Chananejczyków i zabrać ich ojczyznę. Z Ewangelji św. Jana widać, iż żydzi karali cudzołożników kamienowaniem, chociaż nie ma tego w prawach Mojżesza, utwierdził zatém tę karę jeszcze przed, prawem pisaném, zwyczaj. Cudzołożnice palono także, jak to widać z oskarżenia przez Judę synowej swojej Tamary, na której wykonania takiej kary, jako na cudzołożnicy, domagał się. Że sam Bóg uznał ten występek godnym śmierci, widać z zagrożenia jego Abimelechowi (ob.). W Piśmie św. bałwochwalstwo nazywane jest także cudzołóztwem (ob. Bałwochwalstwo). W *Atenach* nie wolno było żonom przyjmować mężczyzn w nieobecności męża; mąż schwytanego na uczynku cudzołożnika miał prawo zabić, lub męczarniami zniewolić do okupu. Jeżeli żona uległa sile, czyli zgwałceniu, miał mąż prawo żądać kary, tylko przez sędziów naznaczyć się winnej, gdyż prawo Solona mniemało, że gwałt w takich razach mniej społeczeństwu niebezpieczny, niż uwodzenie małżonek. Żona cudzołożna, prócz hańby, była odpędzaną od męża, usuwaną na zawsze od prawa do religijnych obrzędów; jeśli się zaś pokazała ustrojoną wykwintnie, wolno było każdemu bezkarnie zdzierać z niej ozdoby, rozdzierać szaty i miotać obelgi. Mieszczanie Gortyny, na wyspie Krecie, karali cudzołożników publicznym sądem, utratą praw obywatelstwa, wypłatą znacznej summy i zniewoleniem do chodzenia w wełnianym wieńcu, jako oznace nikczemności i zniewieściałości. *U Rzymian* każdy obywatel miał prawo oskarżyć cudzołożnicę, którą wobec krewnych mąż skazywał zwykle na śmierć. Za cesarzów (lex Julia) cudzołożników skazywano na wygnanie i konfiskowano majątek. Cesarz Konstantyn przywrócił karę śmierci: Justynian zmienił ją na rózgi i osadzenie ścisłe na pokucie w klasztorze.—*U ludów skandynawskich*, mówi Loccenius w Antiquitates Sveo-gothicae p. 110 (u *Czackiego*, Dzieła II 235): „Maritus adulter genitalibus suis lorum injici atque illigari pati debebat, adulterae vero saxa concatenata ignominiae causa impo-

[illegible] Marcus [illegible] i [illegible] w ręku [illegible] Herenne Elementa [illegible] w tej [illegible] przez sądem [illegible] Szczel. Lib. III [illegible] W [illegible] [illegible] zawsze sam był cudzołożnikiem [illegible] z nią nie mieszkał, a ona myśli, że [illegible] przez jaką pomyłkę [illegible] wiedząc o jej wy- [illegible] z nią [illegible] zawi [illegible] nie poszlaki: zostanie [illegible] Krewni, duchowni i zakonnicy [illegible] Artykuły prawa magdeb., Kraków 15[illegible] (XXIX). W[illegible] wiekach w niektórych stronach Niemiec [illegible] żywcem, w grobie napełnionym ciernie (Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer). W kodeksie kryminalnym cesarza Karola V. z r. 15[illegible] w artyk. [illegible] Peinliche Gerichtsordnung v. Carolina) postanowiono kary takie, jak były w prawie rzymskiem, a więc wedle uznania sędziów i w miarę winy: miecz, ostrzyżenie, konfiskatę, wygnanie i t. p. W późniejszych prawodawstwach Niemiec, więzienie, grzywny i t. p. przepisanemi zostały w rozmaitych narodowościach germańskich (Meisteri, Principia juris criminal. Germaniae communis. Gottingae 1798 str. 251). Najokrutniejszą karą była używana na wyspie Sumatrze, gdzie cudzołożnika skazywano na zjedzenie żywcem przez obrażonego męża, który na tę ucztę spraszał swoich krewnych i przyjaciół (Encykl. powsz. V p. 967). Ta dowolność w wyborze kary z czasem zmniejszała się i była więcej określaną przepisem prawa, które przyjmowało na siebie rolę mściciela pogwałconej wiary małżeńskiej. Namiętność, zazdrość, przywidzenie, a wreszcie i inne pobudki mogły często bądź zaślepiać, bądź się podszywać do wydawania absolutnego wyroku śmierci: to też prawodawstwa średniowieczne poczęły wymagać przekonań i dowodów, choćby w prawach mahometan, co tém więcej uderza, że tam absolutyzm i chuć zepchnęły kobietę na stanowisko więcej zwierzęce niż ludzkie. Z prawodawstw z początków wieków średnich, prawo *Mahometa*, w „Koranie“ zawarte, a Turków, Arabów, Persów, i innych wyznawców islamu obowiązujące, było najpierwszém, co nie domysłów, ale dowodów i przekonania wymagało w zarzucie cudzołóztwa. Oto szereg przepisów w tej materji z „Koranu“ wyjętych. Pierwotnie zamurowywano żywcem kobietę winną, następnie Koran rzekł: „Jeśliby która z żon twoich popełniła cudzołóztwo, zwołaj czterech

świadków, jeśli świadectwa ich przeciw niej są jednozgodne, zamknij ją w domu twoim, póki śmierć jej życia nie skończy (rozdz. IV ustęp 19). Kto wziął za żonę niewolnicę (muzułmankę), a ta zcudzołoży, ma ponieść połowę kary przeznaczonej dla kobiety wolnej" (r. IV ust. 30). Z tego widać, że cudzołóztwo nie pociągało kary śmierci, bo nie byłoby mowy o połowie kary; wreszcie występek ten należy do rodzaju takich, które będą odpuszczone po pokucie i zadość uczynieniu krzywdzie, gdy inne, jak przeciwko Bogu, mogą być odpuszczone po przyjęciu islamu. Surata, t. j. rozdział Koranu noszący tytuł „wierni," zaleca muzułmanom czystość (r. XXIII ust. 5), zbliżanie się tylko do żon i niewolnic (ust. 6), nieposuwanie dalej swych żądzy, jako występnych (ust. 7). W rozdziale „światło" Machomet mówi: „Obojej płci cudzołózcy dostaną za karę po 100 razów" (r. XXIV ust. 2). Ma się to, według podań, stosować tylko do urodzonych nieszlachetnie i niewolników, bo szlachetnie urodzeni podlegają ukamienowaniu. Oskarżający niewiastę cnotliwą o cudzołóztwo, jeśli nie postawi na to czterech świadków, ma dostać 80 razów chłosty (r. XXIV ust. 4). Mężowie, którzy oskarżą żony swoje o cudzołóztwo, muszą 4 razy na prawdę przysięgać i raz 5ty jako przekleństwo, jeśliby krzywo przysięgli; niewiasta uwolni się od kary, gdy 4 razy na swą niewinność, a raz 5ty na prawdziwe zeznanie przysięże (r. XXIV ust. 6, 7, 8, 9). U Dytmarsów, Węgrów, Winodulów i Czarnogórców sąd, wezwawszy na radę krewnych obwinionej, razem z nimi wydawał wyrok, skazując cudzołożnicę na stos, a dziewicę, która zgrzeszyła z cudzołożnikiem, na utopienie. Według praw św. Stefana i Władysława w Węgrzech, zostawioném było do woli męża, albo zabić żonę cudzołożnicę, dowiodłszy jej poprzednio występku, lub też ją oddać na pokutę sądom duchownym. Wolno mu nadto było wziąść ją napowrót do siebie, lub na zawsze porzucić, i taka nie mogła już wchodzić w drugie związki małżeńskie; mógł jednakże mąż znowu się ożenić. Dzisiejszy statut czarnogórski (§ 72 i 73) pozwala mężowi zabić żonę cudzołożną, wraz z cudzołożnikiem schwytanych na uczynku (*Maciejowski*, Hist. praw. słow. III § 128). Prawo dawne *angielskie*, zwłaszcza zwyczajowe, różne przepisywało kary: w jednych miejscach oprowadzano cudzołożnicę po wsiach i miastach i na śmierć rózgami smagano. Prawo pisane po czasach apostazji zajęło się więcej gwałtem i porwaniem, czyli występkiem jednostronnym, niż cudzołóztwem, jako występkiem obustronnym. R. 1779 debatowano wiele w parlamencie angielskim nad wynalezieniem środków przeciw niewierności małżeńskiej. Biskup landawski podał projekt, aby żona dla cudzołóztwa rozwiedziona, nie prędzej jak w rok śluby powtarzać mogła; hr. Effingham wnosił, iżby ta we 12 godzin ze wspólnikiem swoim śluby powtórzyć musiała; hr. de Carlisle żądał, aby mąż, równie jak cudzołożna żona, karani byli (*Blackston*, Pr. krymin. angiel., tłum. ks. Ostrowski I p. 296). Podług prawa *francuzkiego*, mianowicie Kodeksu Napoleona, mąż może żądać rozwodu z przyczyny cudzołóztwa swej żony (art. 229); podobnież może żądać żona, z przyczyny cudzołóztwa męża (lecz tu jest dodatek prawodawcy), gdy (mąż) trzymał nałożnicę we wspólnym domu (art. 230). Gdy rozwód nastąpi, to małżonek winny nie może się nigdy pobrać ze wspólnikiem swego przestępstwa. Cudzołożna żona ma być skazaną, tym samym wyrokiem i na domaganie się prokuratora król., na zamknięcie w domu poprawy przez czas oznaczony, które nie może być krótszém nad 3 mie-

sięce, ani dłuższém nad 2 lata (art. 298 K. c. fr.). Przepisy te u nas nie obowiązują, bo się odnoszą do małżeństwa *cywilnego* francuzkiego. Podług Kodeksu *francuzkiego przestępstw i kar* z r. 1810, cudzołóztwo żony może być skarżoném tylko przez męża, lecz temu nie służy skarga, gdy ma we wspólnym domu nałożnicę (art. 336). Żona przekonana o cudzołóztwo, ma być karaną uwięzieniem od 3 miesięcy do 2 lat. Gdy mąż przyjmie napowrót żonę, mocen jest zwolnić ją od kary (art. 337). Uczestnik cudzołóztwa żony karany jest więzieniem przez taki czas jaki żona cudzołożna, a nadto płaci karę pieniężną od 100—2000 franków. Dowody z listów i schwytanie na gorącym uczynku są jedynie dopuszczalnemi dowodami przeciw współobwinionemu (art. 338). Mąż, trzymający w domu małżeńskim nałożnicę, na skargę żony karany jest pieniężnie od 100—2000 franków (art. 339). Dawniejsze *prawo pruskie* (Allgem. Landrecht cz. II tyt. I §§ 182, 670, 671, 676, 748; cz. II tyt. XX §§ 1061—1065) mówi: przekroczenie względem wierności małżeńskiej jednego małżonka, nie upoważnia drugiego do takiego czynu. Cudzołóztwo popełnione przez jednę stronę, upoważnia drugą do żądania rozwodu; gdy się żona tego dopuści, pod pozorem takiego przewinienia rozwodowi męża sprzeciwiać się nie może. Małżonek obrażony ma tylko prawo żądać ukarania winnego współmałżonka. Gdy cudzołóztwo stanie się przyczyną rozerwania małżeństwa, winny małżonek z kobietą wolną winną, karę więzienia poniosą. Gdy żona cudzołoży z wolnym mężczyzną, ma ponieść więzienie, lub być w domu poprawy od 3—6 miesięcy. Jeżeli oboje winni są związani małżeństwem, a popełnią cudzołóztwo (w tym razie podwójnie), to ulegają karze więzienia lub domu poprawy od 6 miesięcy do roku jednego. We wszelkich wypadkach, gdzie prawo karne przepisuje kary za rozpustę, też kary muszą być obostrzone, gdy występek popełniony został przez osobę węzłem małżeńskim związaną.—*Rakowiecki* (Prawda ruska I p. 7) podaje, że dawni pisarze wychwalają wierność małżeńską nietylko żon, ale i mężów słowiańskich. Wymagając od niewiast dziewiczej czystości, mieli sobie za święty obowiązek być im wiernymi, jako mężowie. Św. Bonifacy (w VIII w.) w liście pisanym do króla angielsk. mówi o Wenedach: „Venedi, quod et foedissimum et deterrimum genus hominum (mówi tak jako o bałwochwalcach), tam magno zelo matrimonii amorem mutuum servant, ut mulier, viro proprio mortuo, vivere recuset, et laudabilis mulier inter illas esse judicatur, quae propria manu sibi mortem intulit, ut in una strue pariter ardeat cum viro suo." To poświadcza Dytmar merseb. (Chron. p. 419) i inni. Kary na cudzołóztwo były u Słowian bardzo srogie (*Naruszew.* Hist. nar. polsk. t. II p. 189). Z „Prawdy ruskiej" kar tych dojść nie można, bo widać przepisy, odnoszące się do nich, zaginęły; artykuły tylko 12 traktatu księcia smoleńskiego Mścisława Dawidowicza, zawartego z Rygą r. 1228, przepisują, „że gdy rusin zastanie łatyneskiego człowieka u swojej żony, za to łacinnik zapłaci kary 10 grzywien srebra." Podobnież gdy to uczyni rusin w Rydze i na Gotskim brzegu, tyleż ma zapłacić. Dytmar merseburski świadczy, że za Bolesława Chrobrego przybijano w Polsce cudzołożników części wstydliwe, po ich skrępowaniu, do słupa, wskutek czego musieli umierać, lub zostać okalecznym. Zdaniem Czackiego, kara ta musiała wziąść początek swój z północy (Dzieła II p. 235). Bolesław Śmiały, po powrocie z Kijowa, cudzołożne żony skazał na śmierć, kazawszy wpier-

dla hańby poprzystawiać im szczenięta do piersi. W zachodniej Europie, gdzie nierząd dość się krzewił, nazwać niewiastę „nierządną“ nie pociągało ważnych skutków; przeciwnie było w Słowiańszczyznie, a zwłaszcza w Polsce, gdzie potwarca musiał słowa swe „odszczekiwać“ lub grzywny płacić (*Maciej.* ibid. III § 155). W Polsce surowo potępiano cudzołożnice. Cudzołożnica skazywaną była na utratę majątku (rok 1496 u *Bandtk.* Jus. Pol. 354; *Vol. leg.* I 504). U Mazurów, według statu Wawrzyńca z Prażmowa (§ 210—212), szlachtę zdybaną na gwałcie karano mieczem, a niezdybaną, lecz przekonaną świadkami, na karę 60 grzywien dla zgwałconej, tyleż dla panującego skazywano (*Maciej.* ibid V § 245). Prawo kościelne publicznych, czyli jako cudzołożników powszechnie uznanych, infamią karało, i za takich mieli być uważani bez wyroku (Leon X. Papież, w bulli do Polski wydanej, Const. prov. lib. 4 *de privil*). Musiał ten występek u nas się szerzyć, gdyż synod prow. r. 1523 zachęca bpów, aby złożywszy wszelką bojaźń, pko cudzołożnikom wystąpili, choćby ci byli senatorami; u króla zaś mają się postarać, aby takim godności nie dawano. Przemyski synod 1641 r. każe ludowi często wdrażać ohydę i ciężkość grzechu tego. Ks. Skarga, w kazaniach na 9 i 10 niedzielę po Świątkach, wyrzekł: „na cudzołóztwo nie ma praw Polska, bo może ono uchodzić bezkarnie. Niech bowiem zeznanie zrobi w sądzie niewiasta, że się gwałcić dozwoliła, a wtedy cudzołożnika nie karano wcale.“ Ten głos wielkiego mówcy wywołał, że r. 1607 (*Vol. leg.* II 1619) wydano prawo, objaśnione prawem z r. 1631 (*Vol. leg.* III 681), iż krewni mogli wytaczać proces kryminalny cudzołożnikowi, który zgrzeszył nawet za wolą niewiasty. W Litwie pogańskiej cudzołożnicę karano śmiercią. Statut litewski drugi mówi, iż żona, podejrzana o cudzołóztwo i pojmana, po opowiedzeniu tego przez męża sąsiadom, gardłem z cudzołożnikiem karaną być ma. W trzecim statucie dodano, że uwożący cudzą żonę gardło traci, a życie żony jest na woli męża (*Czacki*, Dzieła II p. 235 i 237). Kodeks karzący królestwa Polskiego z r. 1818 (tom V *Dz. Pr.* król. Pol.) cudzołóstwo zamieszcza w dziale „O występkach przeciw dobrym obyczajom“ (art. 443 ust. 4). Bez względu na płeć, dopuszczający się cudzołóztwa ulegali aresztowi w domu publicznym od 3 miesięcy do roku. Surowsza kara naznaczała się, gdy z przyczyny cudzołóztwa zaszedł spór między małżonkami o narodzone dziecko. (art. 447). Dochodzenie i kara następowały tylko na zaskarżenie obrażonego małżonka; lecz gdy ten winę odpuścił, lub w 6 tygodni po dowiedzeniu się o winie nie wniósł skargi do sądu, naówczas dochodzenie sądowe i kara miejsca mieć nie mogły. Pojednanie i oświadczenie wspólnego pożycia umarzało karę już zasądzoną wyrokiem (art. 448). Według obowiązującego u nas prawa o małżeństwie z r. 1836, między przeszkodami niedopuszczającemi zawarcia małżeństwa, zgodnie z prawem kanoniczném, jest cudzołóztwo, połączone z morderstwem jednego z małżonków (czyli czwarta przeszkoda, zwana zbrodnią; ob.). W wypadku takim cudzołożnicy i wspólnicy zbrodni, dokonanej na małżonku, nie mogą się z sobą pobrać; podobnież nie mogą się zaślubić cudzołożnicy, którzy przyrzekli pobrać się z sobą na przypadek śmierci niewinnego małżonka (art. 28 pr. o małż.). Separacja małżeńska między katolikami, tak co do stołu, łoża i mieszkania na czas ograniczony, lub nieograniczony, może być wyrzeczoną na żądanie jednego z małżonków, z powodu cudzołóztwa (art. 62 ust. I *Pr. o mał.* z r. 1836); nie słu-

ży mu ta skarga, jeśli sam dopuścił się tego występku, lub przebaczył stronie winnej (art. 63). Mąż nie ma prawa żądać rozłączenia co do stołu i łoża, z przyczyny cudzołóztwa, jeśli sam skłonił żonę do popełnienia tego przestępstwa, lub jeżeli gwałtem zmuszoną była do złamania wiary małżeńskiej (art. 65).—W wyznaniu greko-rossyjskiém, podług powyższego prawa, nie może być zatwierdzony wyrok, którym rozwiązane jest małżeństwo, na zasadzie prostego przyznania strony obwiniającej się o cudzołóztwo, jeżeli inne okoliczności nie stwierdzą należycie tego przyznania (art. 118 *Pr. o małż.* z r. 1836). Do małżeństw greko-unitów stosuje się i przepis powyższy, art. 28 Pr. o małż. z r. 1836 (art. 125). W małżeństwach osób wyznań ewangelicko-augsburgskiego i ewangelicko-reformowanego stanowi przeszkodę nie dopuszczającą zawarcia małżeństwa, t. j. małżonek rozwiedziony dla cudzołóztwa, nie może zawierać związków małżeńskich ze współsprawcą swego przestępstwa (art. 135 Pr. o małż. z r. 1836). W wyznaniach tych cudzołóztwo stanowi jednę z głównych przyczyn do rozwodu (od art. 146—150 wł. Pr. o mał. z r. 1836). Może być wyrzeczonym rozwód z przyczyny cudzołóztwa nie tylko wtenczas, kiedy tego przestępstwa są zupełne dowody, ale nawet w przypadku, gdy gwałtowne podejrzenie, wynikające z czynów przez inkwizycję wykrytych, jest tego rodzaju, że wedle Kodeksu postąpowania karnego (Kodeks kar głów. i popr. z r. 1847 art. 1078) pociąga za sobą ukaranie przestępnego małżonka. Jeżeli strona skarżąca sama także dopuściła się złamania wiary małżeńskiej, skarga jej nie będzie przyjętą, wyjąwszy przypadek, w którymby udowodniono, iż ta strona (oskarż.), wiedząc oddawna, a przynajmniej od roku o przestępstwie współmałżonka, nie zaniosła przeciw niemu skargi. Cudzołóztwo nie może być także zasadą do sprawy rozwodowej, (u akatolików) jeżeli strona obrażona dopełniła powinności małżeńskiej, chociaż wiedziała o przeniewierzeniu się małżonka, jeżeli wybaczyła winę małżonkowi występnemu, lub nie podała na niego skargi w ciągu roku od dnia, w którym powzięła wiadomość o popełnioném przez niego przestępstwie. Gdy będzie wyrzeczony rozwód z przyczyny cudzołóztwa, akta sprawy winny być natychmiast komunikowane prokuratorowi król. z właściwego sądu kryminalnego, dla wyrzeczenia wniosków o ukaranie strony winnej (art. 1078 Kod. kar. głów. i popr.).—Według obowiązującego u nas Kodeksu kar głów. i popr. z r. 1847 (art. 1078), cudzołóztwo należy do przestępstw przeciwko dobrym obyczajom i jest występkiem kalającym świętość małżeńskiego węzła, podkopującym stosunki familijne, wpływającym na zaniedbanie wychowania dzieci, a więc przeciwnym moralności i dobru społecznemu. Ponieważ od zatajenia cudzołóstwa zależy dalsze szczęście i spokój pożycia domowego i familijnego, i gdy takie następstwa ważniejszemi są ze względów społecznych, niż karanie przestępnych cudzołożników; przeto z zasad polityki karnej, *nie z urzędu, ale na zaskarżenie obrażonego małżonka występek ten jest karany*. Winny cudzołóztwa pojedyńczego ulega osadzeniu w klasztorze swego wyznania (jeśli jest chrześcijaninem), lub w wieży od 6 miesięcy do 1 roku, a nadto, stosownie do okoliczności, winę jego zwiększających i zmniejszających, pokucie kościelnej (którą ustanawia konsystorz). Jeżeli cudzołóztwo wykryto w biegu innej sprawy i jeśli ono skarżoném nie było, sąd świecki wyrzeczenie względem winnych pozostawi sądowi duchownemu (t. j. co do skazania na pokutę). Osoba, z którą popełnione było cudzołóztwo, jeżeli jest wol-

ną, w miarę okoliczności winę jej zmniejszających lub zwiększających, skazaną będzie na osadzenie w wieży od 3—6 miesięcy, lub na areszt od 3 tygodni do 3 miesięcy, a nadto (jeśli jest wyznania chrześcjańskiego), i pokutę kościelną. W cudzołóztwie podwójném kara wyrzekaną bywa również na skargę i żądanie obrażonego małżonka; ulega także wieży, z pokutą kościelną, a jeśli *nie był zaskarżony*, ulega tylko samej pokucie kościelnej, bo wrazie *niezaniesienia skargi*, wykryte cudzołóztwo w jakiej innej sprawie, nietylko w ogólności w tym, ale w każdym razie, tylko duchownemu ukaraniu *z urzędu* ulega. *X. Z. Ch.*

Cujacius (*Cujas*) Jakób, ur. w Tuluzie 1512 r., † 1590, powszechnie uważany za najbieglejszego znawcę prawa cywilnego. C. jest twórcą nowej metody objaśniania prawa rzymskiego. Posiadając niepospolitą znajomość prawa, oraz posiłkując się filologją, wielce się przyłożył do ostatecznego wyjaśnienia *corpus juris civilis*. Najpierw opracował *Institutiones*, Ulpiana *Tituli*, *Julii Pauli sententiae receptae*, następnie napisał *Paratitla* i komentarze do niektórych *Tituli*. Później zajął się samym kodeksem i historją prawa za cesarzów, a największą znajomość rzeczy wykazał w swoich *Observationes*. O stosunku prac C. do prawa kanonicznego to nadmienić wypada, że usiłował on pod względem filologicznym lepiej wyjaśnić obowiązujące prawo kanoniczne i najwięcej zajmował się zbiorem *Dekretaljów*. Do drugiej edycji zbioru *Bernardi praepositi papiensis* i *Joannis Gallensis*, wydanego w dziełach Antoniego Augustyna (Paryż 1609), są przypisy i poprawki Cujaciusa. C. podzielał uprzedzenia swego czasu, ztąd błędne jego rozumowania o znaczeniu Kościoła. W *Libri posthumi* znajdują się *Recitationes ad libros quosdam Decretalium*, których autentyczność podał w wątpliwość uczeń Cujaciusa, *Aleksander Scot*. Z pisarzów, którzy się zajmowali *praecognita juris canonici*, najczęściej powołuje się na C. *Doujat* (*Doviatii*, Praen. juris can. lib. V *c. 8 edit. Schott* t. II)., Życiorys C-a wydał *Papyrius Masson* r. 1590. Najdokładniejsze o C.-a jego pracach i zasługach wiadomości, ob. ap. *Saint-Prix*, Histoire du droit romain, Paris 1821. (*Rosshirt*). *J. N.*

Cultus latriae,—*duliae*,—*hyperduliae*. Dla zapobieżenia wszelkiemu fałszywemu rozumieniu, a raczej tłumaczeniu różnicy, jaka zachodzi pomiędzy czcią Boga a świętych, teologowie podają te trzy jej rodzaje. Przez *cultus latriae* (od λατρεία—uwielbienie) rozumie się cześć najwyższa, samemu tylko Bogu należna; przez *cultus duliae* (od δοῦλος—sługa, sługa Boży) rozumie się cześć świętych i aniołów; przez *cultus hyperduliae* (ὑπὲρ—nad), dla wyróżnienia i uwydatnienia jej wyższości nad świętymi, rozumie się cześć Najśw. Panny. Ob. art. Cześć Boża. Święci (ich cześć). Marja.

Cunibert (ze staroniem. śmiały, wspaniały), święty (12 List. al. 5 Wrz.), bp koloński. Nieliczne o nim powiadamy wiadomości; najdawniejsza biografja (pomieszczona w zbiorze legend Suriusa ad 12 Nov.) sięga X w. Według niej, C. miał się urodzić nad Mozellą, w biskupstwie trewirskiém, z ojca Krallo i matki Reginy, a wychowanie odebrał na dworze Dagoberta I, króla Austrazji. Ostatni ten szczegół jest zupełnie fałszywy, gdyż Dagobert wstąpił na tron 622, a 623 C. był już biskupem. Za pewne wszakże podać można, że C. był djakonem w Trewirze i 25 Wrz. 623 został konsekrowany na bpa Kolonji. W dwa lata później spotykamy go na synodzie w Reims (625), a od 628 zostaje doradcą Dagoberta I. Podczas kiedy Dagobert przebywał w Neustrji, C. razem

z Pepinem z Landen roztropnie i energicznie zarządzał Austrazją, a następnie kierował wychowaniem syna Dagoberta, Zygberta III. Po śmierci Zygberta (656) C. powrócił do djecezji, z której wszakże znowu na dwór Childeryka II powołany został. Um. 12 List. 663; jego zwłoki pochowane w kościele św. Klemensa pod Kolonją. *(Hefele)*. *J. N.*

Cunich Rajmund, jeden z lepszych poetów łacińskich XVIII w., ur. w Raguzie 14 Czerw. 1714, wstąpił do jezuitów 1734 r.; przez 43 lat wykładał retorykę, najprzód w szkołach jezuickich, a po zniesieniu zakonu w Collegium Romanum; był członkiem akademji de' Arcadi, pod nazwiskiem *Perelao Megaride*. W elegjach wyrównywał Tibullowi, lubo mu brak prostoty tego ostatniego; celował w epigramatach. Um. w Rzymie 22 Listop. 1794. Kard. Zelada był jego szczególniejszym protektorem. Z ważniejszych jego prac wymienimy tylko *Homeri Ilias versibus expressa*, Romae 1776; inne ob. *De Backer*, Biblioth.

Cupani Franciszek, ur. 1657 w Myrti, w Sycylji, 1681 wstąpił do zakonu franciszkanów; uczył w Palermo, gdzie był dyrektorem ogrodu botanicznego księcia *della Catolica* (ztąd ogród ten nazywał się katolicki); um. 1710. Zostawił dzieła: *Hortus catholicus*, Neap. 1696, 2 supplem. 1696; *Catalogus plantarum sicularum*, Palermo 1692. Nad naturalną historją Sycylji pracował 21 lat; pracę tę jego pod swojém imieniem wydał uczeń jego Antoni Bonani, p. t. *Panphytum siculum*, Neap. 1715, ale oszustwo wydało się. Od C. otrzymał nazwę *cupania* gatunek roślin z familji *sapindaceae* (Juss.), 8 kl. 3 porz.

Cureton (czyt. Kiurtn) Wilhelm, ur. 1808 w Westbury, w Shropshire, uczył się (1826) w Oksfordzie, 1832 ordynowany na duchownego anglikańskiego, 1834 został podbibljotekarzem bibljoteki bodlejańskiej, 1837 wezwany do muzeum brytańskiego, otrzymał polecenie zkatalogowania arabskich książek i rękopismów. Gdy ukończył 1 tom tego katalogu (1846) i w znacznej części zebrał materjał do II tomu, został 1850 mianowany kanonikiem westminterskim i proboszczem przy kościele św. Małgorzaty, a wprzód jeszcze (1847) królowa mianowała go swoim kapelanem. Um. 17 Czerw. 1864, w skutek przypadku na kolei żelaznej. Imię jego głośne, jako wydawcy wielu dla historji ważnych rękopismów syryjskich, nabytych 1841 r. do muzeum brytańskiego z egipskiego klasztoru w Nitrji (pustynia). Do wydań tych (tekst syryjski) zaliczają się: 1) *Corpus Ignatianum, a complete collection of the Ignatian epistles*, Lond. 1849 (ob. św. Ignacy); co uzupełnił G. Mösinger: Supplementum Corporis Ignatiani a G. Curetono editi, Oeniponti 1872. 2) *The festal letters of Athanasius* (Lond. 1848), listy wielkanocne św. Atanazego, nader ważne do chronologji z owych czasów, z krytycznym wstępem wydawcy. 3) Trzecią część Historji kościelnej Jana bpa z Efezu: *The third part of the ecclesiastical history of John bishop of Ephesus* (Lond. 1853); na angiel. przełożył ztąd R. Payne Smith (ib. 1860), a na niemiec. J. M. Schönfelder (Die Kirchengesch. d. Johannes v. Ephes. Münch. 1862). 4) *Spicilegium Syriacum, containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara* (London 1855), szczątki pism Bardezanesa, Melitona etc. 5) *Evangiles in syriac, Remains of a very ancient recension of the four gospels* (Lond. 1858), fragmenty bardzo dawnej recenzji przekładu syryjskiego 4 Ewangelji, co na język grecki przełożył J. R. Crawfoot (Fragmenta evangelica, quae ex antiqua recensione versionis syriacae N. T. a Cure-

tono vulgata sunt, graece reddita, textuique syr. et gr. collata, pars I—II. Accedunt, alia ex eod. cod. haud prius vulgata. Londini et Cantabrigae 1870—72); szczegółowe zaś sprawozdania o tém wydaniu C'a ob. *Le Hir*, Etudes bibl. t. I, i *Hermansen* Disput. de cod. syr. a Curetonio typis descripto, Hafniae 1859. 6) *History of the martyrs of Palestine by Eusebius, edit. and translat.* (Lond. 1861), dzieje męczenników palestyńskich przez Euzebjusza. 7) *Ancient syriac documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa* (z przedmową W. Wright'a, Lond. 1864 in-4 s. XIV 196, 112), dawne syryjskie dokumenty o pierwotném zaszczepieniu chrześcjanizmu w Edessie, jako to: opowiadanie Euzebjusza o nawróceniu Edessy, z syryjskiego przekładu, nauka Addeusza, nauka Apostołów, nauka Piotra, dzieje Szarbila i Barsimasa (v. Barsamjasza), męczeństwo śś. Abiba, Guriasa i Samonasa. 8) *Fragments of the Iliad of Homer from a syr. palimps.* (Lond. 1851), fragmenty Iljady przełożonej na syryjski przez maronickiego patrjarchę antioch. Teofila, w VIII w. Przełożył także z arabskiego na angielski *Książkę relijnych i filozoficznych sekt* El-Szahrestanisa (Lond. 1842—46 3 t.); wydał rabbi Tanchuma *Komentarz na Treny Jeremjasza* (ib. 1843) i En-Nasefisa *Kolumnę wiary sunnitów* (ib. 1843). *N*.

Cuthbert (podług Buttlera ma znaczyć *sławny z nauki*), inaczej Guthbert (*godny Boga*), święty (20 Marca), jeden z najwięcej czczonych biskupów angielskich VII w. Ur. w okolicy klasztoru *Mailros* nad brzegami r. Tweed. 651 r. wstąpił do zakonu i pod przewodnictwem opata Eata, oraz przeora Boisila oddał się naukom, modlitwie i ręcznym pracom. Przez niejaki czas przebywał w klasztorze Rippon, a 664 r., po śmierci Boisila, obrany został przeorem w Mailros. Tu nietylko gorliwie zajmował się kształceniem braci zakonnej, lecz niezmordowanie pracował nad nauczaniem ludu prostego, do najodleglejszych zakątków okolicy zaglądał, szerząc wszędzie światło i umocnienie w wierze. Toż samo czynił, zostawszy opatem w Lindisfarne, a umartwienie ciała tak dalece posuwał, że niekiedy spędzał na modlitwie noce całe; ducha Bożego pełen, przy Mszy ś. lub w konfesjonale od łez powstrzymać się nie mógł. Od 676 pędził życie pustelnicze na wyspie Farne, niedaleko od Lindisfarne. Tu zbudował sobie cele i kapliczkę, które otoczył wysokim murem, aby nic nie widzieć oprócz sklepienia niebieskiego; woda i jęczmień, jaki sam zasiewał, były mu jedyném pożywieniem; licznie nawiedzających go nauczał i błogosławił z okna swojej celki, której już nigdy nie opuszczał. R. 684 synod w *Twiford* pod przewodnictwem Teodora, arbpa kantuaryjskiego, mianował C-a biskupem *Hexhamu*, lecz zaledwie błagania synodu zdołały go skłonić do przyjęcia ofiarowanej godności. C. później zamienił to biskupstwo na bisk. Lindisforne. Będąc biskupem, prowadził życie klasztorne, pilnie zwiedzał djecezję, nauczał po chatach i wioskach, udzielał sakramentów, bronił ubogich i słabych przeciwko możnym, wspierał potrzebujących i podniósł karność klasztorną. Kobietom zabronił wstępu do kościoła ketedralnego w Lindisfarne. Um. 687 r. na wyspie Farne. Dla wielu działanych przezeń cudów, nazywa się *Cudotwórcą Wielkiej Brytanji*. Po 400 latach znaleziono w całości dochowane zwłoki świętego męża w Durharm, dokąd je z Lindisfarne dawniej przeniesiono: były ona jeszcze całe, gdy Henryk VIII kazał skrzynię,

w której one spoczywały, obedrzeć i zniszczyć; traktowano je jednak względniej, jak inne relikwje i pochowane w tem samém miejscu, gdzie stał poprzednio sarkofag. Na obrazach przedstawiają go jako opata, lub jako bpa, z gorejącą nad nim kolumną ognistą, jaka się raz nad nim pokazała, i z dzikim obok łabędziem, lub wydrą, które mu posługiwały. Noc bowiem częstokroć po szyję wchodził w wodę, aby się modlić; legenda tedy opowiada, że gdy wychodził, suszyły go te stworzenia. Żywot ś. Cu opisywali: bezimienny zakonnik klasztoru Lindisfarne, współczesny Cui, i Beda (ob.). Oba te żywoty ap. *Bolland.* 20 *Mart.*; także znajdą się. *Liber de translationibus et miraculis Cuthberti auctore monacho Dunelmensi* z XI w.; Translatio corporis s. C. in novam tumbam a. 1034. Cf. Reginal li monachi Dunelmensis (żył ok. r. 1165), De admirandis b. C. virtutibus, quae novellis patrata sunt temporib. ed. James Raine, Londini 1835. Raine, St. Cuthbert with an account of the opening of his tomb in Durham cathedrale, Lond. 1828. Montalembert. Les moines d'Occident, IV 389—451. (*Schrödl.* *J. N.*

Cuypers (Cuperus), bollandysta (ob.), ur. w Antwerpji 1 Maja 1686 r., do jezuitów wstąpił 1701; prosił przełożonych aby mu pozwolili udać się na misje do Indji, lecz oni inny mu kierunek nadali. † 2 Lut. 1741 w Antwerpji; mąż wielkiej nauki i pobożności. Należał do redakcji *Actor. SS.* od III tomu Lipca, do VI t. Sierp. Osobno wydał *Acta s. Jacobi Majoris Ap. et Mart. Hispaniar. Patroni*, Antwerp. 1720 f.; *Vindiciae breves pro hispanica s. Jacobi praedicatione*, ib. 1731 f. (oba dzieła w *Acta ss.* Julii t. VI); *Tract. hist. chron. de patriarchis constantinop. ab initio istius cathedrae usque ad aetatem nostram*, Antwerp. 1733 f., Venet. 1751. W dziejach ś. Dominika (4 *August.*) bollandyści podali w wątpliwość pochodzenie jego z rodziny Guzmanów. W obronie tego rodowodu pisali: dominikanin Bremond, bezimiennie: Christiani catholici ad viros pacificos antverpienses Actor. SS. editores, eplae censoriae, quibus eorum in scribendo aberrationes, commenta, ineptiae, iniqua partium studia, mordax et irreverens stylus, aliaq. vitia aperiuntur, deridentur, emendantur (1734), i Aleksander Macchiavelli, adwokat i prof. uniwers. w Bolonji: De origine S. P. Dominici... vindiciae ex solis bononiensib. monumentis adornatae (Ferrara 1735), gdzie dokumenty fałszywe przytoczył. Cuypers odpisał obudwom w dodatku przy żywocie ś. Dominika przez o. Touron (1739), p. t. *Dissert. de Guzmanico s. Dominici Stemmate*, Antverp. 1740. *X. W. K.*

Cyborium (Κιβώριον, *Ciborium*). Etymologja tego wyrazu niepewna. Jedni wywodzą od κίβος (skrzyneczka) i ὁράω (widzę), jakoby κιβώριον znaczyło: Arca visionis (manifestationis) Domini Salvatoris; lecz *ciborium* nie było żadną skrzynią, jak niżej obaczymy; inni, z łaciń. *cibus* (pokarm), iż pod ciborium spoczywał N. Sakrament, pokarm niebieski. Dziś tym wyrazem oznaczamy pospolicie ozdobną szafkę, przeznaczoną na przechowywanie puszki (*pyxis*) z N. Sakramentem, zwaną też *tabernaculum*. Dawniej zaś *ciborium* nazywało się nakrycie, niby baldachin, nad całym ołtarzem się rozciągający (mowa o ołtarzu przed absydą, nie przy ścianie; kapłan był wtedy zwróconym twarzą do ludu), oparty na 2ch, 4ch, lub więcej kolumnach. Najdawniejszą o nim wzmiankę spotykamy u ś. Chryzostoma (*Homil. 24 in Act. c. 19*). Mówi on, że wyrabiane przez złotnika w Efezie srebrne domki Djany (Act. l. c.) by-

ły zapewne podobne do chrześcijańskich cyborjów w miniaturze (μίκρα κιβώρια), bo też ołtarz wraz z cyborium takowém wyglądał jak mała świątynia. Niekiedy nawet kościoły nazywano *ciboria* (ob. *du Cange*, Constantinopolis christiana, l. 5 c. 61). Nakrycie to (cibor.) było sklepione, nakształt półkuli (ztąd nazywano je *lilium*, *sphaera*, *malum*), lub wieży, na szczycie było zakończone krzyżem; ozdabiano je kwiatami. Kolumny, na których ciborium spoczywało, bywały ze srebra. Grzegorz W. „fecit ciborium b. Petro cum columnis suis 4 ex argento puro" (*Liber Pontific.* vita Greg. I). S. Odilon, opat w Clugny (ob.) „incoepit ciborium super altare s. Petri cujus columnas vestivit ex argento cum nigello pulchro opere decoratas" (*Vita s. Odilonis*, ap. *Mabillon*, Acta ss. ord. s. Bened.). Między kolumnami rozwieszane były bogate zasłony, które spadały od góry, z samego *ciborium*, do dołu, i zakrywały ołtarz cały aż do spodu. Zasłony te bywały we wschodnich i zachodnich kościołach; podczas konsekracji je zasuwano, a na podniesienie odsuwano. Wspomina o nich już S. Chryzostom, jako o rzeczy znanej (*Homil. 3 in Ephes. c. l.*), a na zachodzie wzmiankę o nich nieraz spotkać można w *Liber Pontific.* vita Serg. I, Gregor. III, Zachar., Adrian. I. W głębi *ciborii* pod krzyżem był przytwierdzony łańcuszek, na którym wisiało naczynie w kształcie gołębia (columba eucharistica), do przechowywania N. Sakramentu służące. Tamże było *peristerium* (mylnie dawniej na *pyrasterium* przekręcane). Kształt *peristerii* dokładnie nie wyjaśniony: prawdopodobnie było ono schowaniem na gołębia, w którym się mieściła Eucharystja (ob. *Martigny*, Diction. des antiq. chret. v. *Colombe euchar.*); albo było drugiém, mniejszém od poprzedniego ciborium, czyli baldachinem. W każdym razie był to sprzęt przenośny, wspominany bywa razem z *columba* (*eucharistica*). Tak np. ś. Perpetuus, bp z Tours (w. V), kapłanowi jednemu przekazuje w testamencie *peristerium et columbam argenteam ad repositorium*, ap. *d'Achery*, Spicilegium t. 5. Sam zresztą wyraz *peristerium* (od περιστερά—gołębica, περιστερεών—gołębnik) zdaje się przemawiać za pierwszém znaczeniem (t. j. jako schowanie). Pospoliciej razem z *columba* spotykamy wieżyczkę (*turris*). Była ona też przeznaczoną na schowanie gołębia, jak tego dowodzą słowa ś. Grzegorza z Tours (*De glor. mart.* c. 86), *Acceptaque turre diaconus, in qua mysterium Dominici Corporis habebatur*. S. Hilary Pap. do chrzcielnicy laterańskiej sprawił *turrem argenteam... et columbam auream* (*Liber Pontific.*); Innocenty I do innego kościoła *turrem argenteam cum columba* (ib.); Konstantyn W. do kościoła na Watykanie *patenam... cum turre et columba*. W gallikańskich dawnych sakramentarzach (ap. *Mabillon*, Museum Ital. I 389; ap. *Martène*, Nov. thes. anecd. V 95) są formuły do benedyktowania *wieżyczek* i obrząd przenoszenia ich wraz z N. Sakramentem (*Martigny* l. c. Cf. *Binterim*, Denkwürdigkeiten II 2, 144, IV 1, 54). Tym sposobem N. Sakrament był w gołębicy, gołębica w wieżyczce, lub na wieżyczce, a wieżyczka na łańcuszkach wisiała pod krzyżem w cyborium. Coś podobnego było u nas jeszcze w początkach XVII w., a może i później. Wieżyczkę zastępowała *pyxis*, większa puszka, często zwana *tabernaculum*; wewnątrz tej puszki był rozesłany korporał, na nim złożone były mniejsze naczynia (*vascula*), także wysłane płótnem, a w nich dopiero płócienne woreczki z N. Sakramentem; to zaś wszystko zamknięte było w szafce, nazywanej *tabernaculum*, lub *ciborium*. Ks. Piasecki, wizytując r. 1616—17 archidjakonat warsza-

wski, w Borzęcinie pod Warszawą zastał: *Ciborium erectum, separatum ab altari ad cornu ejusdem altaris dextrum; in eo competenter reperitur asservatum SS. Sacramentum*, — i w *Decretum visitationis* poleca: *In vasculis* (nie *in pixide*) *argenteis, in quibus asservatur SS. Sacramentum circumvolvi faciat telam ex corporalibus laceris, et demum reponatur SS. Sacramentum cum sacculis; alioquin in solis sacculis non servatur commode propter periculum fragmentorum, quae per saccula excidere possunt facile* (rękpsm w archiw. kons. war.). *Vascula* znaczą tu naczynia oddzielne od puszki i przeznaczone do przechowywania N. Sakramentu, oprócz puszki widać to z następujących opisów w tejże wizytacji ks. Piaseckiego: np. w Żukowie pod Błoniem, w ciborium jest *pixis ex cupro et aliae pixides duae parvae argenteae pro conservatione SS. Sacramenti*; — w Zbikowie, pod Warszawą: *In ciborio pixis ex cupro et duo vascula pro SS. Sacramento, unum pro infirmis*; — w Grodzisku (stacja kolei blizko Warszawy): *Ciborium in summo altari intus habet pyxidem parvam argenteam cum pede stanneo et aliud vasculum minus pro deferendo SS-o ad infirmos.* Stan olejów śś. opisywany jest oddzielnie od ciborium, a przeto vascula, o których tu czytamy, nie mają styczności z olejami śś.; nadto, oleje śś. między r. 1603 a 1617, już przed wizytacją ks. Piaseckiego, prawie wszędzie usunięte zostały z ciborium, a schowane w oddzielnej szafce, przy wejściu do zakrystji. Jak już widzieliśmy na Borzęcinie, tak podobnie i w innych kościołach u nas do końca XVI w. cyborja, t. j. *tabarnacula*, czyli szafki na przechowywanie puszki z N. Sakr., były zupełnie oddzielone od ołtarza. Wspomniana wizyta Piaseckiego tak opisuje ciborium w Nadarzynie roku 1616: *Ad latus altaris* (majoris) *penes fores sacristiae est collocata almaria in qua servatur SS. Sacramentum. In pede ipsius armarii reservantur olea ss. sub alia clausula.* W ogóle u nas (mówimy przynajmniej o archidjakonacie warszawskim, który obejmował większą połowę dzisiejszej archidjecezji warszawskiej) wizyty z r. 1603 (Goślickiego, bpa poznań.) i 1616—17 (Piaseckiego, jako archidjakona warszaw.) nakazują, aby, przy restauracji ołtarza wielkiego przenosić nań cyborium. Piasecki już w wielu miejscach zastał przeniesione; lecz w innych, podobnie jak r. 1603 prawie we wszystkich, cyboria były *ad latus altaris majoris.* Że przy takowych cyborjach wcale ołtarza nie było, wnosić należy ztąd, iż wspomniane wizyty, lubo skrupulatnie opisują stan i ubiór każdego ołtarza po szczególe, o żadnym ołtarzu nie wspominają, jeżeli cyborium było na boku. Zdaje się, że do udzielenia kommunji kapłan wyjmował puszkę z cyborium, przechodził do w. ołtarza, gdzie odmawiał *Misereatur*... i t. d. Jeszcze i to nadmienimy o dawnych cyborjach u nas, że wymagano, aby w nim był portatyl (portatile). Tak wizyta Piaseckiego mówi o Wilkowie: *In altari majori ciborium convenienter commodum, sed magna negligentia in conservando SS. Sacramento; nec portatile, nec corporale substratum SS-mo.* Ślady cyborium w znaczeniu takiém, jakie miało dawniej, znajdują się także; lecz nazywa się ono baldachinem. Piasecki poleca je mieć w tych przynajmniej kościołach, gdzie sufit jest spruchniały, np. w Borzęcinie: *Supra altare majus habeat* (parochus) *baldachinum propter periculum quod imminet ex vetusto laqueari et putredine consumpto* (wizyta cit. 1616 r.). Dawniej, zdaje się, że to bywało we wszystkich kościołach, bo synod koloński r. 1280 poleca: *ut sursum super altare, ad latitudinem et longitudinem altaris pannus lineus albus extendatur et protegat altare ab*

ły zapewne podobne do chrześcjańskich, cyboryjów w miniaturze (μίκρα κιβώρια), bo też ołtarz wraz z cyborium takowém wyglądał jak mała świątynia. Niekiedy nawet kościoły nazywano *ciboria* (ob. *du Cange*, Constantinopolis christiana, l. 5 c. 61). Nakrycie to (cibor.) było sklepione, nakształt półkuli (ztąd nazywano je *lilium*, *sphaera*, *malum*), lub wieży, na szczycie było zakończone krzyżem; ozdabiano je kwiatami. Kolumny, na których ciborium spoczywało, bywały ze srebra. Grzegorz W. „fecit ciborium b. Petro cum columnis suis 4 ex argento puro" (*Liber Pontific.* vita Greg. I). S. Odilon, opat w Clugny (ob.) „incoepit ciborium super altare s. Petri cujus columnas vestivit ex argento cum nigello pulchro opere decoratas" (*Vita s. Odilonis*, ap. *Mabillon*, Acta ss. ord. s. Bened.). Między kolumnami rozwieszane były bogate zasłony, które spadały od góry, z samego *ciborium*, do dołu, i zakrywały ołtarz cały aż do spodu. Zasłony te bywały we wschodnich i zachodnich kościołach; podczas konsekracji je zasuwano, a na podniesienie odsuwano. Wspomina o nich już ś. Chryzostom, jako o rzeczy znanej (*Homil. 3 in Ephes. c. l.*), a na zachodzie wzmiankę o nich nieraz spotkać można w *Liber Pontific.* vita Serg. I, Gregor. III, Zachar., Adrian. I. W głębi *ciborii* pod krzyżem był przytwierdzony łańcuszek, na którym wisiało naczynie w kształcie gołębia (columba eucharistica), do przechowywania N. Sakramentu służące. Tamże było *peristerium* (mylnie dawniej na *pyrasterium* przekręcane). Kształt *peristerii* dokładnie nie wyjaśniony: prawdopodobnie było ono schowaniem na gołębia, w którym się mieściła Eucharystja (ob. *Martigny*, Diction. des antiq. chret. v. *Colombe euchar.*); albo było drugiém, mniejszém od poprzedniego ciborium, czyli baldachinem. W każdym razie był to sprzęt przenośny, wspominany bywa razem z *columba* (*eucharistica*). Tak np. ś. Perpetuus, bp z Tours (w. V), kapłanowi jednemu przekazuje w testamencie *peristerium et columbam argenteam ad repositorium*, ap. *d'Achery*, Spicilegium t. 5. Sam zresztą wyraz *peristerium* (od περιστερά—gołębica, περιστερεών—gołębnik) zdaje się przemawiać za pierwszém znaczeniem (t. j. jako schowanie). Pospoliciej razem z *columba* spotykamy wieżyczkę (*turris*). Była ona też przeznaczoną na schowanie gołębia, jak tego dowodzą słowa ś. Grzegorza z Tours (*De glor. mart.* c. 86), *Acceptaque turre diaconus, in qua mysterium Dominici Corporis habebatur.* S. Hilary Pap. do chrzcielnicy laterańskiej sprawił *turrem argenteam... et columbam auream* (*Liber Pontific.*); Innocenty I do innego kościoła *turrem argenteam cum columba* (ib.); Konstantyn W. do kościoła na Watykanie *patenam... cam turre et columba.* W gallikańskich dawnych sakramentarzach (ap. *Mabillon*, Museum Ital. I 389; ap. *Martène*, Nov. thes. anecd. V 95) są formuły do benedyktowania *wieżyczek* i obrząd przenoszenia ich wraz z N. Sakramentem (*Martigny* l. c. Cf. *Binterim*, Denkwürdigkeiten II 2, 144, IV 1, 54). Tym sposobem N. Sakrament był w gołębicy, gołębica w wieżyczce, lub na wieżyczce, a wieżyczka na łańcuszkach wisiała pod krzyżem w cyborium. Coś podobnego było u nas jeszcze w początkach XVII w., a może i później. Wieżyczkę zastępowała *pyxis*, większa puszka, często zwana *tabernaculum;* wewnątrz tej puszki był rozesłany korporał, na nim złożone były mniejsze naczynia (*vascula*), także wysłane płótnem, a w nich dopiero płócienne woreczki z N. Sakramentem; to zaś wszystko zamknięte było w szafce, nazywanej *tabernaculum*, lub *ciborium*. Ks. Piasecki, wizytując r. 1616—17 archidjakonat warsza-

ca, a drugie do połowy XII w. (ib. III 1182, 1198). Dziś Cylicja ma patrjarchę ormjańskiego unickiego; miasto Tarsus (Tirsus) ma jeszcze ok. 20,000 mieszk.; na miejscu urodzenia ś. Pawła Turcy mają swój meczet. *X. W. K.*

Cynejczycy (*Cinaei*), v. Kenici, hebr. *Kenim*, v. *Kinim*, το Κιναῖοι. O pokoleniu tém wiadomości po większej części są niepewne. Za Abrahama byli Cynejczycy w ziemi Chanaań (Gen. 15, 19): „Mocneć wprawdzie jest mieszkanie twoje (cynejczyku!), ale choćbyś położył na skale gniazdo twoje, a byłbyś wybrany z narodu Cyna, pókiż będziesz mógł wytrwać? Assur cię bowiem pojma." Proroctwo to wyrzekł Balaam wtedy, gdy Izraelici byli w ziemi Moabitów, za Jordanem, naprzeciw Jerycha (Num. 22, 1); Balaam zaś miał przed sobą lud Amalecytów i Cynejczyków (ib. 24, 20. 21). Ztąd wnosić można, że Cynejczycy za Jozuego mieszkali około morza Martwego. Czy i jakie zachodziło pokrewieństwo między tymi Cyn. z nad morza Martwego, a Cynejczykami pochodzącymi od Hobaba, nie można wiedzieć z pewnością. Cynejczyków chananejskich (o których Gen. 15, 19) nie spotykamy między ludami chananejskiemi, jakie wylicza Gen. 10, 15....., ani gdzieindziej nie czytamy, żeby należeli do ludów chananejskich. Prawdopodobnie należeli do Madjanitów. Wnosić o tém możemy ztąd, że Jethro (teść Mojżesza), który był kapłanem madjanickim, zostawał podobno w jakiemś pokrewieństwie z Hobabem, cynejczykiem, a przez Jethra z Mojżeszem. Gdy Mojżesz odchodził z pod góry Synai w drogę przez pustynię, zaprosił „swego krewnego" Hobaba, żeby mu towarzyszył, jako dobrze świadomy miejsc, gdzie należało obóz rozbijać na pustyni, i przyrzekł mu dział między Izraelitami (Num. 10, 29..). Hobab propozycję przyjął i pozostał z Izraelitami. Niektórzy sądzą, że Hobab [illegible] Jethro, odwiedziwszy swego zięcia pod Synai, wrócił do domu swego (Exod. 18, 1... 27), gdy tymczasem Hobab pozostał. Od niego poszli Cynejczycy, mieszkający wśród Izraelitów. Otrzymali oni w dziale miasto Jerycho, lecz wkrótce opuścili je i osiedlili się około Arad (ob.), w pokoleniu Judy (Jud. 1, 16). Część pewna odłączyła się i zamieszkała dalej na północy, w pokoleniu Neftali, około miasta Cedes (Jud. 14, 11. 17). Za sędziów żyli w przyjaznych stosunkach z chananejczykiem Jabinem (Jud. 4, 17), za Saula z Amalecytami (I Reg. 15, 6. 27, 10. cf. 30, 29). Zresztą był to lud koczujący (I Par. 2, 55), tak samo jak pokolenia arabskie, co właśnie zdaje się potwierdzać ich wspólność pochodzenia z Arabami, do których należeli i Madjanici. Siedliska więc stałego nie mieli: błąkali się tylko między morzem Martwém a granicami Egiptu. Na półwyspie Synaickim nie mieszkali, tylko w bliskości: widać to ztąd, że Jethro *przybył* do Mojżesza pod górę Synai (Exod. 18, 1...). Cynejczycy, którzy mieszkali w pokoleniu Judy, zajmowali się naukami; z nich wychodzili biegli w zakonie, śpiewacy, muzykanci. I Par. 2, 55. Cf. Rechabici. Protoplasta Cynejczyków nazywany jest Cin (hebr. *Kain*, Num. 24, 21), albo *Cenus* (hebr. *Keni*, I Reg. 27, 10. 30, 29). *A. Murray.* Comment. de Kinaeis, Hamb. 1718. *X. W. K.*

Cynerski Jan Rachtamowicz. Niektórzy (jak *Juszyński* w Słowniku poetów) twierdzą, iż nazywał się on *Popiołek*, a później nazwał się Cynerskim; inni (jak *Muczkowski*, Rękop. M. Radym.), że do właściwe-

go nazwiska, Rachmatowicz, przybrał nowe, gdy z okoliczności wybornego, powiedzianego przezeń kazania popielcowego, Cynerskim go nazwano. Rodem z Igołomji, r. 1653 został kanonikiem krakowskim; historjograf akademji krak., poeta, mówca i uczony, opiekun i dobrodziej ubogiej młodzieży szkolnej. Jego panegiryki, poezje i wiersze okolicznościowe wylicza Encykl. Orgelbr. większa VI 65 i *Łętowski*, Katalog II 149. Przed dziełem Starowolskiego: Diva Claromontana (Crac. 1640), jest piękny Cynerskiego wiersz: *O Virgo norma virginum*. na cześć tej patronki naszej w Częstochowie.

Cypr, Cyprus, Κύπρος, wyspa na m. Śródziemném, między Syrją i Azją mniejszą, blisko Cylicji (ob.), mająca 260 mil kwadr., w starożytności sławna czcią Wenery i Adonisa, nader żyzna; obfitowała zwłaszcza w wino, pszenicę, oliwę, granaty, figi, miód; słynęła też miedź cypryjska (*aes cyprium*). Wyspa ta była dogodną stacją handlową. W czasach Machabeuszów podlegała Ptolemeuszom (*Niebuhr*, Klein. Schriften, I 231), później ujarzmili ją Rzymianie (*Florus*, Histor. III 9; *Dio Cassius* 38, 31). Za Augusta była prowincją cesarską, zarządzaną przez pretora (*Strabo*, Rer. geogr. 14, c. 5 ad fin.), lecz nie długo oddał ją tenże cesarz ludowi rzymskiemu (*Dio Cass.* 54, 4); dla tego w Act. 13, 7 spotykamy *prokonsula* tej wyspy (*Hug*, Einleitung I 24; cf. *Mannert*, Geogr. VI 1, 546). Ludność była przeważnie grecka, mieszkało tu jednak wielu żydów, jak widać z I Mach. 15, 23 (cf. *Joseph. Flav.*, Antiq. Jud. 13, 10. 4; *Philo*, Opp. II 587). Za czasów apostolskich mieli oni tam swoją synagogę (Act. 13, 4. 5). Św. Barnaba, lewita, pochodził z Cypru (Act. 4, 36). Chrześcjanizm na C. zaprowadzony został, jeśli nie zaraz po Zesłaniu Ducha św., to przynajmniej po umęczeniu św. Szczepana (Act. 11, 19. 20). Dla utwierdzenia nowonawróconych w wierze i dalszego rozkrzewiania Ewangelji, posłani byli nowo wyświęceni na apostolski urząd: śś. Paweł i Barnaba. Przebiegli oni całą wyspę; św. Paweł ukarał ślepotą Elymasa, czarnoksiężnika, nawrócił prokonsula Sergjusza Pawła, poczém odpłynął do Pamfilji (Act. 13, 1—13. cf. Barnaba). Stolicą Cypru było m. *Salamis* (—*inis*, v. *Salamina*), na cześć Konstantyna W. przezwane Constantia, zburzone ok. r. 700. Ryszard Lwie Serce zdobył tę wyspę 1191 r. i oddał Gwidonowi de Lusignan. Przez pewien czas należała do templarjuszów; od r. 1489 do rzplitej Weneckiej, a od 1570 do Turków. Metropolita grecki aż do r. 700 rezydował w Salamis, potém przeniósł się do *Arsinoë* (*Famagusta*), zachowując tytuł salamińskiego. Sufraganami jego byli bpi: w *Citium*, *Curium* (Piscopia), *Paphos* (Baffo), *Neapolis* (Nemosia, Neo-Lemissus), *Amathus*, *Arsinoë*, *Lapithus*, *Carpasia*, *Chytros* (Cytera), *Trimithus*, *Soli*, *Ceraunia* (Cyrenia), *Theodosiana* i *Nicosia* (Ledra, Leuton, Leucosia). Od r. 1191 do 1274 metropolita grecki rezydował w Nicosia i podlegał metropolicie łacińskiemu, później wcale go nie było aż do r. 1570; od r. 1570 grecy nieunici przywrócili w Nicosia arcybpstwo, które dotąd istnieje, z 7 bpstwami, niezależne od patrjarchy kpolitańskiego. Od wojen krzyżowych do roku 1570 istniały bpstwa łacińskie: w *Paphos*, *Neapolis* i w *Arsinoë* (*Le Quien*, Oriens Chr. II 1038—76, III 1216—32). Dziś na Cyprze liczy się przeszło 4,000 katolików. W Larnaka (na miejscu dawniejszego *Citium*) znajduje się bardzo piękny kościół, przez franciszkanów wystawiony, przy nim lyońskie towarzystwo rozszerzania wiary przed niedawnym czasem wystawiło dom

na szkołę, gdzie siostry zgrom. św. Józefa uczą dziewczęta. Katolicy zostają pod zarządem wikarjusza jeneralnego, delegowanego przez patrjarchę jerozolimskiego. Cf. *Gratz*, Schauplatz d. heil. Schr. § 333 (w przekładzie franc.). *X. W. K.*

Cyprjan, Thascius Caecilius Cyprianus, święty (14 Wrz.), bp kartagiński, męczen., Ojciec Kościoła. Urodził się w pogaństwie, prawdopodobnie w Kartaginie. Ród jego niewiadomy (*S. Augustin.* Sermo 130), może senatorski; był jednak zamożnym, bo po chrzcie majętność swoją rozdał na ubogich (*S. Hieronym.* De vir. illustr. c. 67), a retoryka, której się poświęcał, otwierała mu szerokie do godności pole. W młodości życie jego było podobném do życia ówczesnej arystokracji rzymskiej. Sam przynajmniej mówi (Epist. I ad Donatum c. 3): „vitae prioris erroribus implicitus tenebar... vitiis adhaerentibus obsecundans eram." A i Pontius (De vita Cypr. n. 4) świadczy, że Cyprjana „oddanego złym nałogom" nawrócił kapłan Cecyljusz. Stało się to nawrócenie r. 246. Cyprjan, przez wdzięczność ku swemu mistrzowi i ojcu duchownemu, przybrał imię *Caecilius.* Pierwszém jego staraniem było, żeby nawrócić swych towarzyszy i dawnych współwyznawców. W tym celu napisał *list do Donata*, swego przyjaciela (*Epistola I*, v. *Liber de Gratia Dei*), gdzie opisuje swoje wrażenia i skutki z otrzymanego chrztu, i księgę *De vanitate idolorum*, w której wykazuje niedorzeczność bałwochwalstwa. Były to pierwsze jego w literaturze chrześcjańskiej kroki. Upodobaném jego czytaniem była Biblja i pisma Tertuljana. *Da magistrum*, mawiał, ile razy potrzebował dzieł Tertuljana. Przykładném życiem takie sobie zjednał poważanie, iż w r. 247, za jednozgodném życzeniem wiernych kartagińskich, wyświęcony został na kapłana. R. 248 umarł Donatus, bp kartag.; Cyprjan, mimo ucieczki i oporu, został odszukany i na bpa wyświęcony. Głosy wszystkich wiernych były za nim, z wyjątkiem 5 kapłanów, którzy później stali *mu* się przyczyną zmartwienia (*Epist.* 40). Nie długo potém rozpoczęło się prześladowanie, szczególniej przeciw zwierzchnikom duchownym zwrócone. Lud począł w teatrze domagać się, aby C-a oddać lwom na pożarcie. C., idąc za radą Ewangelji (Mat. 9, 23) i przykładem roztropnych i świątobliwych pasterzy, ukrył się na czas prześladowania (na początku r. 250). Niechętni użyli tej okoliczności, żeby osłabić jego powagę w obec wiernych; w Rzymie oskarżyli go jako odstępcę. Z ukrycia swego C. rządził kościołem kartagińskim, już to przez listy, już przez ustanowionych od siebie zastępców, biskupów i kapłanów, na których też zdał wszelką posiadłość swoją, aby nietylko duchowne, lecz i doczesne potrzeby wiernych opatrywali (*Epist.* 46). Tymczasem, korzystając z jego nieobecności, niechętni kapłani utworzyli stronnictwo przeciw niemu. Na ich czele stanął niejaki Felicissimus, nieprawnie, bo przez kapłana Nowata i bez wiedzy Cyprjana wyświęcony na djakona, człowiek złych obyczajów (*Epist.* 38, 40, 42). Okazję do buntu dało im postępowanie C-a względem tych, którzy podczas prześladowania okazali się słabymi (ob. *Lapsi*). Podczas prześladowania Decjuszowego, liczba takich słabych w wierze była większą niż kiedyindziej. Żałując oni później swego postępku, od wyznawców za wiarę więzionych, lub na śmierć skazanych, wyjednywali sobie listy ze wstawiennictwem do bpa (libelli pacis), aby im pokuta skróconą, lub darowaną została. C., żeby nie osłabiać karności koscielnej, często nie zważał na libelli pacis, zwłaszcza że niektórzy wstawiennictwo swoje więcej za nakaz, niż za

prośbę uważali. Felicyssym z towarzyszami swymi począł teraz ganić surowość bpa względem odstępców (lapsi) i oskarżać go jakoby o wzgardę względem męczenników, czém pozyskał sobie tak odstępców, jako i wyznawców. Wrócił C. do swojej owczarni około Wielkanocy 251 roku, wkrótce potém zebrał synod, wyłączył na nim z Kościoła owych 5 kapłanów z Felicyssymem, ułożył przepisy o pokucie, jakiej winni podlegać *lapsi* (ob. *Epist.* 52), posłał je papieżowi Korneljuszowi, a ten je na synodzie w Rzymie (251 r.) zatwierdził. R. 252 wybuchła w państwie Rzymskiém zaraza: jak zwykle (*Tertullian.* Apolog. c. 40), tak i tym razem przyczynę jej przypisano chrześcjanom, jakoby zagniewane bogi dla nich karały państwo. Poganie znów poczęli wołać, aby Cyprjana oddano lwom na pożarcie. Widząc, że zagrażało nowe prześladowanie, Cyprjan zwołał synod do Kartaginy, z 60 bpów się składający. Ze względu, że *idoneus esse non potest ad martyrium qui ab Ecclesia non armatur ad proelium* (Epist. 54), postanowiono na tym synodzie pojednać z Kościołem wszystkich, szczerze pokutujących za swój upadek. Niebezpieczeństwo jednak minęło, z powodu zamieszek wojennych w Afryce, a poświęcenie, jakie chrześcjanie ze ś. Cyprjanem okazywali względem dotkniętych klęskami zarazy, lub wojny, wpłynęło na ostudzenie nienawiści pogańskiej. Przytém nastał cesarz Walerjan, w pierwszych latach swoich chrześcjanom przychylny. Korzystając z pokoju, C. zajął się przywróceniem karności kościelnej i usunięciem schizmy nowacjańskiej (ob. Nowacjanie). Powstała tymczasem kwestja, czy ważnym jest chrzest przez heretyków udzielany? Była ona już pierwej traktowaną w Azji mniejszej, gdzie bpi (ok. r. 230), na synodzie w Iconicum i później w r. 282, uznali chrzest takowy nieważnym (*Hefele*, Conciliengesch. § 4 i 6), przeciwko nauce Kościoła rzymskiego; teraz na nowo odżyła. Bpi afrykańscy, na synodzie w Kartaginie (254 r.), żądali rozstrzygnięcia tego pytania od Cyprjana, jako najznakomitszego w Afryce. Cyprjan im odpowiedział, że jest tylko jeden chrzest i to w kościele i że zatém chrzest przez heretyków udzielany jest nieważnym (Epist. 70, 71). Tak samo zadecydował drugi raz na synodzie ok. r. 256 i decyzję synodu posłał do Papieża Stefana. Odpowiedź Stefana na ten list zaginęła; wiemy tylko z listu ś. Cyprjana (*Epist.* 74), że Papież odpowiedział: *Si quis ergo a quacumque haeresi veniat ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam* etc. W odpowiedzi miał C. zwołać znów synod t. r. (kartagiński III r. 256), gdzie na nowo chrzest heretyków uznano za nieważny (akta tego synodu w *s. Cypriani* Opera, ed. Benedictin; ap. *Mansi*, Concil. I 951; ap. *Harduin*, Concil. I 159) i wyprawiono z decyzją takową posłów do Papieża. Stefan posłów nie przyjął, uważając ich za wyłączonych z jedności kościelnej, jeżeli wierzyć można listowi Firmiljana, bpa Cezarei w Kapadocji (w *Cypriani* Epist. 75). Mówimy: *jeżeli wierzyć można*, bo są dowody, że wspomniany list Firmiljana nie jest autentycznym (ob. *Molkenbuhr*, Binae dissertationes de Firmiliano, w *Opera* s. Cypriani edidit *Migne* Patrol. lat. t. III). Owszem, uczeni dowodzą, że cała historja sporu między Cyprjanem a Stefanem jest zmyśloną przez donatystów i że nietylko wspomniany list Firmiljana, lecz także i Cyprjanowe listy: *ad Quintum* (Ep. 71), *ad Stephanum* (72), *ad Jubaianum* (73), *ad Pompeium* (74), *ad Magnum* (76) i akta synodu kartagińskiego III (256 r.) są zmyślone. Tak utrzymują: *Raym. Missorius*, Disput. critica in 2 celeberr. eplas Firmiliani et Cypr. adv. decretum Ste-

phani I, Venet. 1733; *ejusd.* Disp. in eplam ad Pompeium, qua illam una cum aliis 5 et concilio carthaginensi III, hactenus pro Cyprianicis habitis, Cypriano nunc primum abiudicat, ac donatistis tribuit, ib. eod. an.; ob. także rozprawę w *Literar. Zeitg für kathol. Religionslehrer* 1822 n. 7 i 1823 n. 4. To samo gruntownie wykazuje Wincenty Tizzani (*La célèbre contestation entre s. Étienne et s. Cyprien*, trad. de l'ital. par l'abbé J. Ranvier, Paris 1866 in-8 s. 342). Z dowodzeń tych krytyków wynika, iż rzeczywiście bpi na wschodzie upierali się za nieważnością chrztu heretyckiego (cf. *Eusebii* Hist. Eccl. l. 7 c. 5—9), i że donatyści, korzystając z zamieszek w Afryce i z pożaru archiwów, na jednych listach, pisanych przez niektórych biskupów ze wschodu do Papieża, zmyślili imię Cyprjana, a inne zupełnie podrobili. Na podobną już myśl wpadał ś. Augustyn (Epistol. 93 n. 38): opowiadając bowiem o sporze ś. Cyprjana ze Stefanem Pap., mówi, że ś. Cyprjan *iratus et paulo commotior in Stephanum deliquerit, statim a caritatis uberibus contectum fuisse credendum est... Immo quamvis correxisse sententiam non inveniatur, non incongruenter tamen de tali viro existimandum est, quod correxerit, et fortasse suppressum sit ab eis, qui hoc errore nimium delectati sunt, et tanto velut patrocinio carere noluerunt.* W każdym razie rzeczą jest pewną, że Cyprjan we wspomnianych dokumentach podejrzanych, wygląda na człowieka gwałtownego, burzliwego, ograniczonego, zarozumiałego; gdy tymczasem żywotopisarz jego Pontius i inne listy autentyczne C-a ukazują nam charakter jego wręcz przeciwnym. Niemniej także jest rzeczą pewną, że jedność między Rzymem i Kartaginą nie była zerwaną; bo po umęczeniu Stefana (w Sierp. 257 r.) C. posyłał od siebie deputację i list (*Ep.* 82) do Xystusa, następcy Stefana, aby się dowiedzieć, co się dzieje z Papieżem i wiernymi podczas prześladowania, rozpoczętego w Rzymie pod cesarzami Walerjanem i Gallienem (257 r.). W krótce potém przybył i do Kartaginy (we Wrześniu 257 r.) edykt o prześladowanin. Wezwany przed prokonsula Paternusa, wyznał *Cyprjan:* „Chrześcjanin jestem i biskup. Nie znam żadnych innych bogów, oprócz jednego Boga prawdziwego, który uczynił niebo i ziemię i wszystko co na nich jest. Temu Bogu my chrześcjanie służymy, do Niego się modlimy we dnie i w nocy, za siebie, za wszystkich ludzi i za pomyślność samychże imperatorów. *Paternus*: Więc trwasz w tej woli? *Cypr.* Dobra wola, która zna Boga, zmienić się nie może. *Patern.* Będziesz mógł według rozkazania Walerjana i Galliena, udać się do miasta Curubis na wygnanie? *Cypr.* Udam się.. *Pat.* Kto zbawczego przykazu imperatorów nie zachowa, ściętym będzie. *Cypr.* Czyń coć jest przykazane. Tedy Paternus... kazał go wywieść na wygnanie... A gdy długo tam zostawał, po Aspazjuszu Paternie, nastał prokonsul Galerius Maximus, który odwoławszy ś. Cyprjana z wygnania, kazał go stawić przed siebie... i gdy mu był dostawiony, Galerjusz rzekł: Tyś jest Thascius Cyprianus? *Cypr.* Ja jestem. *Gal.* Ty nastręczyłeś się ludziom za ojca bezbożnej myśli? *Cypr.* Ja. *Gal.* Najświętsi imperatorowie rozkazali ci, żebyś dopełnił obrzędu (ofiarowania). *Cypr.* Nie uczynię. *Gal.* Namyśl się. *Cypr.* Czyń coć jest nakazane; w rzeczy tak sprawiedliwej nie ma namysłu... Tedy Galerjusz... odczytał dekret: Thascius Cyprianus ma być mieczem ukarany (Thascium C. gladio animadverti placet). C. rzekł: Bogu dzięki" (Acta procons.). Wierni szli za biskupem na miejsce kaźni, chcąc wraz z nim oddać życie za wiarę. Przybywszy tam, C. pomodlił się, sam sobie oczy

zasłonił, kazał katowi wypłacić 25 sztuk złota. Chrześcjanie rozpostarli około niego chusty, aby krew jego zachować. Po ścięciu, chroniąc jego zwłoki przed szyderstwem pogan, ponieśli je wierni na opodal leżące pole i tam je w nocy pogrzebli przy drodze Mappale. Później zbudowano dwie kaplice na cześć jego: jednę nad grobem (*Mappalia*), drugą na miejscu ścięcia (*Mensa Cypriana*). Posłowie Karola W. otrzymali od mahometańskiego króla Afryki pozwolenie otworzenia grobu ś. Cyprjana i zabrania jego relikwji, które r. 802 czy 806 przeniesione były do Arles, później do Lyonu, a za Karola Łysego do Compiègne; część ich przeniesiono później do kościoła w Rosnay pod Oudernade we Flandrji. Na obrazach przedstawiają go jako biskupa i doktora Kościoła, z mieczem, znakiem jego męczeństwa. Oprócz już wspomnianych dzieł, po C. został się jeszcze traktat p. t. *Testimoniorum adversus Judaeos libri 3*, którego 2 pierwsze księgi, napisane ok. r. 247, zawierają dowodzenia, że Stary Testament już ustał (lib. I) i że Chrystus jest Bogiem, przez którego jedynie zbawienie otrzymać możemy (lib. II). Księga III, dodana później, zawiera przepisy moralne i dyscyplinarne. W *Liber ad Demetrianum* (ok. r. 253) wykazuje C., że przyczyną klęsk państwa są nie chrześcjanie, lecz poganie. Inne dziełka (*Opuscula*) ś. C-a są: *Liber de habitu virginum*, do dziewic, które poślubiły czystość; *De mortalitate*, pisane podczas zarazy: zachęca, żeby się nie obawiać śmierci; podobna treść jest w *Liber* (v. *Epistola ad Donatum*) *de exhortatione martyrii*, pisaném ok. r. 252, podczas grożącego w Afryce prześladowania, które gdzieindziej już się srożyło; *De unitate Ecclesiae* (v. *De simplicitate praelatorum*), pisane r. 251, przeciw tym, którzy dali się uwieść do schizmy nowacjańskiej; ś. Cyprjan rozwija tu zasadę: Extra Ecclesiam nulla salus; *De lapsis*, o zasadach względem [illegible] do jedności kościelnej tych, którzy podczas prześladowania okazali słabość w wierze (lapsi), za co od Kościoła odpadli, i przeciw nadużyciu ze strony męczenników i wyznawców, że zbyt łatwo udzielali odstępcom libellos pacis (*Klüpfel*, De libellis martyrum, Fribur. Brisg. 1777); *De oratione*, oprócz ogólnych uwag o modlitwie, zawiera doskonałe myśli nad każdą częścią modlitwy pańskiej; *De opere et eleemosynis*; *De bono patientiae; De zelo et livore; Epistolae 83*, licząc w to już wyżej wspomniane, których autentyczność jest podejrzaną, i kilka innych pisanych do Cyprjana (Ep. 8, 19, 21, 26, 30, 31, 39, 46, 48, 50, 78, 80). Wszystkie powyższe dzieła nader są ważne dla literatury kościelnej, pod względem dogmatycznym i historycznym. Do pism *zmyślonych* pod imieniem Cyprjana, należą: *Ad Novatianum de spe veniae non neganda; Exhortatio ad poenitentiam; De aleatoribus; De singularitate clericorum; De 12 abusionibus saeculi*; do *wątpliwych: De spectaculis; De laude martyrii; De disciplina et bono pudicitiae.* Żywot ś. Cyprjana opisał jego djakon Pontius: *Vita et passio s. Caec. Cypr.* (ap. *Ruinart*, Acta Martyr. ap. *Bollandist.* Acta ss. 14 Septemb. i w wydaniach dzieł ś. Cyprjana). Ruinart (op. c.) wydał Acta proconsularia de morte s. Cyprjani, z których przytoczyliśmy wyjątek; zresztą wiele materjału do tego znajduje się w *Listach* ś. C-a; wzmiankę także o nim mają: *Eusebius*, Hist. Eccl. 6, 43. 7, 3. *S. Hieronym.* Catalog. c. 67; ep. 41. *Lactantius* Divin. inst. 5, 1. *S. Augustin.* De baptis. cont. Donat. 2, 27. 3, 12. 5, 17. Sermo 309—313. Z prac bjograficznych o ś. Cypr. zasługują na wspomnienie: *Prudent. Marani* (w Opp. s. Cypr.); *Rettberg*, Thascius Caec. Cyprianus, Götting. 1831;

Reithmeier, Gesch. d. h. Cypr., Augsb. 1848; *Poole* (anglikanin), The life and times of st. Cypr., Oxford 1840 (przetłum. na franc. *T. Z. Collombet*, Hist. de la vie et des temps de s. C., Lyon 1842); *Arm. Blampignon*, De s. C. et de primaeva carthaginensi ecclesia... subest Simeonis Metaphrastae hagiographia hactenus inedita, Paris 1862. Wydania dzieł ś. C.: Opera s. Cypriani, ed. *Erasmus Roterod.*. Basileae 1520; ed. *Pamelius*, Antwerp. 1568; ed. *Nic. Rigaltius*, Paris 1648; studio et labore *Steph. Baluzii*, absolvit unus ex monachis congreg. s. Mauri (*Prudentius Maranus*), Paris 1726 (edycja najlepsza), Venet. 1728. ib. 1758, to samo ap. *Migne*, Patrol. lat. t. 4—5; ap. *Caillou* et *Guillon*, Collect. ss. pp. t. XIV (Par. 1829); accesit I. Firm. Materniei tractatus, Lyon 1847; w *Bibliotheca* (ob.) ss. pp.; tekst krytycznie poprawiony ed. *Hartell*, Vindob. 1868 (w *Corpus scriptor. eccl.* vol. III). Przekłady dzieł ś. C-a na *niemiecki* wszystkie przełożył *Feyerabend*, München 1818; wybór pism w *Reithmayr'a* Biblioth. (ob. tej Enc. II s. 336); na *francuzki*: Histoire et oeuvres complétes de s. C. trad. par M. l'abbé *Thibaut*, Tours 1868 2 v. in 8. *X. W. K.*

Cyranjusz Hieronim, ur. w Poznaniu na początku XVI w., dominikanin; we Włoszech pozyskał stopień doktora teologji; kapłan wielkiej świątobliwości, uczył w klasztorze poznańskim, następnie był spowiednikiem króla Zygmunta Augusta do r. 1565, w którym został prowincjałem. R. 1577 wysłał go zakon do Gdańska, aby mieszkańców tego miasta do Kościoła nawracał: tak gorliwie i skutecznie missję tę sprawiał, że Gdańszczanie, obawiając się liczniejszych nawróceń, otruli go 1577 r.

Cyrene (hebr. *Kirah*), prowincja asyryjska, do której Teglath-Phalasar, król assyr., przeniósł mieszkańców Damaszku, podczas wojny z Rasinem, królem tego miasta (IV Reg. 16, 9), [illegible] szukać jej należy między rzeką Kur (Cyrus), a Araksesem (dziś *Dżihan*), obok morza Kaspijskiego; według innych, ma to być miasto Kurena w Medji południowej nad rz. Mardus. *Ptolemaei* Geogr. VII 2. *Ritter*, Erdkunde von Asien VI 1, 5.— **2.** Κυρήνη, miasto w prowincji afrykańskiej *Libya I*, v. *Libya Pentapolis*, z którego pochodził Szymon Cyrenejczyk (Mat. 27, 32. Mar. 15, 21. Luc. 23, 26). Żydzi tam osiedli w czasach Ptolemeuszów (*Joseph. Fl.*, Ant. XVI 6, 1; cf. I Mach. 15, 23). Cyrenejczycy mieli swoją osobną synagogę w Jerozolimie (Act. 6, 9), i wielu znajdowało się w témże mieście podczas ogłaszania Ewangelji, po Zesłaniu Ducha Ś., (ib. 2, 10); ci, prawdopodobnie, wróciwszy do domu, zasiewali w Cyrene ziarno ewangeliczne. Niektórzy także ogłaszali Ewangelję w Antjochji (Act. 11, 19—21); między ostatniemi był Lucjusz, towarzysz ś. Pawła (Act. 13, 1. Rom. 16, 21), którego podanie uznaje pierwszym bpem Cyreny. *Martyrol.* ad d. 6 Jun. *Le Quien*, Oriens Christ. II 621. Cf. Libja. *X. W. K.*

Cyrus, hebr. *Koresz*, 70 Κῦρος, król perski 536—529 przed Chr., na pomnikach klinowych *Kurus*. Dwojakie są o nim podania: z jednéj strony stoją: Herodot (*Histor.* l. 1) i Djodor sycylijski (*Histor.* l. IV), z którymi zgadza się Mojżesz z Choreny (*Histor. Armen.*); z drugiej Xenophon (*Cyropaedia*). Według pierwszych, Astjages syn i następca Cyaksaresa, króla *Medów*, miał dwóch synów i córkę Mandanę. Tę wydał za mąż Achemenesowego, imieniem Kambyzesa. Czém był Kambyzes, historycy wspomniani wyraźnie nie mówią. Wiadomo tylko, że był *Persem* i domy-

ćiać się należy, iż sprawował urząd satrapy w swym rodzinnym kraju Persji, z Medją podówczas złączonej. Razu pewnego Astjagesowi się śniło, że z łona jego córki Mandany, żony Kambyzesa, wyszła winna latorośl i pokryła całą Azję. Wezwani na wytłumaczenie snu magowie, przepowiedzieli, że syn Mandany zajmie tron po nim. Chciwy panowania Astjages i bojąc się, aby przyszły wnuk nie odebrał tronu jego synom, córkę swoją od zięcia sprowadził do siebie, a gdy zapowiedziany syn się urodził, wezwał swego najwierniejszego sługę Harpagusa i polecił mu dziecię stracić. Harpagus zdał to na pasterza trzód królewskich, ale ten, straciwszy właśnie podówczas swego syna, królewskie dziecię zachował przy życiu, udał za swoje własne i dał mu imię Agradates. W lat kilkanaście potém zdarzyło się, że mały Agradates w wiosce, gdzie mieszkał ów pasterz, podczas zabawy z dziećmi, obrany został przez nie za króla, i za nieposłuszeństwo kazał ochłostać syna jednego ze znakomitszych Medów, który do zabawy należał. Dziecko rozżalone poszło na skargę do ojca, a ojciec do króla Astjagesa. Gdy sprowadzono małego Agradatesa. Astjages poznał w nim swego wnuka; lecz zabijać go nie kazał, uspokojony tém, iż przepowiednia już się sprawdziła na dziecinnym królestwie jego. Zabił tylko syna Harpagusowego i z niego ojcu potrawę przyrządzić kazał. Agradates wrócił do Persji, do prawdziwego swego ojca Kambyzesa: później, za namową Harpagusa, ogłosił się niezależnym królem swego kraju, przybrał imię Cyrusa i wystąpił z wojskiem przeciw Medom. Astjages wysłał przeciw niemu armję, a na jej czele postawił Harpagusa. Połowa armji przeszła do Cyrusa, druga pobitą została. Astjages z nową armją do boju wystąpił: przegrał bitwę i dostał się do niewoli. Ktezjasz opowiada, że Cyrus obszedł się z nim, jak z ojcem; lecz według Mojżesza z Choreny. miał poledz Astjages z ręki Tigranesa, króla Armenji, sprzymierzonego z Cyrusem. Tym sposobem upadło panowanie Medów i Cyrus stał się królem nowej (pers.) monarchji, która zawładnęła i Medją. Inaczej opowiada o Cyrusie Xenophon. Według niego Kambyzes, ojciec Cyrusa, był królem perskim, ożenionym z córką Astjagesa. Astjages umarł spokojnie, po nim nastąpił syn jego Cyaksares II. Ten, widząc się zagrożonym wojną, postawił Cyrusa, swego siostrzeńca, na czele armji. Cyrus pobił Asyryjczyków, zdobył Babilon (538 r. przed Chr.), oddał go Cyaksaresowi, otrzymał rękę jego córki, wraz z Medją w posagu, a gdy Cjaksares umarł, Cyrus, mając już po ojcu tron perski, prawnie objął tron medyjski. To ostatnie podanie zgadza się lepiej z historją biblijną ksiąg Esthery (ob.) i Daniela (ob.). Ktezjasz także nie mówi o żadnej nieprzyjaźni między Cyrusem i Astjagesem, a więc przemawiać się zdaje za podaniem Ksenofonta. Według danych biblijnych, Aswerus (ob.) „był potężnym królem Medów i Persów" (cf. Ester), i odpowiada ksenofontowemu i herodotowemu Astjagesowi. Następca jego i syn, według Daniela, Darjusz (ob.), odpowiada najzupełniej ksenofontowemu Cyaksaresowi II. Na mocy przeto jednozgodności Daniela, autora księgi Ester, i Ksenofonta, musimy przyjąć, że Cyrus nie po Astjagesie, lecz po Cyaksaresie II objął tron perski (536 r.) Cf. *F. W. C. Sartorius*, De rationibus, cur in exponend. vita et reb. gest. Cyri Xenophonti potius quam Herodoto sit credendum, 1771; *Des Vignoles*, Chronologie II 529. Według Ksenofonta, Cyrus zdobył Babilon dla Cyaksaresa tym sposobem, że wody Eufratu kanałami odwiódł w inne miejsce, a sam łożyskiem rzeki wszedł niespodzianie do miasta (*Cyropaed.* l. 7 c. 5 n. 31).

Położył przeto ostateczny kres monarchji chaldejsko-babilońskiej, a utwierdził medo-perską; ze śmiercią Cjaksaresa II, a wstąpieniem Cyrusa na tron, w monarchji tej przewaga dostała się Persom. Dalsze dzieje Cyrusa obchodzą nas o tyle tylko, o ile z dziejami żydowskiemi mają związek. Palestyna należała podówczas do monarchji chaldejsko-babilońskiej. Skoro Babilon przez Medów został podbity, tém samém i Palestyna stała się prowincją medyjskiej monarchji; ze wstąpieniem zaś Cyrusa na tron, weszła w skład monarchji perskiej. Króla tego przepowiedział imiennie przeszło na 100 lat przed nim żyjący Izajasz (42, 28. 45, 1). Cyrus mógł łatwo wiedzieć o tém proroctwie, bo żydzi byli rozproszeni w Medji (cf. Tobjasz) i w Persji (cf. Ester); wreszcie Daniel (ob.) żył na dworze babilońskim przy Cyaksaresie II, wuju Cyrusa, i za samego jeszcze Cyrusa. Bardzo więc jest prawdopodobną rzeczą, iż gdy dowiedział się o proroctwie Izajaszowém, Cyrus zaraz w pierwszym roku swego panowania (536 przed Chr.) wydał dekret, w którym uznaje, iż od Boga niebieskiego otrzymał wszystkie królestwa i dozwala żydom wrócić do Jerozolimy i odbudować świątynię (II Par. 36, 22. 23. I Esdr. 1, 1. 2. 5, 13. 6, 3); nadto, zwrócił im wszystkie pozostałe jeszcze w Babilonie naczynia srebrne i złote, ze świątyni jerozolimskiej (I Esd. 1, 7. 5, 14), niegdyś zabrane przez Nabuchodonozora, i położył koniec 70-letniej żydowskiej niewoli w Babilonji. *X. W. K.*

Cyryll, Κύριλλος, *Cyrillus*. **I.** Aleksandryjski patrjarcha, święty (28 Stycz.), Ojciec Kościoła, prawdopodobnie w Aleksandrji (w Egipcie) urodzony, z brata (*Theodoreti* Hist. eccl. l. 5 c. 37), czy też z siostry (*Socratis* Hist. eccl. l. 7 c. 7) Teofila, także patrjarchy aleksandryjskiego. Z pierwszych lat jego życia wiadomo tylko, że był z Teofilem na synodzie *ad Quercum* (403 r.) i że, równie jak on, żywił niechęć przeciw ś. Chryzostomowi, mniemając, że Teofil słusznie go potępił; później jednak, za wpływem ś. Izydora z Pelusium, niechęć złożył (*Tillemont*, Mémoires, XIV 281). Po wuju (v. stryju) swoim objął stolicę aleksandryjską r. 412; bp. gorliwy, w obronie prawowierności stojący przeciw nestorjanizmowi, w skutek czego wiele wycierpiał, przez współczesnych za wichrzyciela podawany. Wyniesieniu jego na bpstwo sprzeciwiał się Abundantius, dowódca siły zbrojnej w Egipcie (*Socrat.*); drugi też urzędnik cesarski, Orestes, prefekt Aleksandrji, był zawziętym Cyrylla nieprzyjacielem. Orestes nienawidził w ogóle bpów, bo w ówczesnej chrześcjańskiej organizacji państwa samowolę jego ukracać mogli, a Cyrylla jeszcze podejrzywał, że go śledzi. *Oresti vero jampridem invisa erat epporum dominatio, tum quod eppi de potestate eorum, qui ad regendas provincias ab imperatore missi erant, plurimum decerperent, tum quod Cyrillus actus suos explorare vellet* (*Socrates* l. c. c. 13; cf. c. 7). Cyryll wszelkich starań dokładał, żeby go przejednać: zaklinał go na święte Ewangelje, lecz Orestes pozostał zawziętym (ib.). Być nawet może, iż Orestes tajemnie pobudzał do rozruchów lud aleksandryjski, skłonny i bez tego do zaburzeń (*alexandrinus populus supra quam caeteri omnes, seditionibus delectatur*, ib.), aby mieć okazję do oskarżenia Cyrylla przed cesarzem. Nie podobało mu się zapewnie, że C., zaraz po wstąpieniu na stolicę bpią, korzystając ze swej władzy doczesnej, poznosił kościoły nowacjanów w Aleksandrji i sekcie tej koniec położył (ib. c. 7). W krótce potém Orestes znalazł sposób dokuczenia C-wi, a to z następującej okazji: żydzi w Aleksandrji chodzili do teatru, zwłaszcza

w soboty; komedjanci wtedy dowcip swój niekiedy przeciw nim zwracali, na co żydzi obelgami odpowiadali i przychodziło często do krwawej bójki chrześcjan z żydami. Orestes razu pewnego zwołał lud do teatru, dla postanowienia środków przeciw tym zamieszkom, a może i przeciw bpowi [1]. „Byli tam i przychylni Cyryllowi chrześcjanie, żeby się dowiedzieć, co prefekt postanowił, między nimi niejaki Hieraks... żarliwy słuchacz i często oklaski podnoszący na kazaniach C-a. Tego Hieraksa gdy spostrzegła ludność żydowska, natychmiast wydała okrzyk, że na to przyszedł do teatru, żeby lud do rozruchu pobudzać. Orestes schwytawszy Hieraksa, na teatrze publicznie męczyć go kazał“ (*Socrates* l. c. c. 13). Tym sposobem zadowolnił swoją nienawiść ku C-wi, zamiast radzić przeciw zaburzeniom. C. nie żądał pomsty na swego nieprzyjaciela, postanowił tylko sam zaradzić rozruchom, gdy prefekt uczynić tego nie chciał. „W tym celu wezwał do siebie przedniejszych żydów i pogroził im zasłużonemi karami, jeżeli przeciw chrześcjanom wichrzyć nie przestaną. Żydzi, dowiedziawszy się o pogróżkach, w uporze swoim jeszcze więcej się zapalili i do rozmaitych podstępnych knowań przeciw chrześcjanom się posuwali. Umówili się, żeby każdy z nich nosił obrączkę z kory palmowej, i w nocy postanowili uderzyć na chrześcjan. Jednej tedy nocy porozsyłali najętych do tego ludzi, żeby się po wszystkich dzielnicach miasta rozbiegali i wołali, że kościół Aleksandra się pali. Chrześcjanie zewsząd się schodzą, żeby kościół ratować. Wtedy żydzi uderzają, sprawiają rzeź, oszczędzając swoich, którzy pokazali obrączkę, a rąbiąc chrześcjan, jacy się nawinęli.“ Sokrates, z którego całe to opowiadanie bierzemy, nie mówi, żeby Orestes ukarał morderców, chociaż nazajutrz wszystkim było o nich wiadomo (certo mox die, hujus sceleris auctores minime latuerunt); opowiada tylko dalej, że „oburzony tym wypadkiem C., z wielkim tłumem poszedł do synagog żydowskich, odebrał je żydom, ich zaś samych wypędził z miasta, dopuszczając ludowi majętności ich złupić“ (ib.). Opowiadając ten ostatni fakt Sokrates, zdaje się że miał przed oczyma relację o nim Orestesa i Cyrylla [2]; lecz będąc nieprzychylnym Cyryllowi [3], więcej zaufał pierwszemu i wystawił Cyrylla, jako przywódcę rozruchu. Być może, iż chrześcjanie oburzeni na żydów, postanowili wymordować wszystkich, że w tym celu udali się do synagog, C. zaś przyłączył się do nich, aby przynajmniej od krwawego

---

[1] Itaque cum Orestes πολιτείαν in theatro celebraret, sic autem vocare solent publicas dispositiones, adfuerunt illic etiam fautores Cyrilli. *Socrates* (l. 7 c. 13). nieprzychylny Cyryllowi, wprawdzie wyraźnie nie mówi, żeby Orestes chciał co przeciw bpowi na tém zebraniu postanowić, jednakże samo to zestawienie τῆς πολιτείας, wywołanej zamieszkami teatralnemi, razem z fautores Cyrylla, każe się domyślać, że Orestes coś przeciw Cyryllowi knuł na owém zebraniu, i że obok fautores byli też w znaczniejszej liczbie nieprzyjaciele Cyrylla.

[2] Wnosić to można ze słów: Orestes... rem gestam ad imperatorem retulit. Sed et Cyrillus Judaeorum scelera principi per litteras significavit. *Socrat.* l. c.

[3] Tak np. mieni Cyrylla wichrzycielem, mściwym (l. 7 c. 34); mówi, że lud aleksandryjski, zniewolił go do jednania się z Orestesem. Lecz czyżby dbał o nieporozumienie między prefektem a bpem ten lud, który *seditionibus delectatur*? czyżby bp mściwy tak usilnie starał się przejednać Orestesa że aż księgę Ewangelji z sobą do niego zaniósł i zaklinał go o pojednanie?

odwetu żydów ochronić, lecz od rabunku obronić ich nie zdołał. Orestes zaś korzystał z tej sposobności, żeby wystawić Cyrylla jako przywódcę rozruchu, jako działającego na szkodę państwa, że tylu niby zacnych obywatéli Aleksandrję pozbawił: a tak ten, który bezkarnie dozwalał żydom mordować chrześcjan, który, dla nasycenia żydów, Hieraksa męczyć w teatrze kazał, winę zaburzeń bpowi przypisał. W każdym razie, choćby Cyryll przywodził w wyprawie chrześcjańskich tłumów przeciw żydom aleksandryjskim, zasługa mu się należy za to, że powstrzymał wzburzone tłumy od rzezi i, że skończyło się tylko na wygnaniu i rabunku. Jako skutek nienawiści Orestesa ku Cyr. podaje jeszcze Sokrates (ib. c. 14, 15) dwa wypadki: pierwszy, że mnichy z puszczy nitryjskiej przybyli do Aleksandrji, w liczbie 500 i, niby broniąc Cyrylla, na Orestesa napadli i kamieniem w głowę ranili, za co Orestes jednego z nich, imieniem Ammonjusza, zamęczyć kazał; drugim wypadkiem było zamordowanie filozofki Hipatji przez lud (z Piotrem lektorem na czele) za to, że ją podejrzywano o podburzanie Orestesa, aby się nie pogodził z Cyryllem. Żaden jednak pisarz (z wyjątkiem *Damascjusza*, poganina, nieprzychylnego chrześcjanizmowi i przeszło o cały wiek późniejszego od tych wypadków) nie nadmienia, żeby na którykolwiek z tych wypadków wpływał Cyryll. Filostorgjusz (ok. r. 430) mówi o Hypatji, że zabitą została *ab homousianis*, t. j. przez katolików w ogóle (*Hist. eccl.* l. 8 c. 9); więc niekoniecznie zwolenników C-a. Działo się to r. 416. C. nieśmiertelną zjednał sobie w Kościele zasługę, przez wystąpienie przeciwko herezji Nestorjusza (ob.). Ponieważ zwolennicy Nestorjusza starali się pozyskać dla siebie mnichów egipskich, Cyryll najprzód w kazaniu na Wielkanoc 429 r. wytknął błąd. Uczynił to bardzo oględnie, nikogo nie wymieniając, ani też żadnych alluzji nie czyniąc do tego, co się działo w Konstantynopolu (*s. Cyril.* Opp. t. V par. II s. 222); napisał także do mnichów list (*Epist.* I), z wyjaśnieniem i udowodnieniem prawowiernej nauki. Nestorjusz, dowiedziawszy się o tym liście, nieumiarkowanym wybuchnął gniewem. C. odpisał mu w tych prawie słowach: Ty sam jesteś przyczyną zamieszania obecnego w Kościele, bo niektórzy posuwają się do tego, iż nie chcą Chrystusa Bogiem nazywać, mienią Go tylko narzędziem Bożém. Widząc (mówi dalej C.), że tak wiarę depczą i szpecą ludzie źli, nie mogłem się powstrzymać od jej bronienia. Ty sam przeto zagaś pochodnię niezgody i uspokój tych, co się gorszą wyrazem *Bogarodzica* (*Epist. 2*). Gdy się to dzieje, przybyło do Konstantynopola kilku duchownych, przez Cyrylla za różne występki ukaranych, żeby zaskarżyć go przed cesarzem. Nestorjusz nimi się zaopiekował i do cesarza zaprowadził, sądząc, że tym sposobem pozbędzie się swego przeciwnika. Lecz oskarżenia były tak przesadnie kłamliwe, że Teodozy najmniejszej im nie dał wiary i pozostawił bez dochodzenia. Napisał potém C. drugi list do Nestorjusza (Epist. n. IV), z objaśnieniem spornej nauki i upomnieniem, żeby dane swemi naukami zgorszenie usunął. Ten to jest sławny list Cyryllów, na następnych soborach nietylko aprobowany, jako prawowierny, ale nadto czytany, jakby wyrok dogmatyczny, na soborze chalcedońskim i innych (*Tillemont*, Mémoires t. 14 s. 338). Żeby zaś Nestorjusz dla swej herezji nie zjednał Teodozjusza, C. rozpisał tejże treści listy: do tegoż cesarza, do cesarzowej Eudocji i do Pulcherji, siostry cesarza, która w palacu cesarskim prowadziła życie świątobliwe (Προσφωνητικὸς, t. j. *ad religiosiss. imp. Theodo-*

sium liber de recta in D. N. J. Chr. fide; Προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλίσσαις—*ad religiosiss. reginas*), do bpów greckich, do swoich duchownych, którzy w Konstpolu zajmowali się sprawami kościoła aleksandryjskiego; do Papieża zaś Celestyna wysłał djakona Possidonjusza, ze szczegółowém o postępowaniu i doktrynie Nestorjusza doniesieniem (Epist. XI al. 9), bo Nestorjusz po swojemu rzecz już przedstawił. Teodozjusz obraził się na Cyrylla, że ten jednocześnie pisał do Eudocji i Pulcherji, jakby im przyznawał jaką nad nim opiekę; odpisał mu przeto cierpko, że niesłusznie podejrzywa, lub też chce siać niezgodę w rodzinie cesarskiej (*Mansi*, Concil. IV 1110). Papież zwołał synod do Rzymu (430 r.), postępowanie Cyrylla pochwalił i polecił mu wykląć Nestorjusza, gdyby ten błędu odwołać nie chciał (*Mansi* IV 1017). Nestorjusz, prawdopodobnie przed otrzymaniem tego wyroku, napisał do Papieża drugi list, ze skargą na Cyrylla, że tenże umyślnie wszczął kwestję o wyrażenie *Bogarodzica*, żeby przeszkodzić mającemu się zebrać synodowi w Kpolu, gdzie jego występki (oszczerstwa wspomnianych już duchownych) miały być roztrząsane; co widoczném było zmyśleniem, gdyż w pierwszych listach Cyrylla i Nestorjusza nie ma o niczém więcej mowy, jak tylko o *Bogarodzicy*. Wnet po otrzymaniu listów papiezkich, C. na synodzie w Aleksandrji ułożył 12 artykułów, znanych pod nazwą *12 Anathematismi Cyrilli*, które winien był Nestorjusz podpisać, aby uniknąć zagrożonego potępienia. Anathematismi te są: *1)* Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei Genitricem Sanctam Virginem: peperit enim secundum carnem factum Dei Verbum, secundum quod scriptum est: Verbum caro factum est, anathema sit. *2)* Si quis non confitetur, carni secundum hypostasim unitum Dei Patris Verbum, unumque esse Christum cum propria carne, eundem Deum scilicet simul et hominem, anath. sit. *3)* Si quis in uno Christo dividit substantias post unitionem, sola eas connexione conjungens, quae secundum dignitatem fit, vel etiam auctoritatem et potestatem, ac non potius conventu, qui per unitatem factus est naturalem, a. s. *4)* Si quis in personis duabus vel subsistentiis eas voces, quae in Apostolicis scriptis continentur et Evangelicis, dividit, vel quae de Christo dicuntur a sanctis, vel ab ipso, et aliquas quidem ex his velut homini, qui praeter Dei Verbum specialiter intelligatur, aptaverit, illas autem tanquam dignas Deo soli Patris Verbo deputaverit, a. s. *5)* Si quis audeat dicere, hominem Christum Theophorum, id est Deum ferentem, ac non potius Deum esse veraciter dixerit, tanquam filium per naturam secundum quod Verbum factum est caro, et communicavit similiter ut nos carni et sanguini, a. s. *6)* Si quis dicit, Deum esse vel Dominum Christi, Dei Patris Verbum, et non magis eundem ipsum confitetur Deum simul et hominem, propterea quod Verbum caro factum est, secundum Scripturas, an. s. *7)* Si quis velut hominem Jesum operante Deo Verbo dicit adjutum, et Unigeniti gloriam tanquam alteri praeter ipsum existenti tribuit, a. s. *8)* Si quis audet dicere assumptum hominem coadorandum Deo Verbo et conglorificandum et nuncupandum Deum, tanquam alterum cum altero (nam *con* syllaba superadjecta haec cogit intelligi) ac non potius una supplicatione veneratur Emmanuel unamque ei glorificationem dependit, juxta quod Verbum caro factum est, a. s. *9)* Si quis unum D. J. Christum glorificatum dicit a Spiritu S., tanquam qui aliena virtute per eum usus

facta et ab eo accepisse efficaciam contra immundos Spiritus, posse et coram hominibus divina signa perficere, ac non potius fatetur ejus proprium Spiritum, per quem divina signa expleverit, a. s. 10) Pontificem et Apostolum confessionis nostrae factum esse Christum, divina Scriptura commemorat. Obtulit enim semetipsum pro nobis in odorem suavitatis Deo et Patri. Si quis ergo Pontificem et Apostolum nostrum dicit factum non ipsum Dei Verbum, quando caro factum est et homo juxta nos homines, sed velut alterum praeter ipsum specialiter hominem ex muliere, aut qui dicit, quod pro se obtulisset semetipsum oblationem, et non potius pro nobis solis (non enim eguit oblatione, qui peccatum omnino nescivit), a. s. 11) Si quis non confitetur, carnem Domini vivificatricem esse et propriam ipsius Verbi Dei Patris, sed velut alterius praeter ipsum, conjuncti eidem per dignitatem, aut quasi divinam habentis habitationem, ac non potius vivificatricem esse, quia facta est propria Verbi cuncta vivificare valentis, a. s. 12) Si quis non confitetur, Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, et mortem carne gustasse, factumque primogenitum ex mortuis, secundum quod vita est et vivificator ut Deus, a. s. (ap. *Mansi* IV 1082; ap. *Denzinger*, Enchiridion Symbolor. ed. 4 s. 27). Otrzymawszy to pismo, wraz z listami papiezkiemi, Nestorjusz pobudził cesarza Teodozjusza przeciw C-wi i ułożył 12 punktów (*antianathematismi*), w których słowami anatematizmów potępia doktryny, o jakich C. wcale nie myślał, a dokładniej jeszcze wyraził swoje błędy. Niektórzy ze wschodnich biskupów nie rozumiejąc dobrze, czy też może skłaniając się ku Nestorjuszowi, powstali przeciw anatematizmom C-a, oskarżając go o apolinaryzm, tém bardziej, gdy Nestorjusz zaczął oświadczać się gotowym do przyjęcia wyrażenia *Bogarodzica*, byle mu nadano inne znaczenie. Jan, patrjarcha antjocheński, zbijał 3-ci punkt (ap. *Mansi* V 756); Andrzej z Samosaty napisał całą księgę przeciw anatematizmom (szczątki w *Cyrilli* Apologeticus adversus orientales); to samo uczynił Theodoret z Cyrus w kilku swych pismach. Ztąd poszło, że i w naszych czasach niektórzy protestanccy historycy utrzymywali, jakoby C. więcej prawie niż Nestorjusz odstąpił od nauki prawowiernej, i że spór między obu tymi bpami więcej dotykał wyrażeń, niż istoty chrześcjanizmu. W tymże czasie zwołany został sobór do Efezu: Cyryll na nim, obok legatów papiezkich, prezydował. Jakie przykrości z tej okazji na niego spadły, ob. Efezki sobór. Obronił on tu i utwierdził cześć N. M. Panny. Powrót jego do Aleksandrji (30 Paźdz. 431 r.) był prawdziwie trjumfalnym. Trjumf to był jednak częściowy tylko, bo nieprzychylne mu stronnictwo nietylko o apolinaryzm, lecz także i o przekupstwo go posądzało. Najważniejszym dowodem tego przekupstwa jest list Akacjusza, bpa z Berei, w nim opowiada 110-letni bp, że słyszał, iż cesarz był nieprzychylnym Cyryllowi, lecz C. przekupił bogatego eunucha Scholastyka, a ten skłonił cesarza na stronę Cyrylla; w krótce potém Scholastyk umarł, cesarz zaś z pozostałych po nim papierów przekonawszy się o przekupstwie, potwierdził wyrok stronnictwa przeciwnego soborowi efezkiemu, skazujący Cyrylla na pozbawienie bpstwa. Tymczasem C. z Efezu uciekł, a mnisi w Konstpolu zmusili cesarza do zamknięcia nieprawego synodu i zezwolenia na ich żądanie (zapewne wstawiali się za uwolnieniem Cyrylla); ap. *Mansi* V 819. Z tego wszystkiego pewném jest, że Scholastyk trzymał najprzód za Nestorjuszem, potém za C.; że cesarz potwierdził złożenia C-a z bpstwa i w krótce odwołał; lecz gdyby C. sam

uciekł z więzienia, jak utrzymują przeciwnicy, to cesarz, zamiast uwolnienia, posłałby mu wyrok surowszy i nie pozwoliłby wrócić do Aleksandrji. Zresztą deputowani od stronnictwa nieprzyjaznego C-wi byli w Chalcedonie (ob.), tak blizko Konstpla, a jednak nic o tej sprawie nie słyszeli, a przecież byłaby im ta wiadomość bardzo na rękę. Podanie to zatém należy uważać za bajkę, zmyśloną przez stronników Nestorjusza, którzy też i ś. Pulcherję oczernili, że działała na korzyść Cyrylla, jakoby dla tego, że była przez niego przekupioną, już też, że miała nienawiść do Nestorjusza za to, iż ten ją upominał niby o występne z bratem stosunki (*Suidas*, Lexicon, v. Pulcheria; *Baronius*, Annal. ad an. 431 n. 162). Prawda, że C. ofiarował pewne dary ś. Pulcherji i wyższym urzędnikom dworu cesarskiego, lecz to nie znaczy wcale przekupstwa, bo było zwyczajem na wschodzie przyjętym, że kto udawał się z prośbą jakąkolwiek do osób wyższych, musiał dar odpowiedni ofiarować. Toż samo w XVI i XVII w. czynili teologowie protestanccy, gdy chcieli pociągnąć grecki kościół do siebie, z tą tylko różnicą: że ś. Cyryll chciał, aby jego protektorowie bronili starej wiary w obec cesarza; protestanci zaś, aby prałaci konstpolitańscy opuścili starą wiarę (ob. rozprawę o *Cyryllu Lukarysie* przez *Hefele'go* w *Theolog. Qrartalschr.*, Tubing. 1843; *tegoż* Conciliengesch. § 150). Po powrocie do Aleksandrji doczekał się C. pociechy, że cesarz przepraszał go za jego cierpienia, ponoszone w Efezie (*s. Cyrylli* Epla ad Acatium Melitenum, ap. *Mansi* V 310), a wkrótce potém jeden z jego głównych przeciwników, Jan, patrjarcha antjocheński, z nim się pojednał. C. † 444 r. Zródła do żywotu ś. C-a są po większej części te same, co i do soboru efezkiego (ob.), wiele materjału dostarczają Listy ś. Cyrylla, w liczbie 87, Dobrze opracowana biografja w *Bolland.* Acta ss. 28 Januar. Oprócz już wymienionych, zostały się po C. następujące dzieła, pisane po grecku: *Pro sancta christianorum religione* adversus *atheum* Julianum; było to dzieło obszerne, w kilkunastu księgach, dziś jest ich tylko 10 i zawierają zbicie pierwszych 3 ksiąg ces. Juljana Apostaty, przeciw chrześcjanizmowi pisanych. Z tego dzieła ś. C-a dowiadujemy się, że Juljan zamierzył dowieść, iż chrześcjanizm nie jest wcale religją boską, lecz oszukaństwem, wyzyskiwaniem wrodzonego pociągu umysłów niższych do wszystkiego, co jest bajeczném, dziecinném, niepojętém, cudowném. Fragmenty z 9 następnych ksiąg advers. Julian. wydał kard. *Mai*, w Nova Biblioth. PP. t. II. W *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* broni C. nauki o Trójcy Św. przeciw arjanom i eunomjanom. Godną uwagi jest tu metoda, podobna do późniejszej scholastycznej: autor stawia najprzód tezę (λόγοι, assertiones), potém syllogizmy na jej poparcie, nareszcie zbija zarzuty. Podobnej treści są *Dialogi* 7, *quod consubstantialis et coaeternus Deo Patri sit Filius*, adresowane do kapłana imieniem Hermiasa. *De sancta et vivifica Trinitate*, traktat popularny przeciw błędom o Trójcy Św., wydał kard. Mai (op. c.). Traktaty odnoszące się do nauki o Osobie Chrystusa, mniej lub więcej przeciw nestorjanizmowi skierowane, są następujące: *De Incarnatione Unigeniti et quod Christus sit unus ac Dominus*, w formie djalogu; *Quod unus sit Christus*; *Scholia de Incarnatione Domini* (tylko w łac. przekł.); drugi traktat *De Incarnatione Domini*, wydany pierwszy raz przez kard. Mai *op. c.*; *Adversus Nestorii blasphemias contradictionum ll. 5;* krótki *Dialogus cum Nestorio*, *quod S. Virgo* Deipara *sit et non* Christipara, także przez kard. Mai (op. c.)

pierwszy raz wydany, razem z *Traktatem przeciw tym, którzy nie chcą Naj. Marji P. wyznać „Bogarodzicielką“* (tylko po grec.); traktat ten składa się z aktów i listów, pisanych do wyższych urzędników cesarskich, w obronie ortodoxji, podobnie jak oba Προσφωνητικοί, o których wyżej była mowa. Do tegoż przedmiotu odnoszą się traktaty ś. C-a, pisane podczas, lub po soborze efezkim (431 r.), w których objaśnia i broni swoje anathematismos i odpiera zarzut apolinaryzmu: *Explicatio 12 capitum* (anathematismorum); *Apologeticus pro 12 capitibus adversus orientales eppos*; *Epistola ad Evoptium; Apologeticus ad piiss. imp. Theodosium*, gdzie się broni od zarzutów antjochejskiej partji, występującej przeciw niemu podczas soboru efezkiego. Do pism egzegetycznych należą: Γλαφυρά (*Glaphyra*, t. j. scita et elegantia), *Commentaria in Pentat.*, wykład niektórych miejsc Pentateuchu; *Commentarius in Psalmos; in Isaiam; in 12 Prophetas minores; in Lucam; in Joannem; in Eplas ad Romanos,—ad Corinth.,—ad Ephesios*; z innych komentarzy są tylko fragmenty, między któremi najwięcej na *Matthaeum*. W dziele *De adoratione et cultu in spiritu et veritate ll. 17*, wykłada figuryczne znaczenie Pentateuchu i jego związek z Chrystusem i Kościołem. W ogóle w egzegezie swej ś. C. więcej zwraca uwagę na wykład alegoryczny, niż literalny. Dla nieznajomości języków wschodnich, jego komentarze na Stary Test. mniej są cenione; daleko wyżej stoją koment. na Nowy T. (ob. *A. Maier*, Comment. üb. d. Evang. Johan., Freiburg 1843, przedm. s. VI). Wreszcie zostawił 30 homilii wielkanocnych (*Homiliae paschales*), 18 homilji różnych treści (*Homiliae diversae*) i *Liturgję*. Homilje wielkanocne ś. Cyryll rozsyłał do bpów, z oznajmieniem o dniu, w którym wypada Wielkanoc (ten obowiązek na patrjarchę aleksandr. włożył sobór nicejski); traktuje w nich przy tej sposobności o ówczesnych potrzebach Kościoła. Do wątpliwych dzieł ś. C-a należą: *De Sacrosancta Trinitate; Collectio dictorum Veteris Testamenti.* Wydania: *S. Cyr. Al. Opera*, ed. lat. Basil. 1524: Paris 1605, 2 v. f.; gr. et lat. cura et studio Jo. Auberti, Paris 1638, 7 v. f.; dodatki i poprawki w *Cotelerii* Monum. eccl. gr., w Biblioth. PP. *Gallandii* t. 14, najwięcej w *Mai* Nova Bibl. PP. t. III; najzupełniejsze wydanie wszystkich dzieł C-a w *Migne*, Patrol. gr. t. 68—77. Cf. *Alzog*, Patrol. § 58. Przy czytaniu dzieł ś. C-a pamiętać trzeba, że u niego ἕνωσις φυσική (unio naturalis) nie znaczy monofizyckiej jedności natury w Chrystusie, lecz rzeczywiste połączenie dwóch natur w jednej Osobie (*unio hypostatica*), i że w ogóle u niego φύσις (natura) używa się w znaczeniu ὑπόστασις (osoba).—**2. Jerozolimski** św. (*Cyrillus Hierosolymitanus*), święty (18 Marca), Ojciec Kościoła. Ur. około 315 r., wychowany w Jerozolimie, zdaje się że z początku był mnichem, tak przynajmniej dozwalają wnosić pochwały, jakie oddaje ustronnemu życiu. Znajomość pisarzy świeckich dowodzi jego wykształcenia w szkołach retoryki; dobrze był obznajmionym z Pismem ś. i dziełami chrześcijańskich pisarzy. R. 334 v. 335 bp jerozolimski Makary wyświęcił go na djakona, a następny biskup Maksym na kapłana 345 r. Maksym powierzył mu przygotowywanie katechumenów do chrztu i oświecanie tych, którzy dopiero co zostali ochrzczeni. Cyryll należał do stronnictwa tych, którzy lubo najzupełniej przyjmowali decyzje soboru nicejskiego przeciw arjanizmowi, jednakże mieli odrazę do wyrazu ὁμοούσιος (współistotny), bo podejrzywali w nim sabeljanizm (*s. Athanas.*, De Synodis c. 12; *Socrates*, Hist. Eccl. II 39). Z tego to zapewne powodu Akacjusz, metropolita Cezarei

palestyń., do którego jurysdykcji należała Jerozolima, uważając C-a za stronnika arjanizmu, po śmierci Maksyma, na bpa Jerozolimy (351 r.) wyświęcił C-a [1]. Cyryll jednak bronił prawowiernej nauki i, z tego zapewne powodu, nie uznawał władzy metropolity cezarejskiego nad sobą. Akacjusz postanowił się zemścić. Powstał był podówczas w Jerozolimie głód: Cyryll, jako gorliwy pasterz, ratował skarbami kościelnemi potrzebujących, między innemi sprzedał drogocenną zasłonę, sprawioną przez Konstantyna W. Akacjusz wziął ztąd pozór do oskarżenia C-a o przywłaszczenie skarbów kościelnych (*Sozomen.* Hist. Eccl. IV 25), powołał go przed swój sąd: gdy jednak C. się nie stawił, Akacjusz odsądził go od bpstwa i, nie zważając na apelację, z Jerozolimy wypędził (ib. cf. *Socrates* II 40; *Theodoret.* Hist. Eccl. II 26). Wygnany ze swej stolicy, udał się C. do Antjochji, potém do Tarsu. W tém ostatniém mieście ścigał go Akacjusz: napisał do Sylwana bpa list, z doniesieniem o wyroku swoim, lecz że Sylwan mocno był przekonany o niewinności C-a, a nadto widział, z jak wielkim pożytkiem C. naucza wiernych w Tarsie, nie zważał na Akacjusza. W krótce potém zwołany był sobór do Seleucji (359 r.). Cyryll udał się nań i zasiadł między biskupami. Akacjusz, powołując się na swój wyrok, chciał, aby C. był wyłączony z soboru (*Theodoret* l. c.); że jednak poleconém było wprzód rozstrzygnąć spory dogmatyczne, żądanie Akacjusza pozostało bez skutku, owszem, gdy po ułożeniu składu wiary rozpatrzono sprawę Cyrylla, uznano go niewinnym, Akacjusza zaś jako heretyka od bpstwa odsądzono (*Socrates* II 40). Akacjusz na złożonym przeważnie z arjańskich bpów synodzie w Konstpolu 360 r., znów swoje oskarżenie powtórzył, wyjednał potwierdzenie swego niesprawiedliwego wyroku; opierających się, do podpisania różnemi sposobami zniewolił (*Sozomen* IV 25, *Socrat.* II 42) i u cesarza otrzymał, że Cyryll na wygnaniu jeszcze pozostać musiał. W Jerozolimie, przez cały czas wygnania C-a (od 356), dwóch przesunęło się bpów (*Socrat.* II 45). Wrócił zaś C. na swą stolicę po śmierci cesarza Konstancjusza (3 Listop. 361), za Juljana Odstępcy. R. 367 jeszcze raz został wygnany ze swej stolicy, za Walensa ces.; 378 r., gdy ces. Gracjan przywrócił z wygnania prawowiernych bpów, C. do Jerozolimy powrócił i był później na soborze konstplitańskim 381 r. (*Theodoret* V 8, 9). Um. 18 Marca 386 r. Teodoret (II 26) nazywa go *acerrimum apostolicae doctrinae propugnatorem*. Dokładnie opracowany żywot ś. C-a przez *Touttée*, w wydanych przez tegoż *Opp. s. Cyr.* Cf. *Bolland.* Acta ss. 18 Mart. *G. Delacroix*, S. Cyr. de Jérusalem, sa vie et ses oeuvres, Paris 1865. Do najważniejszych dzieł ś. C-a należą Catecheses (Κατηχήσεις). Są to nauki o artykułach wiary chrześcjańskiej, miewane już do katechumenów drugiej klasy, zwanych *competentes* (Catechesis I—XVIII), już do neofitów, czyli tak zwanych *illuminati* (Catech. XIX—XXIII); poprzedza je wstęp (*Procatechesis*). W katechezach do świeżo ochrzczonych rozwija ś. C. to, o czém *disciplina arcani* nie pozwalała mówić do nieochrzczonych, t. j. o sakramentach:

[1] Sokrates (*Hist. Eccl.* l. 2 c. 38) mówi, że Akacjusz wypędził Maksyma z biskupstwa, a Cyrylla wyświęcił; Teodoret (*Hist. Eccl.* II 26) zaś, że Cyryll objął to bpstwo, *Maximo ad immortalem vitam translato*. To ostatnie jest rzetelniejszém, bo synod kplitański (381 r.) w liście swoim do Papieża (ap. *Theodoret.* V 9) uznaje, że Cyryll *canonice ab eppis provinciae olim fuit ordinatus*.

[illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] Marca. Nazywają się one [illegible] *Catecheses* [illegible] [illegible] i wykładane były podczas [illegible] wielkanocnej, pierwsze zaś *Catech.* 1—18 w wielki post. Wszystkie razem [illegible] nowią ważne źródło dla dogmatyki i liturgiki. [illegible] De Cyrilli [illegible] orationibus [illegible]. Heidelberg [illegible]. Inne pisma ś. C-a są: [illegible] [illegible] w *Joan.* [illegible] 2—12 [illegible] [illegible] [illegible] *imperat.* [illegible] opowiada o [illegible] [illegible] [illegible] krzyża na niebie w r. 351, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] na imię *Liturgia* [illegible] zolimska, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ś. C-owi, nie jest jego dziełem. [illegible] *Homil.* [illegible] [illegible] A. Aug. Touttée, ed. Prudentius Maranus Paris 1720 [illegible] lepsze wydanie [illegible] wydawcy benedyktyni kongreg. ś. Maura. Ven. 1763. ap. *Migne*, Patrol. gr. t. 33; ed. *W. K. Reischl et* [illegible] *Rupp.* Monachii 1848 -60, z w. innemi sprostowaniami do [illegible] [illegible] [illegible] do *Erla* ad [illegible] wydał Nolte, w Tü [illegible] [illegible] Tübing. 1861. Przekłady: *Des heil. C. Schriften* [illegible] [illegible] [illegible] *J. M. Feder*, Bamberg u. Würzburg [illegible] [illegible] [illegible] *de S. C.* [illegible] [illegible] [illegible] *Ant. Faure.* Lyon 1844 z w. inne, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] II 1 2544) wylicza dzieła ś. C-a drukowane u nas w łac. i słowiań. języku.

3. *Cyrillus Scythopolitanus*, rodem ze Scythopolis [illegible]. Betsan, w 16 r. życia zaczął prowadzić życie zakonne w mieście rodzinnem, potém z polecenia matki udał się do Jerozolimy, pod przewodnictwo Jana [illegible] *Silentiarius*, ten zaś posłał go do Laury ś. Saby, pod opata Leoncjusza, ok. r. 542. Napisał *Vitam Joannis Silentiarii*, † 558 (ap. *Bolland.* 13 Maj. t. III s. 232, 681 i append. s. 16* i n.); *Vita s. Euthymii* († 473), abbatis (ap. *Cotelier*, Monum. eccl. gr. II 200; ap. *Bolland.* 20 Januar.); *Vita s. Sabae* (graec. ap. *Cotelier* op. c. III 220, lat. ap. *Surium* Vitae ss. 5 Decemb); *Vita s. Cyriaci* († 556), *abbatis* (ap. *Bolland.* 29 Septemb.).

4. **Cyryll i Metody** (*Methodius*), święci (9 Marca), apostołowie słowiańscy, bracia, synowie wyższego w państwie byzantyńskiém urzędnika Leona, rodem z Thessaloniki, słowiańskiego pochodzenia. Cyryll ur. 827 r., miał pierwotnie imię **Konstantyn** (Cyryllem przezwał się w Rzymie r. 867), a dla uczoności otrzymał przydomek **filozofa**; był bibljotekarzem przy Kościele ś. Zofji w Konstantynopolu. Starszy od niego Metody, był prefektem w słowiańskiej provincji między Strumą i Maryca (*Dummler* op. c. inf. s. 165), porzucił potém swoją godność i wstąpił do klasztoru na górze Olympu. Cyryll wstąpił w jego ślady, lecz powołany na nauczyciela filozofji do Konstpla, musiał klasztor opuścić. Wkrótce potém (ok. r. 851) poróżnił się z Focjuszem (*Anastasii Biblioth.* praef. in Concil. VIII, ap. *Mansi* Concil. XVI 6) i znów Konstpol opuścił. Jedna z legend o ś. Cyryllu kładzie jeszcze przed tym sporem podróż jego do Arabji, co jednak utrzymać się nie da. Cyryll prawdopodobnie wtedy udał się do brata swego, który przebywał w klasztorze na Olympie. „Pod ów czasy przybyli do cesarza posłowie od Chazarów, z prośbą, aby cesarz im posłał jakiego męża uczonego, któryby ich nauczył wiary prawdziwie katolickiej; mówili oni, między innemi, że chcą ich do wiary swej pociągnąć z jednej strony żydzi, z drugiej mahometanie, oni zaś nie wiedząc kogo słuchać, postanowili od najwyższego i katolickiego cesarza zasięgnąć rady względem wiary swojej i zbawienia... Tedy cesarz, porozumiawszy się z patrjarchą, Filozofa (Konstantyna v. Cyrylla) przyzwawszy, posłał go do

arów ze swymi i z ich posłami“ (*Translatio s. Clementis*, pismo IX w. ap. *Bolland.* Acta ss. 18 Mart.). Niewiadomą jest data tego powa: jedni odnoszą je do r. 848, 850, 851; nowsi zaś krytycy przyj- r. 860. W tym ostatnim przypadku posyłałby Cyrylla Focjusz, o i wspomniana *Translatio s. Clementis* nadmienia (*Hergenröther*, Pho- I 536). Że zaś odnalezione przez siebie relikwie ś. Klemensa Pap. ył Cyryll pierwszy raz w głównym kościele Georgji, 30 Grud. 861 r., óźniej je z sobą zabrał (*Translatio s. Clem.* n. 2—5), więc apostoło- między Chazarami do r. 861 (od 848, czy 855, czy też 860). Pe- ejszém jest, że po wyklęciu Focjusza, Cyryll nie miał z nim stosun- i był w ściślej z Rzymem jedności. Co uczynił wśród Chazarów, ob. ej str. 228. Może pozostawił dalsze szerzenie chrześcjanizmu arcybpowi 'sońskiemu. Po powrocie do Grecji, wypadła mu druga misja: moraw- książę Rościsław, zapewne posłyszawszy o apostolstwie Cyrylla wśród zarów, wyprawił do Konstantynopola poselstwo (862), wyraźnie pro- o przysłanie sobie Cyrylla. Udał się teraz C. z bratem swoim Me- ym (863 r.), wioząc z sobą alfabet, zastosowany do dźwięków sło- ńskich, od jego imienia „cyrylicą“ zwany (*Rettel*, Cyr. i Met. s. 158 i wykazuje, że alfabet, zwany pospolicie *głagolicą*, pochodzi od ś. Cyrylla, nie tak zwana *cyrylica* v. *kirylica*). Oprócz alfabetu przywiózł z sobą do Morawji przekład Ewangelji na język słowiański i relikwie ś. Kle- nsa. Podróż tę odbył już nie sam, jak poprzednio do Chazarów (ob. ej str. 228), lecz z bratem swoim Metodym. Dawne podanie mówi, przechodzili przez ziemię bulgarską i ochrzcili tam księcia Bogorysa, powszechnie za mylne jest uważaném (ob. wyżej str. 39; *Ginzel*, sch. d. Slavenapostel Cyr. u. Method., Leitmeritz 1857, 2e wyd. Wien 61 s. 38). Są jednak ślady, że przechodzili przez Istrję, i Dalmację wrócili (*Wattenbach*, Beiträge, dokum. n. 3 s. 50). Otrzymawszy upo- żnienie bpa passawskiego, odprawiali najprzód nabożeństwo w języku ińskim, każąc po słowiańsku i na tenże język przełożyli lekcje mszalne *nzel* op. c. s. 40—43; *Dümmler*, Die pannon. Legende v. heil. Metho- s, w *Archiv. f. österreich. Geschitsquel.*, Wien 1854 t. 13 s. 197). R. , wziąwszy z sobą relikwje ś. Klemensa, udali się oba bracia do Rzy- mu, w skutek zapewne wezwania Papieża (Mikołaja I), który pragnął poznać żarliwych apostołów, zasłyszawszy korzystne o ich apostolstwie wieści (*Transl. s. Clem.* n. 8), prawdopodobnie przekonać się chciał także, czy nie należą do stronników Focjusza. Nie zastali oni już przy życiu Mikołaja († 13 Listop 867). Adrjan II przyjął ich uroczyście, wyszedłszy z ludem na spotkanie śś. relikwji (ib. n. 9). Podobno obu braci (*Ginzel* op. c. s. 46), a z pewnością Metodego wyświęcił Papież na bpa (*Jaffé*, Regesta n. 2486). Cyryll nie długo tam umarł, 15 Lut. 869 (*Dümmler* op. c. s. 181; *Dudik*, Mähr. Gesch. I 185), czy też 868 r. (*Ginzel* op. c. s. 49). Podanie, jakoby wstąpił do klasztoru przed śmiercią, odrzuca Ginzel (l. c.). Metodjusz wrócił teraz, jako arcybp na całą Morawję i Panonję, wziąwszy z sobą z Rzymu wykształconych duchownych (869—870). Archidjecezja jego nie była określoną dokładnie; dotąd zaś powyższe kraje zostawały pod jurysdykcją arcybpów niemieckich, salcburskiego i passawskiego. Metodjusz przybył najprzód do dolnej Panonji (państwo księcia Kocela), gdzie jurysdykcję duchowną wykonywał ustanowiony przez arcybpa salcburskiego archipresbyter Richbald. Richbald nie chciał uzna-

wać Metodjusza za swego zwierzchnika, udał się przeto do Salcburga z skargą, że jakiś grek, imieniem Metody, nowowynalezionemi literami słowiańskiemi poważne łacińskie po filozoficzn rugując, w pogardę całego ludu podał w części Msze i Ewangelję, wraz z całém nabożeństwem kościelném tych, którzy je po łacinie odprawiali (*De conversione Bajoarior. et Carentanor.*, ap. *Pertz*, Monum. Germ. Scr. XI 14). Arcybp salcburski Adalwin († 14 Maja 873) zaniósł skargę do króla Ludwika, że w granicach, jakie przed 75 laty zostały jego diecezji zakreślone, szerzy się jakaś nowa doktryna (nova orta est doctrina Methodii philosophi); zwołał następnie synod i zapozwał nań Metodego, a nawet w Niemczech przytrzymać go kazał (871 r.) i dopiero po 2½ latach, w skutek groźb Jana VIII Pap., na wolność wypuścił. Zdaje się, że wtedy (874 r.) dane przez Adrjana II upoważnienie do używania słowiańskiego języka w liturgji, Jan VIII odwołał (*Jaffé*, Regesta n. 2487); niewiadomo tylko, czy Metody zakaz otrzymał (*Hergenröther*, op. c. II 620). Gdy jednak Papież nie ze wszystkiém uczynił zadosyć żądaniu bpów niemieckich, bo Metodemu prawa arcybpie nad Morawją i Panonją potwierdził, a nawet rozszerzył (cf. *Jaffé* n. 2259), bpi niemieccy niechętném nadal okiem na Metodego patrzyli, i w krótce go nie tylko o odprawianie nabożeństwa w języku słowiańskim, lecz także o rozsiewanie fałszywych doktryn do Rzymu donieśli. Metody powołany został w Czerwcu 879 do Rzymu (*Jaffé* n. 2486, 2487), udał się tam natychmiast, dostatecznie się usprawiedliwił (880), otrzymał nowe potwierdzenie swych praw arcybpich; pochwalił nadto Papież *litteras slavonicas a Constantino quondam repertas*, oświadczył, że chociaż *sanae fidei vel doctrinae non aliquid obstat, sive missas in slavonica lingua canere, sive s. evangelium legere, quoniam qui fecit 3 linguas principales, hebraeam scil., graecam et latinam, ipse creavit et alias omnes*; nakazał jednak: *ut in omnibus ecclesiis terrae illius evangelium latine legatur et postmodum sclavonica lingua annuncietur* (*Jaffé* n. 2540). Metody musiał złożyć przysięgę (może też tylko nieprzyjaciele jego rozpuścili wieść o niej), że we Mszy, ani w innném nabożeństwie kościelném (officia eccles.), języka słowiańskiego używać nie będzie (ib. n. 2649; cf. *Hergenröther* op. c. II 625). Po powrocie z Rzymu Metodego przykrości się powiększyły: książę morawski Świętopełk, już poprzednio obojętny dla Metodego, stał się mu teraz niechętnym, bo bp nitryjski, a sufragan Metodego, Wiching, człowiek ambitny, podburzał go przeciw arcybpowi. Pozostały list z d. 23 Marca 881 r., w którym Jan VIII pocieszа Metodego i chwali jego gorliwość, jest dowodem, jakie przykrości ponosić musiał ś. M. od Świętopełka i Wichinga. Um. ś. Metody 6 Kwiet. 885 r. (*Ginzel* op. c. s. 91). Obfitą dosyć literaturę tego przedmiotu ob. w *Hergenröther'a* op. c. II 616—625; *Potthast*, Biblioth. hist. s. 664, Supplem. s. 138. Z wymienionych tamże do ważniejszych policzyć należy: *Wattenbach'a* Beiträge zur Gesch. der christl. Kirche in Mähren u. Böhmen. Wien 1849; z nowszych zaś *Rettel*, Cyryl i Metody, Paryż 1871; *Leger*, Cyrille et Methode. ib 1868; *Dümmler* i *Miklosich*, Die Legende vom h. Cyr., w *Denkschriften d. kais. Acad. d. Wissensch.* zu Wien t. 19 i 20 (1871—1872 r.). Relikwje tych świętych znalezione później pod ołtarzem starej kaplicy kościoła ś. Klemensa w Rzymie, tamże się przechowują; część ich przeniesiono do Morawji. Na obrazach przedstawiają ich jako biskupów, z otaczającymi ich nawróconymi Słowianami.

X. W. K.

Cyryn, *Cyrinus*. Historja tego rządcy Syrji wiąże się z datą Narodzenia Chrystusowego, bo według ś. Łukasza (2, 1), popis ludności cesarstwa Rzymskiego. podczas którego Pan Jezus przybył na świat, odbywał się za rządów Cyryna w Syrji. Z tego powodu zobaczmy: 1) historję samego Cyryna; 2) czy dzieje jego są w sprzeczności z opowiadaniem ś. Łukasza. **I.** Właściwe imię Cyryna jest Publius Sulpicius Quirinius, v. Quirinus, z czego greckie Κυρήνιος, u Strabona (l. c. inf.) Κυρίνιος. W *Fasti Consulares* zapisany jest pod r. 742 od zał. Rz. (12 przed erą chrz.) jako konsul. W tymże samym roku zrzekł się swego dostojeństwa; na jego miejsce nastał *Lucius Velusius Saturninus*. Według organizacji administracyjnej cesarstwa Rzymskiego, od Augusta pochodzącej, były konsul (consularis) po ukończeniu swego konsulatu, musiał 5 lat czekać, zanimby dostał zarząd prowincji (*Dio Cass.* l. 53). Około r. 747 (7 przed Chr.) był *propraetor'em* prowincji senatorskiej [1]) Krety i Cyrenaiki, i w tym charakterze uśmierzał Marmaridów i Garamantów (*Florus* Epist. II 31, ed. O. Jahn. 1852; cf. *Mommsen*, Res ges. d. Aug. s. 120). Wiemy dalej z Tacyta (*Annal.* 3, 48), że Cyryn: *mox, expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis, insignia triumphi adeptus, datusque rector Caio Caesari Armeniam obtinenti, Tiberium quoque Rhodi agentem, coluerat.* Homonadowie, o których mówi tu Tacyt, zabili swego króla Amyntasa, Cyryn ich fortece zdobył, zmusiwszy głodem do poddania się; wziął 4,000 jeńców i poosadzał w poblizkich miastach, kraj zaś ich spustoszył (*Strabo*, Rer. geogr. l. 12. 6, 5). Po tém zwycięztwie dodany został Kajuszowi za przewodnika, gdy ten otrzymał zwierzchnictwo Armenji. Kajusz był synem Julji, córki cesarza Augusta, ur. 734 r. od zał. Rz. (20 przed erą chrz.), przez Augusta przysposobiony został za syna. Obaczmy, kiedy Cyryn dodany mu został za przewodnika? Velleius Paterculus (II 102) świadczy, że oprócz Cyryna, te same obowiązki przy Kajuszu spełniali: Lollius i Censorinus, i że Censorinus nastąpił po Lolljuszu. Nie wiadomo tylko, czy Cyryn przed tymi dwoma, czy po nich był *rector juventutis* Kajusza? Lecz gdy Tacyt zdaje się jednocześnie kłaść rektorstwo Cyryna i hołd przez niego złożony Tyberjuszowi na wyspie Rhodos. i gdy zkądinąd wiadomo, że w r. 754 Tyberjusz z Rodu wrócił do Rzymu, a w r. 755, kiedy Kajusz spotykał się z Phraatesem, rektorem juventutis był przy boku Kajusza Lolljusz, więc oczywiście C. musiał być rektorem Kajusza przed Lolljuszem i przed r. 754, a tém samém i zwycięztwa jego nad Homonadami i rektorstwo przy Kajuszu umieścić należy między r. 748—754 po zał. Rz. Tu przychodzi w pomoc *pomnik tivolski*, odszukany r. 1769 w Tivoli pod Rzymem, opisany i wytłumaczony ap. *Sanclemente*, De vulgaris aerae emendat. l. 4 c. 3; ap. *Rich*, *Bergmann*, De inscriptione latina ad P. Sulp. Quirinium referenda, Berol. 1851; ap. *Mommsen*, Res gestae divi Augusti, 1865 s. 111; ap. *Patritium*, De Evangeliis l. 3 dis 18, c. 2, (II 166). Podajemy tu tekst jego kursywą, a w nawiasach domniemywane uzupełnienia, które najzupełniej odpowia-

---

[1]) August podzielił prowincje cesarstwa na senatorskie i cesarskie: dla pierwszych rządcę (legatum) wybierał lud i senat, dla drugich sam cesarz. Jedne zaś i drugie prowincje były dwojakiego rodzaju, t. j. pretorskie lub konsularne.

dają powyższej historji Cyryna, wiadomej z historyków. Pomnik tivolski mówi: [P. Sulpicius Quirinius... praetor proconsul Cretam et Cyrenas provinciam optinuit. Legatus pro praetore divi Augusti Syriam et Phoeniciam optinens, bellum gessit cum gente Homonadensium, quae interfecerat Amyntam r]*egem*, *qua redacta in pot*[estatem dicionemque Divi] *Augusti populique romani*, *senatus* [diis immortalibus] *supplicationes binas ob res prosp*[ere ab eo gestas et] *ipsi ornamenta triumph*[alia decrevit] *Proconsul Asiam provinciam op*[tinuit legatus pro praetore] *Divi Augusti* [i]*terum Syriam et Ph*[oeniciam optinuit]. Widać ztąd, że Cyryn był dwa razy legatem, czyli rządcą Syrji, i to za życia Augusta. O tém że był legatem w tejże prowincji r. 759—763 wiemy z Józefa Flawjusza (Antiqu. l. 17 c. ult. et l. 19 c. 1). Od r. 763—770 legatem był Q. Caecilius Metellus; r. 767 umarł ces. August, więc legacja Cyryna w Syrji r. 759—763 była już powtórną (iterum). Lista zaś legatów syryjskich za panowania Augusta jest następująca:

1.	M. Agrippa	od zał. Rz. r.	731—741;	przed erą chrz.	23—13.
2.	M. Tullius Cicero	„ „ „	741—745;	„ „ „	13— 9.
3.	M. Titius	„ „ „	745—746;	„ „ „	9— 8.
4.	C. Sentius Saturninus	„ „	746—748;	„ „ „	8— 6.
5.	P. Quinctilius Varus	„ „	748—750;	„ „ „	6— 4.
6.	nieznanego imienia	„ „	750—753;	„ „ „	4— 1.
7.	C. Caesar	„ „ „	753—757;	„ ery chrz. r.	1— 4.
8.	L. Volusius Saturninus	„	757—758;	„ „ „	4— 5.
9.	P. Sulpicius Quirinus	„ „	759—763;	„ „ „	6—10.
10.	Q. Caecilius Metellus	„ „	763—770;	„ „ „	10—17.

(Ob. *Mommsen* op. c.).

Pozostaje więc na legację Cyryna w Syrji r. 750—753, a przeto wyprawy jego przeciw Homonadom w Cylicji (Tacyt i pomnik tivolski), jako też prokonsulat nad prowincją Azją prokonsularną (ob. tej Enc. I 549), o którym mówi pomnik tivolski, musiały mieć miejsce między rokiem 748—749. Tym sposobem karjera Cyryna szła następującym porządkiem: konsul r. 742; z polecenia Augusta uśmierzył Garamantów i Marmaridów (*Pariter Marmaridas atque Garamantas Quirino subigendos dedit*, Florus *l. c.)*, jako *propraetor* Krety i Cyrenajki r. 747; prokonsul Azji i zwycięzca Homonadow w Cylicji, za co senat zadekretował mu pochód trjumfalny i ofiary dziękczynne bogom (*supplicationes binas... et ornamenta triumph.*) r. 748—749; legacja pierwsza w Syrji od 750 (a nawet od 749 jak niżej powiemy) do 753; jednocześnie z tą legacją był C. rektorem juventutis przy Kajuszu i składał hołdy swoje (753 lub 754 r.) na Rhodos, Tyberjuszowi; r. 755—757 ożenił się z Emilją Lepidą; roku 759—763 jest drugi raz *legatus Augusti pro praetore* w Syrji; za tych jego rządów Archelaus został złożony z tronu, Judea wcielona do prowincji Syrji i Fenicji, a Cyryn otrzymał rozkaz popisania ludności i pobrania podatków do skarbu rzymskiego (*Joseph. Flav.* l. c.). R. 769 od zał. Rz. (16 ery chrz.) C. znajdował się w Rzymie, gdzie wstawiał się do Tyberjusza za swym krewnym Drususem Libo (*Tacit.* Annal. II 30); w 4 lata potém miał proces z Lepidą, z którą się był rozwiódł (ib. III 22, 23, 48; cf. *Suetonius*, Vitae Caesar., Tiber. c. 49). Um. r. 774 (21 ery chrz.), bezpotomnie (*Tacit.* l. c. c. 48). §. **2.** Pozostaje do wytłumaczenia stosunek Cyryna do popisu ludności, odbytego w Judei r. 749

od zał. Rz. (ob. wyżej str. 325), podczas narodzenia Chrystusowego. Powyższa historja Cyryna wcale nie stoi w sprzeczności z opowiadaniem ś. Łukasza (2, 2): Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Widzieliśmy przykłady (ob. wyżej str. 333), gdzie πρῶτος, πρώτη znaczy to samo, co wprzód, przed, łac. prius. Powyższy więc tekst ś. Łukasza może znaczyć: *Ten zaś popis był pierwszym za rządów Cyryna w Syrji;* albo, jeżeli weźmiemy πρωτη ηγεμονευοντος w podobném znaczeniu, jak πρωτος μου, można tłumaczyć: *Ten zaś popis był pierwej niż Cyryn rządził Syrją.* W tym ostatnim razie historja Cyryna najzupełniej się zgadza z notatką ś. Łukasza, bo popis powszechny był r. 749, a Cyryn nastał do Syrji r. 750. Lecz Cyryn był tylko nominalnym legatem Syrji, obowiązki bowiem rektora juventutis przy Kajuszu go zatrzymywały w Rzymie. Varus,—którego widzieliśmy na poprzedniej liście, między legatami Syrji, i czego nawet dowodzą monety antiochejskie, bite z jego imieniem w latach 748—750 (ap. *Eckhel*. Doctrina nummor. III 275), t. j. z lat 25—27 od bitwy pod Actium,—był wprawdzie w Syrji, jak o tem wiemy z Józefa Flawjusza (Ant. l. 17), lecz Flawjusz go nie nazywa ἡγεμων, coby odpowiadało tytułowi *legatus Augusti pro praetore*, tylko στρατηγος, naczelnik zbrojnej siły w prowincji Syrji. U Tacyta nazywa się on „Syriam obtinens,“ lecz i o tém wyrażeniu nie można powiedzieć, żeby ono znaczyło to samo, co *Legatus pro praetore*. Sabinus zaś, cesarski prokurator (ἐπίτροπος) w Judei, po śmierci Heroda występuje zupełnie niezależnie względem Varusa, tak, iż gdy Varus przybył do Jerozolimy na uśmierzenie rozruchów, Sabinus opuścił to miasto, żeby się nie spotkać z Varusem (*Jos. Flavius* op. c. l. 17 c. 12). Takiej zaś niesubordynacji nie mógłby się dopuścić Sabinus, gdyby Varus był legatem Syrji, bo wtedy Sabinus musiałby mu we wszystkiém ulegać. Ztąd wnosić można, że Sabinus od kogo innego był delegowanym, nie od Varusa. Tym zaś innym był prawdopodobnie nasz Cyryn. Że C. mógł być legatem Syrji, a pomimo to zostawać w Rzymie, na to mamy przykłady. Tak był Aelius Lamia, mianowany przez Tyberjusza rządcą Syrji, lecz musiał pozostać w Rzymie (*Tacit*. Annal. VI 27). Nieobecny w prowincji swej legat mógł nią zarządzać per legatos et adiutores suos (*Suetonius*, Vitae Caes., Tiber. c. 63). C. właśnie dla tego, że był przewodnikiem młodego Kajusza, musiał pozostać w Rzymie. Kajusz zaś w r. 749 otrzymał togam virilem, konsulat i *imperium proconsulare orientis*, ale nie wyjechał na wschód i dowództwa nad wojskiem nie otrzymał. A że August chciał, aby wnuk jego zdobył sobie sławę wojenną, z tej przyczyny potrzeba było, żeby rector juventutis młodego Kajusza posiadał dowództwo. Właśnie prowincja Syrji była do tego celu najodpowiedniejszą: w niej August *legatum pro praetore semper imposuit, addito trium legionum praesidio, ut, quidquid terrarum ob Aegypti confiniis ad Armeniam usque longo terrarum spatio protendebatur, in officio contineret* (*Tacit*. Annal. l. 3 ad an. 774), ztąd legat syryjski posiadał najwyższą władzę wojskową armji nad Eufratem. Że już podczas śmierci Heroda Cyryn był legatem Syrji, możemy wnosić nietylko z powyższego nieporozumienia między Sabinusem a Varusem, ale nadto z następującej okoliczności: r. 750 do rozpatrzenia w Rzymie testamentu Heroda August zamianował komisję, na czele której był 13-letni Kajusz (*Jos. Flav*. Ant. l. 17, c. 12.); oczywiście, że wtedy musiał być przy nim Cyryn, zkąd znów wno-

sić można, że cała prowincja Syrji i Fenicji należała już do Cyryna i że C. jeszcze przed śmiercią Heroda otrzymał tę prowincję, a rządy za niego sprawował dalej Varus. Ludy zaś syryjskie mogły doskonale niewiedzieć o nominacji C-a, bo ta wiadomość potrzebną była tylko do datowania aktów prawnikom, jakimi byli *pragmatici*, *studiosi juris*, *tabelliones*, *notarii* i in. Ś. Łukasz tylko, tak skrupulatny w oznaczaniu dat, według rzymskiego sposobu (Luc. 3, 1), zanotował nam tę okoliczność z życia Cyryna, o której zkądinąd nie moglibyśmy mieć pewności. Prawdopodobnie C. przybył do Syrji dopiero r. 752, lub 753, bo r. 752 Kajusz przedstawiał się legjonom naddunajskim, a potém jechał na wschód: iturus Armeniam ad Parthicas Arabicasque res (*Plinius*, Hist. nat. VI 27). Że zaś Józef Flawjusz te lata opuszcza i po ustanowieniu Archelausza (750 r.) wnet przechodzi do jego złożenia (r. 759), przeto nie miał sposobności mówienia o rządach Cyryna w r. 750—753. Wiemy tylko, że r. 754 Kajusz już się poróżnił z Lolljuszem, (Lollio offensior, *Sueton.* l. c. c. 13), swoim doradcą, który na to miejsce nastał po Cyrynie; może więc C. wraz z Kajuszem odjechał r. 752 do Syrji. Z tego widać: 1) że historja świecka nie jest w stanie wykazać, aby C. nie był rządcą Syrji podczas narodzenia Chrystusowego (749 r.), owszem, przypuszczać dozwala, iż był nim podczas śmierci Heroda (w Marcu 750 r.), a nawet przedtém; że Varus za Cyryna sprawował rządy Syrji; 2) że czy C. nastał w. 749, czy w 750 r., dla nas jest rzeczą obojętną, bo tekst Luc. 2, 2 może być tłumaczonym, że popis ludności w Judei odbywał się *za Cyryna*, lub *przed Cyrynem*. Nadto, pewniejszą jest prezydentura Cyryna w Syrji r. 750—753, aniżeli druga r. 759—763. O tej ostatniej bowiem możemy wnosić tylko z pomnika tivolskiego; tymczasem Józef Flawjusz (*Ant.* l. 18, c. 1, cf. l. 17 c. ult.) wyraźnie mówi, że po złożeniu Archelausza, Judea wcieloną została do prowincji Syrji, i że C. przybył do Syrji jedynie w celu popisania ludności i odebrania podatków: *Caeterum ditione Archelai contributa Syriae, missus est illo a Caesare vir consularis Quirinius qui censum ageret per Syriam, et ipsius Archelai domum venderet... Quirinius... a Caesare mittitur in Syriam, ut jura populis redderet, facultatesque censeret omnium.* Legacja zatem Cyryna w Syrji od r. 759 była ekstraordynaryjną, wyłącznie się odnosiła do *census*, i był on wtedy *legatus Augusti pro praetore ad census accipiendos*, albo *censitor*, jak tego są liczne przykłady na napisach rzymskich (ap. *Orelli*, Inscriptionum latinar. collectio, nn. 364, 2273, 5209, 6512, 3044, 3659, 6049, 208, 3652, 4212, 6926, 5927, 6948, 3180, 6944, 6518, 6929, i in.). Tytuł δικαιοδότης (*legatus Caesaris juridicus*), jaki mu daje Józef, nie znaczy legata zwykłego, do pełnego zarządu prowincją, lecz nadzwyczajnego. Dowodem tego jest jeszcze i ta okoliczność, że C. przybył r. 759 do Judei z małym tylko orszakiem (σὺν ὀλίγοις, *Flavius*); gdyby zaś był pełnym legatem pro praetore, towarzyszyliby mu *amici*, *comites*, *familiares*, *haruspices*, *interpretes*, *lictores*, *accensi*, *scribae*, *praecones* i t. d., bo bez takiego licznego orszaku legat nie wyruszał. Ztąd także wypływa, 3) że jeśli wyraz πρώτη (Luc. 2, 1) należy koniecznie tłumaczyć: pierwszy (popis), to tekst ś. Łukasza jeszcze lepiej odpowiada historji ówczesnej; bo jest alluzją do dwóch popisów: jednego, który się odbywał za legacji Cyryna w Syrji w r. 749; drugiego, o którym opowiada Józef Flawjusz (l. c. cf. De bello jud. VII 8, 1, II 17, 8). Jedno jeszcze nasuwa się pytanie: je-

żeli Cyryn był rządcą Syrji w r. 749, jakim sposobem mógł odbywać popis Saturninus, jak świadczy Tertulljan? Trudność tę tłumaczy nam napis jeden (ap. *Sertorium Ursatum*, Marini eruditi, s. 276; ap. *Muratori*, Novus thesaur. inscription. s. 670 n. 1), gdzie jest mowa, że w Apamei (miasto syryjskiej prowincji) odbywał popis Qu. Aemilius Secundus i to z polecenia P. Sulpitii Quirini. Jak więc w Apamei odbywał popis Aemilius Secundus, tak w Judei mógł być do tego przez Cyryna delegowanym Saturninus. Oprócz dzieł przywiedzionych. ob. *Aberle*. Ueber den Statthalter Quirinius, rozprawa w *Theolog. Quartalschr.*, Tubing. 1865. Cf. Revue des quest. hist., Paris 1867 t. II s. 1. *X. W. K.*

Cysterna. Palestyna tylko w stosunku do Egiptu i Arabji skalistej może się nazywać ziemią strumieni i wód i źródeł, na której polach i górach wynikają rzek głębokości (Deut. 8. 7). W stosunku zaś do nas, jest w wodę uboga. Oprócz rzek, źródeł i studzien, zaradzają tej potrzebie rezerwoary, w które się zbiera woda deszczowa. Nazywają się one *cysternami*; hebr. *bor*, *beer*; Vulg. *cisterna*, *lacus* (*laci*), lub *puteus* (bo *bor* v. *beer* znaczy też studnię, w ogóle dół, jamę). Urządzają się one w ten sposób, że im głębiej, tém są szersze. Na wierzchu zakrywają się kamieniem (Gen. 29. 2, 3. *Plinius* Hist. nat. 36, 52. *Diodor Sic.* 19, 94), lub innén nakryciem, wewnątrz wyrzucają się wapnem z piaskiem i kamieniami mniejszemi (*Plinius* l. c.); bywały nawet wykuwane w skałach (*boroth hatzubim*, Deut. 6, 11). Dla pasterzy, prowadzących życie koczujące z trzodami swemi, posiadanie cysterny było skarbem nie małym; ztąd historja biblijna wspomina o wykopaniu cystern, lub sporach z ich okazji (Gen. 21, 25—32. 26. 15—22. II Par. 26, 10. Jer. 41. 9). wymienia nazwiska ważniejszych cystern (I Reg. 19, 22. II Reg. 3. 26. Joan. 4, 6). W czasach patrjarchalnych. kiedy paszenie trzód było rzeczą zaszczytną i same córki patrjarchów poiły trzody rodziców swoich, cysterny służyły za zborny punkt dla pasterzy i pasterek (Gen. 24, 11. 13. 29. 3. 8. Exod. 2. 16... I Reg. 9, 11. Cf. *Diodor Sic.* 2, 48; 19, 94). A jak wykopanie lub nadanie cysterny było wielkiém dobrodziejstwem (Deut. 6, 11. II. Esd. 9, 25), godném historji, tak przeciwnie, zasypanie jej liczyło się do ciężkich klęsk, towarzyszących wojnie (Gen. 26, 15. Judith. 7, 11. IV Reg. 3. 25. II Par. 32, 3. Isai. 15, 6. Cf. IV Reg. 18, 31. Isai. 36. 16. Jer. 39, 10. *Tacitus*, Annal. XIV 3). Korzystanie z cudzej cysterny uważało się za kradzież (Prov. 5, 15). Cysterny z innemi zbiorami wód miały przywilej, że choćby co nieczystego w nie wpadło, nie podlegały nieczystocie (Lev. 11, 36). Zakon Mojżeszowy przepisuje, że jeśliby w skutek otwarcia cysterny poniósł kto szkodę, właściciel cysterny winien wynagrodzić (Ex. 21, 33. 34). W porze letniej i w ogóle jeśli cysterna była bez wody, używano jej za więzienie. Józefa trzymali w ten sposób bracia, dopóki nie sprzedali kupcom (Gen. 37, 20—29); Jeremjasza sznurem spuszczano do cysterny obok więzienia (Jer. 38, 6). Z tego powodu i samo więzienie nazywa się po hebrajsku cysterną, *bor* (Jer. l. c. Isai. 24, 22. Zach. 9, 11.), lub domem cysterny, *beth-habor* (Jer. 37, 15. Exod. 12, 29). Cysterną także w języku hebr. nazywa się **grób**; ztąd *descendentes in lacum*, znaczy tych, którzy zstąpili do grobu, t. j. pomarli (Psal. 28, 1. 30, 4. 88, 5. Issai. 38, 18), *descenturi in lapides laci*, *jorde el-abne bor* (Isai. 14, 19), znaczy pogrzebanych w kamiennych grobach; *recessus cisternae* (Isai. 14, 15. Vulg. *profundum*

laci) — głębia grobu. Cysterny bywały obszerne, iż mogły dziesiątkom ludzi służyć za schronienie przed nieprzyjacielem (I Reg. 13, 6). W publicznej cysternie miejskiej pogrzebano na raz 70 trupów (Jer. 41, 5—9), w innej 40 (IV Reg. 10, 14). Specjalną rozprawę o cysternach i t. p. ob. w *Rau*, Dissertationes philolog. Trajecti ad Rhen. 1773. Cf. *Robinson*, Palästina; *Wetzstein*, Reisebericht üb. Hauran etc., Berlin 1860 s. 49.

Cystersi (*Ordo Cisterciensis, Ordre de Citeaux*). Założycielem tej tak wsławionej gałęzi benedyktyńskiego zakonu (ob.) był św. Robert, ur. z szlacheckich rodziców 1024 r. w Campagne: w 15 roku życia udał się do opactwa benedyktynów Mortier-la-Celle, gdzie był wzorem karności klasztornej. W kilka lat potém został profesem, następnie przeorem tamże, a wkrótce potém opatem klasztoru św. Michała w Tonnerre. Po bezskutecznych usiłowaniach wprowadzenia tu karności zakonnej, zbolały wrócił do klasztoru Mortier-la-Celle, aby tam przynajmniej bez przeszkody mógł Bogu i zbawieniu swojej duszy służyć. Powołany do St. Aigulf na przeora, został, z dozwolenia Papieża, obrany przełożonym pustelników w Colan. Wkrótce jednak, wraz z swoimi uczniami, musiał niezdrowe to miejsce opuścić; osiedlił się zatém w lesie Molesme, gdzie towarzysze jego własnemi rękami pobudowali celki i małą kapliczkę z gałęzi. Wkrótce i wpośród tych pustelników zniknęła karność, a Robert, zabrawszy z sobą gorliwszych, osiadł (1098) w Cisteaux (*v.* Citeaux, *Cistertium*, według niektórych tak nazwane od cystern, licznych w tej okolicy), w pobliżu Dijon, w biskupstwie Chalons-sur-Marne. Wielkie ubóstwo i budujący sposób życia pustelników prędko zyskały im względy szlachetnych osób. Eudes, książę burgundzki, dokończył zaczęty klasztor i obdarzył ich rolą i bydłem, a biskup z Chalons podniósł klasztor do godności opactwa. Robert opatem mianowany, już w roku następnym złożył tę godność i wrócił do pokutujących teraz pustelników w Molesme. Po nim zarząd nowego klasztoru, który, dla odróżnienia od Molesme, pospolicie Cisteaux nazywano, objął św. Alberyk. Ten od Papieża Paschalisa II uzyskał kościelne zatwierdzenie swego zgromadzenia według reguły św. Benedykta i ułożył statuty (*Instituta monachorum cisterciensium de Molismo venientium*). W nich przepisane zostało ściśle zachowywanie reguły św. Benedykta i brunatna suknia zakonna, którą jednak wkrótce, może dla odróżnienia się od zakonników kluniackich, zamieniono na białą, z zatrzymaniem tylko brunatnego szkaplerza. Do zajmowania się świeckiemi sprawami przyjmowano braci laików. Po śmierci Alberyka 1109, anglik Stefan Harding (ob.) objął zarząd w Citeaux. Ten z wielką gorliwością pilnował szczególniej dochowania ślubu ubóstwa, nietylko w klasztornem życiu, ale nawet i w przyborach kościelnych. Surowe życie, jakie wiódł z towarzyszami swymi, sprawiło, iż nikt już więcej nie prosił o przyjęcie do zakonu. Pobożny opat zwrócił pokorne modły do Boga, aby spełnił najgorętsze jego pragnienia. Modlitwa jego została wysłuchaną. R. 1113 św. Bernard (ob.) poprosił o przyjęcie go z 30 towarzyszami. Odtąd, aby coraz liczniejszych towarzyszów pomieścić, zaczął się Stefan krzątać około budowy nowych klasztorów. Opactwa: La Ferté w djecezji Chalons (1113), Pontigny w djecezji Auxerre (1114), Clairveaux (ob.), gdzie św. Bernard opatem postanowiony został, i Morimond (1115), w Bassegni, w djecezji Langres, leżące, powstały za jego staraniem i przez czas długi, jako najstarsze filje opactwa Citeaux, znacznych używały

przywilejów. Gdy współcześni w kongregacji tej widzieli świętą żarliwość i prostotę prawdziwie zakonnego życia, mnożyły się ciągle klasztory cysterskie. Św. Stefan, wraz z opatami i kilku zakonnikami, ułożył (1119) *Cartam caritatis*, która w 8 rozdziałach zawarła statuty instytytucji. Potwierdzili tę *kartę* Papieże: Kalikst II r. 1119, Eugenjusz III 1152, a później Anastazy IV, Adrjan IV i Aleksander III. Gdy nowa kongregacja w ten sposób trwałą podstawę i opiekę Kościoła uzyskała, liczba jej klasztorów zaczęła wzrastać z nadzwyczajną szybkością, i już w 50 lat od założenia zakonu cystersi liczyli 500 opactw, tak, iż na wielkiej kapitule, odbytej 1151, wydano ustawę, ażeby w okręgu dziesięciomilowym od starego nie wznosić nowego opactwa, a dla każdego nowego przynajmniej 60 członków zebrać. Zdaje się jednak, iż przepisu tego nie trzymano się ściśle: w sto lat bowiem po jego ogłoszeniu, Citeaux zarządzało przeszło 1800 opactwami, z których większa część jeszcze w XII w. powstać musiała, a z których sam św. Bernard 60 założył i obsadził zakonnikami z Clairveaux. Wraz z rozpowszechnieniem klasztorów wzrósł i wpływ zakonników: ich kościelna działalność podczas zamieszek w XII w. tak była wielka, iż wielu Papieży im swoje uznanie zawdzięcza. Położyli także wielkie zasługi w muzyce kościelnej. Według św. Bernarda „śpiew kościelny nie powinien być ani twardy ani miękki, przyjemnie w ucho wpadać, a zarazem budzić, pocieszać i uspakajać serce. Powinien zaostrzać uwagę na wyrazy i ich znaczenie do duszy przenosić.“ Główne przepisy *Cartae caritatis* i jej ważniejsze dodatki są takie: Reguła św. Benedykta bez zmiany bierze się za podstawę, wszystkie ćwiczenia duchowne we wszystkich klasztorach są jednakowe. Opat z Citeaux stoi na czele zakonu, a wybierają go zakonnicy jego klasztoru i wszyscy opaci, mający prawo wyboru. Opatów innych klasztorów wybierają: opat głównego klasztoru, opaci czterech najstarszych filjalnych klasztorów i zakonnicy osierociałego klasztoru. Stopniowo jednak wybór przeszedł w ręce właściwych konwentów, a Papież Aleksander IV zatwierdził ten zwyczaj. Jeżeli jaki starszy klasztor zakłada nowy, to ma nad nim prawo dozoru: w ogóle pierwszeństwo stanowi się według starszeństwa instytucji. Corocznie odbywa się jeneralna kapituła. Kto na nią nie może się stawić osobiście, powinien przedstawić powody, lub przysłać pełnomocnika; opaci ze Szwecji i Norwegji mogą co trzy lata, a ze Szkocji, Irlandji i Grecji tylko co pięć lat na kapitułę przybywać. Ściśle określona została liczba sług, koni i t. p., jaką można przyprowadzać z sobą. Opat z Citeaux mianuje wizytatorów klasztorów, ci odpowiedzialni są przed jeneralną kapitułą, która też może nakładać kary na opatów. Samo Citeaux podlega wizytacji opatów czterech najstarszych klasztorów i opat z Citeaux może być z urzędu złożony, za zgodą wszystkich opatów na jeneralnej kapitule. Dwudziestu pięciu wybranych definitorów stanowiło tu pewien rodzaj arystokratycznego komitetu. Według postanowienia jeneralnej kapituły, nikt bez zezwolenia swego opata i opata z Citeaux nie mógł przyjmować biskupstwa: tylko wyraźny rozkaz Papieża mógł takie przyjęcie usprawiedliwić. Biskupi z zakonu wzięci obowiązani byli nosić suknię zakonną i zachowywać ustawy zakonne co do postów i t. p. Dzieciom i młodym osobom niewolno było nadawać godności opata. Wzbronione było zakonnikom obejmowanie probostw. Przeciw zbytkom i innym naruszeniom reguły stanowiono kary, według okoliczności. Na jeneralne kapituły zjeżdżali bardzo często

kardynałowie, [illegible] i biskupi, a panujący zwykle wspierali opatów dla [illegible] Ubiór przepisany dla zakonników składał się z [illegible] pasem ściągniętej, z czarnego [illegible] szkaplerza i kaptura takiegoż koloru. Habit [illegible] biały. Ustawy cystersów [illegible] portugalski zaprowadził ich w [illegible] szczególniej w Portugalii [illegible] się poddawały. Do rozszerzenia [illegible] Stefan, swoim tak znamienitym [illegible] jego, obdarzyła go Najświętsza Panna, i [illegible] Z ustanowienia tegoż [illegible] pod obiema postaciami [illegible] kielicha. Kommunja taka [illegible] XV w. [illegible] zwrócili cystersi uwagę na [illegible] św. Bernard we wszystkich klasztorach [illegible] zakonników. [illegible] także [illegible] albigensów (ob.). I w ogóle pomiędzy [illegible] zakonami, cystersi zajmują jedno z [illegible] Europę od południa do północy [illegible] a nawet granice Europy przekroczyły. Z [illegible] nie może się pocieszyć, aby [illegible] gospodarstwo rolne, leśne i [illegible] cystersi; żaden też zakon, obok pracy w [illegible] tak pilnie i tak pożytecznie pracom [illegible] energicznie za prawdę wśród [illegible] Zyskali sobie szacunek wiernych, opiekę Kościoła i [illegible] podstawę dla swojego znaczenia, dopóki nie zakradły się do zakonu nadużycia. Już za pontyfikatu Urbana IV zaczęły się spory w przedmiocie *Cartae caritatis*, które r. 1265 następca jego, Klemens IV, usiłował pewnemi jej zmianami i ściślejszém określeniem niektórych jej punktów. W XIV w. wybuchły większe zamieszki, mianowicie od czasu, gdy mniej ściśle zaczęto obserwować zakaz jedzenia mięsa. Zatém 1334 Papież Benedykt XII powołał kilku opatów do Rzymu, aby się z nimi nad środkami skutecznej poprawy naradzić. Odjęto klasztorom niektóre przywileje i wydano surowe postanowienia, szczególnie co do postu. Postanowienia te, zwykle zwane *Benedictina*, przyjęto wprawdzie i na ich zasadzie, 1350 r., ułożono nowe ustawy, w których nakazano zachowywanie *benedictinorum*, ale zepsucie światowe zakradało się coraz głębiej. Spotykamy też odtąd liczne nowe rozporządzenia, mające ukrócić w klasztorach cysterskich różne nadużycia (w końcu XIV i w XV w.). W pierwszej połowie XV w. rozpadł się zakon na kilka kongregacji, co chociaż świadczy o wewnętrznych niesnaskach i upadku, świadczy wszakże zarówno, że lepszy duch przechowywał się w pewnej części zakonu. Szczególniej francuzkie klasztory upadły pod względem zakonnych obyczajów. Papieże: Eugenjusz IV i Mikołaj V, musieli występować przeciw nadużyciom, które się w skutek wojen i drożyzny wkradły, a Sykstus IV uważał za stosowne dozwolić używania potraw mięsnych (1475). Ulga ta wprowadzana w różnych klasztorach, w miarę surowości lub łagodności opatów i usposobienia zakonników, wywołała spory i sprzeczki, tak że jeneralna kapituła 1485 nalegała o wprowadzenie jednostajności w p-

żywieniu i ubiorze. Tymczasem nadużycia w niektórych klasztorach wzrosły do tego stopnia, iż nawet świeccy panujący zanosili prośby do Stolicy św. o poprawę lub zniesienie tych klasztorów. Rozporządzeń, jakie Papieże z tego powodu wydali, nie wprowadzono w wykonanie. Nakoniec r. 1493 zebrała się nadzwyczajna jeneralna kapituła w Paryżu, z postanowień której można wnosić o głębokim upadku wielkich klasztorów. Postanowienia te surowo ganią zbytek w jedzeniu i piciu, w ubiorze i mieszkaniu; zabraniają pojedyńczym zakonnikom posiadania pieniędzy i majątków; bramę klasztorną każą zamykać o naznaczonej godzinie i zabraniają kobietom odwiedzać zakonników; również zabraniają noszenia świeckiego ubioru, chodzenia do szynkowni i teatrów, noszenia broni. Jeżeli jednak już konieczność wydania takich rozporządzeń smutną była rzeczą, to smutniejszą jeszcze była ta okoliczność, iż ich nie przyjęto na następnej jeneralnej kapitule. Rozdział na różne kongregacje stał się przez to nieuniknionym. Już 1423 r. Marcin de Vargas, opat klasztoru Sion w Kastylji, założył w Hiszpanji oddzielną kongregację pod nazwą regularnej obserwancji, której szczególnym obowiązkiem było zachowanie reguły św. Benedykta i ustaw cysterskich. Opat z Sionu nosił tytuł *poprawiciela;* jeneralne kapituły zwoływane były co trzy lata. Wiele klasztorów przyłączyło się do tej poprawy. Za tym przykładem poszły wkrótce i inne kongregacje. Tak r. 1497 Papież Aleksander VI wszystkie toskańskie i lombardzkie klasztory połączył w jedną kongregację, pod nazwą kongr. św. Bernarda. Wprawdzie skasował ją później Papież, ale Juljusz II przywrócił na nowych warunkach. Inną kongregację arragońską założył Pap. Paweł V r. 1616, na prośby Filipa III. Pozostawała ona pod rządem jeneralnego wikarjusza, zatwierdzonego przez opata z Cisteaux, i co 4 lata zbierała się na jeneralną kapitułę. Nakoniec, na jeneralnej kapitule r. 1613 postanowiono, że i te włoskie klasztory, które się jeszcze do żadnej kongregacji nie przyłączyły, mają uformować nową kongr.; w wykonaniu tego rozporządzenia założono kongr. rzymską, obejmującą klasztory państwa Kościelnego i królestwa Neapolitańskiego. I te klasztory miały osobnego prezesa, ale zostawały pod jurysdykcją opata z Cisteaux. Prawie na takich samych warunkach 1633 r. Papież Urban VIII, któremu tyle mądrych rozporządzeń, tyczących zakonnego życia, zawdzięczamy, założył kongr. kalabryjską. Wszystkie wymienione kongregacje w odzieży i obserwancji stosują się do postanowień całego zakonu, w szczegółach tylko zarządu przyjęły pewne zmiany dla podtrzymania karności. Jedną z najsławniejszych reform cysterskich zaprowadził o. Jan de la Barrière. Zaprowadził ją w opactwie Feuillans (Fuliensis), której członkowie nazywali się we Francji *feuillantami* (ob.), a we Włoszech *reformowanymi bernardynami* (riformati di san Bernardo). Oprócz tego byli jeszcze i we Francji zakonnicy cystersi, nazwani ścisłej obserwancji, czyli reformowani bernardyni. Założycielem ich jest Dom Djonizy l'Argentier, opat z Clairvaux. Zaczął on w 1615 r. usuwać nadużycia ze swego opactwa, a dawną karność zakonną wprowadzać. Wkrótce do tej reformy przyłączyło się wiele innych opactw; jeneralna kapituła r. 1618 zatwierdziła ją, ale nie okazała gorliwości w jej popieraniu. Wszystkie jednak dotychczas przedsięwzięte środki nie zdołały we Francji podnieść całkowicie z upadku za-

konu cystersów. Ludwik XIII udał się do Papieża Grzegorza XV, z prośbą o reformę zakonu, i otrzymał od niego (8 Kw. 1622) breve, nadające kardynałowi Rochefaucauld potrzebne do tego pełnomocnictwo. Cystersi wolniejsi nie chcieli słuchać o reformie, i ci tylko, co już przyjęli ścisłą obserwancję, radzi byli temu środkowi podźwignięcia zakonu. Tymczasem opat z Cisteaux i czterej opaci najstarszych klasztorów we Francji, 11 Maja 1623 r., wydali rozporządzenie, iż opactwa należące do Clairveaux mają stanowić nową zreformowaną kongregację. Na kapitule tej kongregacji ułożono nowe ustawy i Stefana Maugier, opata z La Charmoie jeneralnym wikarjuszem obrano. Starcia pomiędzy zreformowanymi i niereformowanymi cystersami trwały jednak ciągle i nareszcie przybrały tak gorszący i niebezpieczny charakter, iż Papież Urban VIII w breve z d. 10 Wrz. 1632 r. kardynałowi Rochefoucauld przywrócił zaprzeczane mu pełnomocnictwo. Mimo to zakonnicy zwolnionej obserwancji przeciwni byli wszelkiej poprawie, i gdy zaproszono opatów głównych klasztorów do zjechania się, przybył tylko jeden opat z Pontigni. Wówczas kardynał przedsięwziął surowe środki: zwołał wszystkich opatów i przeorów zakonnych do Paryża, do zgromadzenia tego zaprosił wielu biskupów i radców stanu jako też po dwóch maurynów, feuillantów, jezuitów i kapucynów. Stosując się do postanowień tego zgromadzenia, w towarzystwie dwóch biskupów, dwóch radców stanu i tyluż opatów ścisłej obserwancji, zwiedził klasztor bernardynów i następnie w Lipcu 1634 r. wydał rozporządzenie ogólnej reformy zakonu, według którego każdy klasztor, nawet w najstarszych opactwach, miał przyjąć zakonników ścisłej obserwancji i tym przy obsadzaniu urzędów dawać pierwszeństwo. Apelowano do Papieża, do króla, w końcu do kardynała Richelieu. Ale i minister ten był za reformą, sam wydał kilka rozporządzeń w tym celu, a resztę zdał na kardynała Rochefoucauld. Ten zatwierdził nową kongregację, nie oddzielając jej od Cisteaux. Nawet król Francji brał udział w środkach, jakie ku przeprowadzeniu poprawy obmyślano. Ażeby się od niej uwolnić, cystersi wybrali kardynała Richelieu jeneralnym opatem cystersów, w nadziei, iż zostawszy głową całego zakonu, nie odmówi swojej opieki. Ale wkrótce spostrzegli, że omylili się w nadziei: kardynał przyjął ofiarowaną mu godność i polecił wprowadzenie reformy, sam w Cisteaux urządził ścisłą obserwancję, a opornych zakonników rozesłał do innych klasztorów. W ten sposób w krótkim czasie około 40 opactw przyjęło reformę, ale zaledwie umarł Richelieu, 1642, zakonnicy tłumnie do Cisteaux przybyli i jeneralnym opatem wybrali Klaudjusza Vaussin. Król skasował ten wybór, a Papież, dla przywrócenia porządku, ustanowił komisję, która (13 Czer. 1644) zatwierdziła główne punkty reformy. Apelacja do parlamentu i do króla wyjednała tylko małe ulgi. Przeciw tym ulgom zaprotestowali jednak reformowani zakonnicy i, 10 Maja 1645, wybrali zakonnika ze ścisłej obserwancji opatem, podczas gdy tamci wybrali powtórnie Klaudjusza Vaussin. Papież zatwierdził wybór ostatniego, który urzędowanie swoje rozpoczął od skasowania postanowień Richelieu'go. Łatwo więc można było przewidzieć, że spory dalej trwać będą: oba stronnictwa zasyłały skargi do Papieża, do króla i do parlamentu, aż im Aleksander VII koniec położył kasując wszystkie przez Rochefoucauld'a wprowadzone reformy i powołując, dla uradzenia ogólnej reformy, jeneralną kapitułę do Rzymu (1664). Breve na skutek jej ogłoszone wypadło na niekorzyść poprzedniej refor-

my. Klasztory ścisłej obserwancji zostały podzielone na dwie prowincje, a opat z Cisteaux,, czterej opaci z głównych klasztorów i 10 definitorów tejże obserwancji, mieli wybierać dwóch wizytatorów prowincji, mających jurysdykcję nad klasztorami prowincji. Przytém Papież wynurzył życzenie, ażeby utrzymała się ścisła obserwancja i polecił ją brać w opiekę. Inne artykuły tego breve dotyczą poprawy całego zakonu i w ogóle odpowiadają regule św. Benedykta i ustawom cysterskim (cf. Bullar. Rom. t. V, Const. 173). Scisłe zachowywanie tego breve nadało zakonowi nową świetność i powszechny zjednało mu szacunek.—Z dziejów więc cysterskich pokazuje się, że ta odnoga zakonu benedyktyńskiego nie uszła ogólnego losu wszystkich zakonów, które dopuściły u siebie osłabienie reguły. Liczniej niż którykolwiek inny zakon rozpowszechnieni po Europie, wiele zdziałali dobrego; mieli też w Azji i Afryce kilka klasztorów, wydali z grona swego dwóch Papieży: Eugenjusza III i Benedykta XII, 40 kardynałów, wielką liczbę arcybiskupów i biskupów (cf. *Angel. Manrique*, Annal. ord. cist.), a królowie i książęta suknię zakonu przyjmowali. Ale silna ta korporacja uległa wpływowi czasu: z licznych tak kwitnących niegdyś klasztorów pozostało tylko niewiele w państwie Austrjackiém (16 kl. z 500 zakonnikami), we Włoszech (do ostatnich czasów), w Szwajcarji, w Belgji. Anglja 20 Sierp. 1844 r. po raz pierwszy od czasu reformacji obchodziła poświęcenie klasztoru i to zakonu cystersów, mianowicie Mount St. Bernard pod Shepesead, w hrabstwie Leicester (*Henriquez*, Regula constitutiones et privilegia ord. cist., Antverp. 1630. *Holstenius-Brokie*, Codex regul. monastic. t. II p. 365. *Hurter*, Innocenz III, t. IV. 164. *Henrion-Fehr*, Allg. Geschichte der Mönchsorden, I 101). Co się tyczy **Cystersek**, powszechnie zwanych zagranicą bernardynkami, nie ma pewności kto je założył. Niektórzy historycy zakonu przyznają to św. Humbelinie, siostrze św. Bernarda; inni znowu twierdzą, że św. Bernard założył sam ten zakon, wprzód jeszcze nim św. Humbelina usunęła się od świata, i że cysterski większe niż cystersi mają prawo tego nauczyciela Kościoła ojcem swoim nazywać i imię jego nosić. Najprawdopodobniejszém jest jednak, iż pierwszy ich klasztor był w Tart w djecezji Langres, i że go św. Stefan, 1120 r. założył (cf. *Helyot* t. V p. 425 i 542). Jakkolwiek surowe i odstraszające wydawać się mogły ustawy cysterskie dla kobiecej natury, wkrótce jednak wiele takich klasztorów wzniesiono we Francji, a w końcu liczba ich, według historjografów zakonu, podobno około 6000 we wszystkich krajach wynosiła. Najsławniejszy jest Santa Maria pod Burgos, w Starej Kastylji, zwykle *Las Huelgas de Burgos* nazywany, w którym wiele królewien i księżniczek habit nosiło. Ksienie w prowincji Leonu i Kastylji zbierały swoje osobne jeneralne kapituły, dopóki im tego nie wzbroniło rozporządzenie soboru trydenckiego, obowiązujące je do zachowania klauzury. Ksienie francuzkie na miejsce zjazdu obierały opactwo Tart. Zakonnice w ogóle trzymały się tych samych reguł i przepisów, co i zakonnicy. Milczenie i praca fizyczna, zacząwszy od robót kobiecych aż do uprawy roli, modlitwa i rozmyślanie, to były główne wymagania reguły. Ubiór składał się z białej sukni, czarnego pasa, szkaplerza i zasłony. Siostry świeckie nosiły ubiór brunatny. Klasztory ich pozostawały albo pod jurysdykcją biskupów, albo pod nadzorem opactwa Cisteaux, albo tworzyły kongregacje i rządziły się same, przy duchownej pomocy cystersów. Niektóre ksienie dopuszczały się

[illegible] swej władzy. Tak naprzykład Konstancja ksien. w Las [illegible] pozwalyła się wyświęcać nowicjuszki, objaśniać Ewangelję, [illegible], słuchać spowiedzi zakonnic i inne kapłańskie [illegible]. [illegible] Innocenty III jeszcze w tym samym roku (121[illegible] [illegible]. Klasztor ten oddawna stał się naukowym zakładem dla panien szlacheckiego rodu. Od r. 1596 istnieje w Hiszpanji reforma pod nazwą [illegible] (rekollektki), założona przez Agnieszkę Her[illegible] [illegible] Las Huelgas. Inną reformę wprowadziła w miasteczku Rumilly w Sabaudji [illegible] Ludwika Blanka Teresa de Ball[illegible] [illegible]. Reforma ta wkrótce zaprowadzoną została w Grenobli, a następnie przeszła do [illegible] innych francuzkich i sabaudzkich klasztorów i podzieliła się potem na dwie kongregacje: sabaudzką Wcielenia i francuzką św. Bernarda. Później (1653) oddzieliła się od niej jeszcze jedna reforma, pod nazwą Najdroższej Krwi; nigdy jednak nie doszła do znaczenia. Nierównie więcej znaczenia miała instytucja zakonnic w Port-Royal-des-Champs pod Paryżem; opactwo założone już w [illegible] r. Wojny w początku XVI i napoczątku XVII w. wywarły wpływ szkodliwy także i na karność tego klasztoru; dla tego r. 16[illegible] matka Angelika Arnaud wprowadziła reformę, a 1627 opactwo [illegible] uwolnione zostało od jurysdykcji Cisteaux, a poddane pod nadzór arcybiskupa paryzkiego. Rok przedtém w Paryżu przy ulicy św. Jakóba inny klasztor nazwany Port-Royal, urządzono jako filjalny. Po dwóch latach zakonnice tameczne zobowiązywały się do nieustającej adoracji Najśw. Sakramentu; gdy jednak w czasie sporów jansenistowskich nie chciały bezwarunkowo podpisać przedstawionego im formularza, Ludwik XIV wzbronił im przyjmowania nowicjuszek, a postulantki i wychowanki rozpuścić kazał. Następnie 10 zakonnic z Port-Royal w Paryżu podpisało konstytucję Aleksandra VII; te oddzielił król od zakonnic z Port-Royal-des-Champs i dozwolił im wybrać osobną ksienię. Port-Royal-des-Champs przeciwnie stało się ogniskiem agitacji jansenistowskich, a gdy w końcu tameczne zakonnice zdecydowały się tylko na warunkowe podpisanie potępienia jansenizmu, rozdzielono je (29 Paźdz. 1708) do różnych klasztorów innych zakonów, a Port Royal zburzono (cf. Mémoires sur la destruction de Port-Royal-des Champs 1711). Wówczas większa część zakonnic przystała na podpis bezwarunkowy. Zakonnice w Paryżu mieszkające następnie przy ulicy De la Bombe, do których przyłączyły się resztki z Port-Royal-des-Champs, położyły wielkie zasługi w wychowaniu i kształceniu panien (cf. *Sammarthan*, Gall. Christ. t. IV). Główny klasztor w Tart podpadł nieszczęśliwemu wpływowi ducha świeckiego, ale r. 1617 wielebna matka Joanna od św. Józefa z Pourlan wprowadziła reformę. Tak więc i żeńska gałąź zakonu cystersów nie zdołała się dostatecznie oprzeć niebezpieczeństwom, na jakie bogactwa narażają tak pojedyńczego człowieka jak i całe instytucje. Wiele opactw posiadało niezmierne majątki, a wiele z nich, szczególnie w Niemczech, stanowiły opactwa książęce, od panującego tylko zależne (ob. u *Henrion-Fehr*, Gesch. der Mönchs. I 1[illegible] Sekularyzacja ciężkie im zadała rany; nieliczne ich klasztory są jeszcze we Francji, w Szwajcarji, w apostolskim wikarjacie w Dreznie, w Bawarji, a do ostatnich czasów były i w państwie Kościelném. Do poznania historji i organizacji cystersów służą następujące dzieła: *Miraeus*, Chronicon cisters., Colon. 1616, pierwsza próba historji tego zakonu; dzieło [illegible]

wskutek późniejszych, stało się niepotrzebnem. Najważniejszém jest *Manrique*, Annales cistercienses (Lugd. 1642—49, 4 v. f.; po niemiecku Regensburg 1739, 5 v. f.), na źródłach oparte; lecz tylko do r. 1286 doprowadzone. *Nomasticon cisterciense* (wyd. Julian Paris, 1670 f.), bardzo szacowny zbiór reguł cysterskich, ich zwyczajów klasztornych, postanowień wydanych przez jeneralne kapituły, przez Papieży i t. p. *Sartorius*, Cistercius Bistercium, Pragae 1700, tylko rozdział o cystersach w Austrji jest własnym autora; reszta powtarzanie panegiryczne rzeczy zkądinąd znanych. Piotra Le Nain, wice-przeora w La Trappe, *Essai sur l'histoire de l'ordre de Citeaux* (Paris 1696 i n. 9 v. in 8), jest tylko „ouvrage de piété," jak je autor sam mianuje. *Chryzostoma Henriquez*, († 1632) Menologium cisterciense; powinnoby być przewodnikiem chronologicznym co do daty śmierci znakomitszych członków zakonu, lecz wiele dat jest zmyślonych; lepszém jest *eiusd.*, Fasciculus sanctorum, complectens ascetarum cisterc. gesta... praecipuarum abbatiarum fundationes. *Carolus De Visch*, Bibliotheca scriptorum ord. cisterc. (Colon. 1656), ma alfabetyczny spis pisarzy z tego zakonu, starannie zebrany. *Jongelinus*, Notitia abbatiarum ord cisterc., dobry spis opactw, według krajów, z krótką wiadomością o każdém. *D'Arbois de Jubainville*, Etudes sur l'état intérieur des abbayes cisterc. et principalement de Clairvaux au XII et XIII siècles, Paris 1858. *Dohme*, Die Kirchen des Cistercienserordens in Deutschl., Leipz. 1869, wystawia prace cystersów w architekturze kościelnej. *Franc. Winter*, Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands, Gotha 1868—71, 3 cz. in-8, podaje wiadomość o organizacji cystersów i dzieje ich w prowincjach także polskich, aż do czasów t. zw. reformacji; studjum pracowite, często na rękopiśmiennych dokumentach oparte, niektóre dokumenty są w dodatku na końcu cz. III; w témże dziele: I 297 i III 171... podaje autor literaturę tego przedmiotu. Zasługują tam (I 313—364) na uwagę tak zwane *Annales cistercienses*, oficjalny spis chronologiczny klasztorów cysterskich i genealogja ich, od początku aż do końca XIV w.; zaś między innemi dokumentami *Statuta capituli generalis ord. cist.* w t III. Zamiar wydania Monasticon cisterciense przez ks. Leopolda Janauschek (cysters z opactwa Zwettl, pod Wiedniem) ogłoszony w począt. r. 1872, dotąd jeszcze nie uskuteczniony. *W. B.*

Cystersi do Polski sprowadzeni zostali przez Janika, czyli Janisława, proboszcza wrocławskiego (później bpa wrocł., następnie arcybpa gniez.), który ok. r. 1140 wybudował im kościół i klasztor w dziedzicznej swej wsi Brzeźnicy (późniejszy Jędrzejów), w djecezji krakowskiej. Św. Bernard, opat klarewaleński, posłyszawszy o surowości życia i świątobliwości zakonników, stanowiących nową latorośl jego zakonu, na ziemi słowiańskiej bujnie rozrastającą się, postanowił odwiedzić ich, ale myśli tej do skutku nie mógł przyprowadzić. Sława zakonu zjednała mu wielu dobroczyńców. Prawie wszystkie fundacje w Koronie i Prusach są z XII i XIII w.; na Litwie dopiero w XVII w. zaczęto im stawiać klasztory. Ogromnemi uposażono je dochodami i z zagranicznych cenobjów powoływano zakonników, tak, że przeważnie byli to cudzoziemcy. Historycy słabe zostawili nam ślady ich apostolskiej działalności; literatura nie pokaże ani jednego zdolniejszego pisarza, lub skrzętnego zbieracza dziejowej przeszłości; oświata prawie nic im nie dłużna za nauczanie młodzieży. Czémże więc wytłumaczyć sobie te prawie książęce majętności, jakie posiadały

klasztory cysterskie? Oto nieudaną a rzeczywistą świątobliwością, jaką odznaczyli się pierwsi zakonnicy. Surowe posty i czuwania nocne, modlitwa prawie nieustanna, cierpliwość i żelazna wytrwałość w pracy nad karczowaniem lasów i uprawą roli, otaczały ich wyższym urokiem i dziwnie jednały im ludzkie serca. Nie zapominajmy, że to było w wiekach żywej wiary, unoszącej ducha do sfer niebiańskich. Nie pytano zatém, jakie przynoszą materjalne korzyści, ale czy zdolni są do zaparcia się i cnót heroicznych. Gdy młodsze pokolenia nie mogły wyrównać swym poprzednikom, wprowadzać zaczęto zwolnienia w regule; przyczém owe ogromne majątki już tylko do zapomnienia dawnej karności mogły dać powód. Co gorsza, nadużywali ich cudzoziemcy, gdyż krajowcy nie będąc zdolni do zachowania ostrej reguły, długo nie prosili o habit cysterski; a chociaż z czasem oswajać się zaczęli, już wiele klasztorów zaprowadziło u siebie prawo wyłączności, na co żali się synod prow. r. 1285 (u *Helcla* Starod. pom. praw. pol. I f. 385 § 19). Długosz (lib. V) mówi o cystersach w Lędzie i Wągrowcu, że tam byli sami tylko francuzi i włosi, a polaków nie przyjmowano. W Jędrzejowie Wojciech z Przyłęka na początku XV w. był pierwszym polakiem opatem. W Lędzie do XVI w. sami niemcy przebywali. Jeszcze więc za Zygmunta I potrzebną była ustawa z r. 1511 (*Vol. leg.* I f. 378 *de Polonis*), nakazująca biskupom przejrzeć przywileje wyłączności, jakiemi, zwłaszcza niemcy, zastawiali się. Reformacja Lutra, jakkolwiek obudziła czujność wyższego duchowieństwa, między niższe, mianowicie zakonne, posiała nasiona swobody, przeciwnej porządkowi i regule klasztornej. Okazała się zatém potrzeba poprawy zakonów. Zygmunt I żalił się przed Klemensem VII, że karność zakonna upada u benedyktynów, cystersów, norbertanów i innych, i że nie czynią zadosyć swym obowiązkom, Papież więc pisze r. 1531 do Piotra Tomickiego, biskupa krakowskiego, aby sam, z jednym lub dwoma prałatami, wyznaczyć się mającymi przez króla, lub z kim innym, po zwołaniu przełożonych zakonnych, pomyślał i przywiódł do skutku reformę (*Theiner*, Monum. II f. 475). Nie był to dość skuteczny środek. Dopiero za Stefana Batorego, z wyraźnego rozkazu Papieża Grzegorza XIII, Mikołaj Boucherati, opat z Cistercium i jenerał zakonu, wysłał Edmunda a Cruce, klasztoru Castellio opata, ś. t. dra, który, opatrzony listem króla, objechawszy wszystkie klasztory cysterskie w Polsce, po dokładnej ich wizycie zwołał kapitułę do Wągrowca na św. Jan Chrzciciel r. 1580 i tam ogłosił im ustawy, p. t. *Statuta pro provincia Polona per. R. Edm. a Cruce, monasterii de Castellione abbatem, S. T. D. jussu Rmi Nicolai Boucheratii generalis ordinis commissarium specialem, cum expresso SS. D. N. Gregorii Papae XIII mandato, in capitulo provinciali Wagrovecensi collecta, et a.* 1580 d. 19 *Junii edita.* Są one drukowane in 4 str. 54. Nie przyjęły go z początku klasztory w djecezji poznańskiej położone, chociaż później przepisom tym poddały się, i odtąd cała prowincja niemi się rządziła. Edmund zastał smutny stan, tak pod względem materjalnym, jak duchownym. Dobra klasztorów zniszczone lub rozproszone przez niekorzystne sprzedaże, ustępstwa, dzierżawy, a nawet darowizny, dekretem więc swym, na tejże kapitule wągrowieckiej d. 24 Czerw. 1580 r. wydanym, uznał i ogłosił wszelkie tego rodzaju kontrakty i darowizny za nieważne, a króla upraszał o potwierdzenie i wykonanie tego wyroku. Chętnie Stefan Batory, pragnący wzrostu i trwałości religji, zamieścić go

kazał w dekrety kancellarji królewskiej i powagą swą stwierdził. Co zaś należało do reformy karności, zamieścił w 34 rozdziałach wspomnianych wyżej statutów, z których główniejsze, lub cystersów od innych zakonów różniące, te były: Edmund nakazał w śpiewaniu pacierzy, w nabożeństwach i świętach zachować zwyczaje, używane w głównym klasztorze w Cistercium, a księgi pacierzy kapłańskich podług tamtych poprawić (cap. 2). Zakon czcił szczególniej N. M. P., ztąd codzień godzinki czyli *officium parvum de Beata* odmawiano w chórze, a przed Mszą, zwaną konwencką, zakonnicy śpiewali *Sub tuum praesidium*; celebrans zaś przed zaczęciem Mszy św. odmawiał modlitwę do N. M. P. (c. 3), Przede Mszą każdy kapłan codziennie sakramentalną spowiedź odbędzie (c. 3); klerycy co drugi tydzień, wyjąwszy adwent i wielki post, w których co niedziela spowiadać się i na summie kommunję świętą przyjmować mają, zwyczajem cysterskim, t. j. przybliżywszy się do ołtarza, uczynią *osculum pacis os ad os*, po dwóch na przemian spowiedź powszechną odmówią, a po wyrzeczeniu przez celebransa absolucji, przyjmą komunję św. z pobożnością (c. 3). Nie w klasztornych kościołach, lecz w parafjalnych zakonnych ma być chrzcielnica (c. 4). Przed *Anioł pański* mówić *Salve Regina* (c. 4). Święto Zwiastowania N. M. P. odprawiać razem z djecezją, jeśli się przenosi w niej; podobnież inne święta (c. 4). Codzień o naznaczonej godzinie zakonnicy z przełożonym mają się schodzić na kapitułę, której celem było poprawiać uchybienia i radzić o duchowném dobru braci. Tu, po przeczytaniu martyrologium na dzień następny, śpiewano *Pretiosa in conspectu Domini etc.*, potém rozdział reguły; następowało dobrowolne wyznanie uchybień i, stosownie do występków, ukaranie ich bez względu na osoby; ktoby nie przyjął pokuty, albo bez pozwolenia przełożonego odzywał się, ma być do więzienia wtrącony. W święta i niedziele czyta się rozdział księgi zwyczajów cysterskich, lub statutów zakonnych. W niedzielę kwietnią prezydujący w kapitule ogłosi wyrok klątwy na posiadających własność, spiskujących, krzywdzących i sekrety zakonne objawiających. Na początku wielkiego postu wydane zostaną zakonnikom książki z bibljoteki, stosownie do uznania prezesa kapituły, które po przeczytaniu w całości zwrócą (c. 7). W klasztorze ma być jedna tylko brama (wejścia), drzwi jej mają być zamknięte, a przy nich dzwonek na odźwiernego (c. 8). W sali przyległej kościołowi, przed kompletą ma być braciom czytana jaka książka duchowna, co zowie się *collatio*. Tam też będzie podręczna bibljoteczka z dzieł ascetycznych, a przedewszystkiém: Biblja, Katechizm tryd., dzieła św. Bernarda, Reguła św. Benedykta z kommentarzem, Martyrologium, księgi zwane *Usuum* (zwyczajów) i *Ordinarii* (porządku zakonnego); te i inne do wspólnego czytania przeznaczone, będą do miejsca łańcuszkami przytwierdzone, by ich ztamtąd nie brać (c. 8). Po przyjęciu posiłku i odmówieniu zwykłych dziękczynień, idą do kościoła processjonalnie, śpiewając psalm 50 *Miserere*. Ktoby nadużył trunków, na drugi dzień pościć będzie o chlebie i wodzie i dyscyplinę zakonną odbierze. Podobnież, gdyby kto jadł mięso w posty zakonne. Opaci w dni uroczyste z zakonnikami zasiadać mają do stołu (c. 10). Co od stołu z pokarmów i napoju pozostanie, dołącza się do jałmużny, którą każdy klasztor daje w miesięc swych dochodów, a odźwierny lub szafarz rozdaje między ubogich w bramie klasztornej stających. Prócz tej jałmużny, mają być jeszcze dwie ogólne

w roku, t. j. w poniedziałek przed wielkim postem, i w wielki czwartek. Po śmierci zakonnika przez 30 dni jego porcja ma być stawiana w refektarzu przed przełożonym, a po zmówieniu *Gratiarum actio* po stole, rozdana ubogim. Również przez 30 dni Tricennarii gdy mówi się, dawać trzy porcje ubogim pro defunctis (c. 11). Dla chorych braci ma być oddzielne miejsce, oddzielna obsługa, odpowiednia żywność i lekarstwa. W tym celu odłączyć jaką summę w każdym klasztorze i tę składać w skrzynce pod trzema różnemi kluczami, któreby były w ręku przeora i dwóch wybranych na to zakonników, a rachunki z niej co pół roku przeglądać. Co pozostanie zachować, a gdy urośnie summa, użyć na ołtarze i t. p. podług woli opata (c. 12). Na opatów wybierać należy takich, którzy już dawno są w zakonie. Po śmierci opata, przeor da o tém znać najbliższemu opatowi, a ten wizytatorowi, iżby coprędzej przybył na elekcję nowego; tenże opat sąsiad mieć będzie zarząd klasztoru dopókąd wizytator nie przybędzie, a gdyby nie mógł przybyć, upoważni bliższego opata, aby z dwoma innymi, jako świadkami, znajdował się na elekcji. Wybranego potwierdza wizytator, a wciągu roku jenerał; koadjutora wybierać nie może bez pozwolenia wizytatora. Oficjalistów mieć będzie z zakonników. Zakonnicy nie wybierają ich, ani przeora, lub podprzeora, lecz sam opat, lub wizytator. Żaden opat nie może przyjmować obowiązków sufragana, lecz na to ma pozwolić wizytator i czterej inni opaci bliżsi, pod karą usunięcia z opactwa (c. 15). Ponieważ dotąd wielu opatów ubiegało się u jenerała o godność wizytatora bez wiedzy innych opatów, na czém powaga zakonu i dobro klasztorów wiele cierpiały; przeto odtąd wszyscy opaci prowincji, lub większość ich, ma polecić jednego z siebie, a jenerał zatwierdzać go będzie. Tak wybrany, akt swej elekcji, stwierdzony pieczęciami opatów, pośle do jenerała po zatwierdzenie, które tylko na sześć lat będzie; w końcu szóstego roku wizytator zwoła opatów i ci nowego obiorą, lub tego samego przedstawią o przedłużenie mu władzy. Gdyby wizytator umarł przed tym czasem, najstarszy opat dwóch drugich przybierze i zwoła innych na obiór nowego, a tymczasem ci trzej rządzić będą prowincją (c. 16). Wizytator ma co rok, a przynajmniej co drugi wszystkie klasztory wizytować. Klasztory swym kosztem utrzymywać wizytatora powinny podczas wizyty. Nad trzy dni bawić wizytator nie powinien, chyba że konieczność wymagać będzie dłużej (c. 17). W każdym klasztorze ma być nauczyciel zakonnik, a jeśli nie można, to świecki ksiądz uczony i pobożny, któryby o pewnej godzinie miewał codziennie odczyt z Pisma św. dla tych, co będą zdolni tego słuchać, a innych ma w dobrych obyczajach i naukach ćwiczyć. Młodzi powinni z sobą mówić po łacinie, w czém przykład niech im dają kapłani. Aby zakon miał w nauce ćwiczonych, każdy klasztor jednego, dwóch, lub więcej, stosownie do dochodów, z należytą pensją na utrzymanie, ma posyłać do wspólnego zakonowi kollegjum św. Bernarda w Paryżu, lub do tego, które świeżo w klasztorze Paradisus Mariae w Prusiech ustanowione zostało, lub do akademji krakowskiej, albo wreszcie do innego zakładu mającego sławę, aby potém mogli być zakonowi użyteczni. A jeśli który z takich nie okaże się wdzięcznym i zostanie nieposłusznym, ma być zaraz odwołany, surowo ukarany, a inny w jego miejsce posłany (c. 19). Zalecił szczególną uwagę zwrócić na nowicjuszów i zbawienne ku temu podał reguły (c. 21). Również szczegółowe przepisy co do zakon-

nic. Ustawy te, na jęz. pol. tłumaczone, miał do wiadomości ich podać opat, którego opiece są powierzone przez wizytatora. Najmniej co 15 dni spowiedź i komunję św. przyjmować. Furta zawsze ma być zamknięta, a klucze od niej u ksieni, która może je powierzyć roztropnej odźwiernej. Mogą przyjmować na wychowanie dziewczęta do 12 r. życia, lecz potém nie trzymać ich. Nie wolno im prywatnie trzymać psów, kotów i t. p. Na ksienię wybierać zakonnicę, która już 5 lat była w zakonie, ma lat 40, a przynajmniej 30. Nie wolno jej przyjmować panny do nowicjatu, lub przyjętej wydalać, albo do profesji przedstawiać, bez zezwolenia wizytatora. Każdy klasztor żeński ma przez wizytatora naznaczonego człowieka roztropnego, katolika, sądu wytrawnego, któryby rządził czyli administrował dobrami zakonnic; przed objęciem tych obowiązków złoży przysięgę wierności, a potém co rok zda rachunki ksieni i konwentowi w obec spowiednika i wizytatora (c. 22). Opaci pod klątwą winni udawać się na kapitułę główną co 6 lat, albo ile razy wezwani zostaną; wolno im to uczynić przez wybranego z pomiędzy siebie delegata; na kapitule złożą kontrybucje z prowincji. Co rok każdy opat i ksieni wniosą wizytatorowi kontrybucje, należne kapitule głównej na ogólne wydatki zakonu, a to podług taksy dawno przyjętej i przez Papieży potwierdzonej (c. 29). Statuty swe Edmund kazał mieć w każdém archiwum klasztornem; nadto, na pergaminie spisane, pod pieczęcią opata i klasztoru, będą u przełożonego klasztoru, a w każde suchedni kantor czytać je będzie na kapitularném posiedzeniu (c. 30). Następnie oznaczono liczbę zakonników, jaką każdy klasztor (stosownie do swych dochodów) żywić na przyszłość powinien. Więcej wolno przyjmować, ale i nie zmniejszać tej liczby (c. 31). Nakazano w ciągu trzech lat tę liczbę zapełnić, bo jej w żadnym klasztorze wówczas nie było.—Nie we wszystkich klasztorach zaraz wprowadzono te ustawy w wykonanie. Rozdrażewski, bp kujawski, zwiedzając opactwa na Pomorzu, wiele zanotował uchybień. Zdaje się, że jeszcze i później nasyłani byli szczególni wizytatorowie, którzy wreszcie przywiedli do porządku klasztory z karności wypadłe. Odtąd zaczyna się ściślejszy związek między konwentami tej prowincji. Kapituły prowincjonalne odbywają się dość regularnie, a na nich zawsze coś pożytecznego postanowiono. Kapituła wągrowiecka r. 1616 d. 4 Wrześ. nakazuje statuty Edmunda zachować; ktoby posiadał własność, ma być ukarany dyscyplinami zakonnemi i więzieniem, a jeśli w tym występku umrze, pozbawiony zostanie modłów publicznych i chrześcjańskiego pogrzebu. Spowiednicy i kapelani zakonnic, oraz plebani zakonni, w wielkim poście złożą swym przełożonym inwentarz własności. Plebani dwa razy do roku to uczynią. Ma być wspólna kasa dla zakonników, o trzech kluczach, z których jeden u przełożonego, a dwa u starszych.—Obudza się potrzeba dążenia do wyższej doskonałości, gdy na kapitule w Wągrowcu r. 1623 żądają stałego zaprowadzenia rekollekcji. Klasztor oliwski drukuje książkę w tym celu p. t. *Liber exercitiorum spiritualium monasterii olivensis sacr. ordin. cisterciensis in Prussia. Augmentatus et in hanc formam redactus studio et labore* R. P. Fr. Joannis Augustini Hoffman, 1675 in 4 str. 220. Zabroniono używać mięsa na pokarm w dni Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zielonych Świątek; nawet gościom zakazano go dawać, wyjąwszy chorych (kapit. prow. r. 1616). Gdy jednak to prawo odstręczało młodzież od wstępowania do zakonu, cystersi lękając się, aby nie zniknęli

tak, jak surowi kartuzi, uprosili sobie dyspensę i wprowadzili wieczerzę w porze zimowej (kapit. prow. 1623). Przykład zwierzchników najskuteczniej działa na podwładnych, przeto częstemi upomnieniami zachęcano opatów do karności zakonnej. Na kapitule prow. w Lędzie roku 1730 nakazano im mieszkać przy swych klasztorach, nie zaś na wsiach i folwarkach, a jenerał zatwierdzając tę ustawę, dodał, że przez dwa miesiące w roku mogą przebywać o 3 mile od klasztoru, bez pozwolenia wikarjusza jeneralnego, w przeciwnym razie wpadają w interdykt. Proszono też o zmianę brewjarza i mszału, o zastosowanie ich do rubryk rzymskich; czemu jenerał zakonu przychylnym się okazując, na kapitule jeneralnej polecił opatowi z Clairvaux zreformować księgi liturgiczne oraz zapowiedział zbliżenie rytuału do rzymskiego. Poprzednio zaś (na kapit. jener. r. 1605) pozwolił cystersom polskim odprawiać Mszę ś. podług rytuału rzymskiego (gdyż dotąd mieli inny), za co kapituła wągrowiecka roku 1623 składała mu podziękowanie. Roraty jednak miały przeciwników i zabroniono ich na kapitule jener. r. 1605; na przedstawienie jednak, że ta Msza podczas adwentu w całej Polsce jest śpiewana po wszystkich kościołach, zatém nie byłoby stosownem zabraniać jej w zakonie cysterskim, który szczególniej czci N. M. Pannę, pozwolił na nią jenerał, a nawet ten zwyczaj pochwalił (r. 1623). Odtąd nakazano ją śpiewać pierwszą, t. j. przed konwencką, i Ewangelję ś. Jana czytać przy ołtarzu, nie zaś od niego odchodząc, jak to było zwyczajem dawniej. Księży świeckich zabroniono wzywać do zakonnic na śpiewanie roratów, bo już cystersi mogli je odprawiać (kapit. wągrow. r. 1616). — Domagano się również pacierzy o patronach polskich. W tym celu ułożenie nowego kalendarza powierzono przeorom: węgrowieckiemu i oliwskiemu, którym wszystkie klasztory, posiadające *officia* patronów, miały takowe nadesłać przed ś. Marcinem r. 1616. Przyjęto je i w rubryceli zamieszczono na kapitule prow. w Biniszewie r. 1710 odbytej, co kapituła jeneralna 1738 r. zatwierdziła, pozwalając na officia patronów, wydrukowane w Poznaniu r. 1782; na przyszłość jednak zakazała opatom polskim przyjmować jakichbądź świąt bez swego zezwolenia. Za upoważnieniem jenerała przyjęto inne święta, w djecezjach polskich obchodzone, jak: ś. Józefa, Przemienienia Pańs., N. M. P. Śnieżnej i Praesentatio; upominano się o ś. Jadwigę, księżnę szląską, fundatorkę i dobrodziejkę kilku klasztorów cysterskich, aby jej święto do całego zakonu rozciągnąć (r. 1623). Święto ś. Bernarda, fundatora zakonu, dla prowincji pol. przeniesiono na niedzielę po 20 Sierp. (r. 1765). Zniesiono też *osculum pacis os ad os*, albo raczej zastąpiono podawaniem do pocałowania relikwji lub krzyża (kapit. prow. 1616). Wyjednano pozwolenie odmawiania jutrzni za umarłych nie w nocy, lecz wieczorem dnia poprzedniego, od Listopada do wielkiego postu, a to dla ciężkich mrozów, jakie w tej porze u nas panują (roku 1623). Gdy znowu pod koniec XVII w. zaczęła słabnąć gorliwość, kapituła jeneral. z r. 1683 uznaje potrzebę odżywienia jej i uprasza jenerała zakonu, aby sam, lub przez jednego, czy dwóch delegatów odbył wizytę klasztorów i zreformował w nich co uzna za stosowne. Poleca nadto, aby opaci, zakonnicy i zakonnice ściśle zastosowali swe obyczaje do breve Aleksandra VII, wydanego d. 19 Kwiet. 1666 r. o ogólnej reformie zakonu cystersów, jak niemniej do breve Klemensa X z d. 22 Kwiet. 1672, wyjaśniającego poprzednie. Opatom zabrania nosić sukien jedwabnych,

wyprawiać sutych bankietów, utrzymywać licznej służby i mieszkać długo po za klasztorem. Wikarjusz jen. ma dopilnować wykonania breve Aleksandra VII i o tém zdać sprawę jenerałowi. Aby te rozporządzenia lepsze znalazły przyjęcie w Polsce, jenerał zakonu postarał się w Rzymie o ich zatwierdzenie, i w tym celu wyjednał breve Innocentego XI z d. 19 Kwiet. 1685, w którém czytamy, że taż kapituła jen. r. 1683 accepisset in Polonia, Prussia et Lithuania minime observari dictam constitutionem apostolicam (Alexandri VII), variosque abusus irrepsisse in superiorum et monachorum moribus et agendi ratione, qui scandalo sunt saecularibus personis et eis ansam praebent inhiandi administrationi sive commendis monasteriorum in illis partibus consistentium. Pomimo widocznych zboczeń od reguły, były u cystersów przynajmniej usiłowania ku lepszemu, co zapewne spowodowało benedyktynów klasztoru ś. Jana Ewang. w Mogilnie (w archidjecezji gniez.), iż na kapitułę jeneralną w Cistercium r. 1683 wnieśli prośbę o włączenie całego ich konwentu do zakonu cysterskiego. Zezwolono na to, z warunkiem, aby suknie i zwyczaje cysterskie przyjęli, oraz otrzymali na to pozwolenie Stolicy Apostolskiej i miejscowego biskupa. Dla jakich przyczyn nie przyszło to do skutku, niewiadomo.—Dla obudzenia zapału i gorliwości stygnącej, wznowiono pamięć świątobliwie niegdyś żyjących i w Bogu zmarłych braci. Zajęto się popieraniem beatyfikacji *Wincentego Kadłubka* (ob.). Zwłoki jego r. 1633 podniósł z grobu ks. Remigi Koniecpolski, bp chełmski, opat jędrzejowski (*Starowolski*, Vita et mirac. servi Dei Vincentii Kadłub. p. 64 sq). Opaci nasi r. 1699 wnieśli prośbę na kapitułę jeneralną, aby ta zajęła się sprawą beatyfikacji i wystarała się o officium na d. 8 Marca, na cały zakon. Gdy starania zakonu były bez skutku, prowincja polska r. 1710 od siebie wysłała delegata do Rzymu. prokuratorowi swemu i kardynałowi zakonu usilnie to zalecając. Wkrotce (r. 1721) na kapitule lędzkiej znowu o tém radząc, wysłano delegację do bpa krakow., aby rzeczpospolitą dla tej sprawy zjednał. Zbywało jednak na zbiorowej prośbie biskupów polskich. Zatém z kapituły wągrow. 1744 wysłano prokuratora na sejm, z poleceniem otrzymania od nich pisma wymaganego przez Rzym. Proces ciągnął się jeszcze dość długo i dopiero ks. Franc. Rogaliński, opat wistycki, staraniami swemi u Stolicy św. wyjednał tę beatyfikację r. 1763. W aktach kapituły jener. r. 1672 znajdujemy wzmiankę, iż delegat polski przedstawił prośbę przeora i konwentu oliwskiego, aby ta kapituła wzięła na uwagę świątobliwe życie *Adama Trebnic*, opata oliwskiego († 1630 d. 14 Sierp.), którego ciało z ubraniem znalezione zostało r. 1667 nieuszkodzone. Kapituła zaleciła bardzo ostrożnie w tym przedmiocie postępować i delegowała opata lędzkiego, wikarjusza jeneralnego, aby w największej tajemnicy wywiedział się o szczegółach, w podobnym procesie wymaganych, i akta śledztwa jenerałowi przesłał; tymczasem zakazała Trebnica nazywać błogosławionym lub świętym, albo cześć jaką mu oddawać. Musiano na tém nie poprzestać, gdyż jeszcze roku 1684 w Sierpniu znowu ciało obejrzano (*Mich. Ant. Hacki*, Sermones capitulares p. 43) i pamięć jego błogosławionego zejścia w klasztorze mową obchodzono (ibidem p. 165). Cystersi nasi, biorąc się do porządku i zaprowadzenia karności, zapragnęli mieć kodeks, czyli statuty zakonne w całość zebrane. Od czasu Edmunda a Cruce, który im swe ustawy drukowane podał, pisano i stanowiono wiele na kapitułach, tak jeneralnych jak

prowincjonalnych. Nie wszystko jednak dało się zastosować i u nas wykonać. Wniesiono zatem prośbę na kapitułę jeneral. r. 1623, aby zaprzestawszy stanowić nowych przepisów, nakazano raczej zebrać i ogłosić ustawy dawne, lecz z uwzględnieniem potrzeb i różnic prowincji polskiej (kapit. wągrowiec. r. 1623). Następna kapituła jeneralna, w Cistercium r. 1628 odbyta, dokonanie takiej kollekcji powierzyła opatowi bledzewskiemu. Często potém ponawiano tę prośbę, ale bezskutecznie. Dopiero r. 1744 r. sama prowincja polska urzeczywistnia tę myśl. Na kapitule prow. w Wągrowcu przejrzano dawne statuty: niektóre z nich wybrano, skrócono i przygotowano do druku, poczém posłano do jenerała zakonu Andocha Pernot, który je potwierdził d. 24 Maja roku 1745. Wyszły z druku p. t. *Statuta ordinis Cisterciensis, tam antiqua quam novissima per capitula generalia, ac etiam provincialia, pro Polona congregatione cisterciensium, sancita et definita, ad preces capituli provincialis anno 1744 4to Maji et seqq. ad monasterium vągrovecense sub praesidio Rmi Dni Adalberti Stanislai Leski... collecta, authoritate, tum et permissu Ill. et RD. Andochii Pernot abb. cist... a. 1745 typis mandata* (bez miejsca druku) in 4o str. 205, z indeksem str. 240; dołączono *Resolutiones ad dubia proposita* (oddzielnej numeracji str. 48). Poprzedza je wykaz klasztorów prowincji polskiej, spisany r. 1661. Nie wszystkich jednak zadowolniła ta kollekcja, gdyż zaraz na następnej kapitule (26 Stycz. 1750 r. w Sulejowie pod Hieron. Turno, opatem przemęckim) przeciwko niej odezwały się żale, które uspakajając kapituła, poleciła opatowi i przeorom, wszystkim i każdemu po szczególe, aby notowali ustawy przeciwne dawnym statutom, lub mniej praktyczne, i takowe na piśmie przedstawili wikarjuszowi jener., a ten jenerałowi je prześle. Nic jodnak nie zrobiono w tym względzie; kapituła więc lędzka (6 Lut. 1759 r. pod Konstan. Iłowieckim, op. lędz.) musiała to powierzyć Józefowi Loka, opatowi bledzewskiemu, Jędrzejowi Elertowskiemu, przeorowi mogilskiemu, i Hieron. Nadolskiemu, sekretarzowi prowincji, ś. t. doktorom, z poleceniem, aby swe uwagi w ciągu roku przesłali wikarjuszowi jener. Tymczasem nakazano sekretarzowi prowincji w jedną księgę wpisać akta kapituł jeneralnych i prowincjonalnych, i pomieścić w nich dokumenty, opatrzywszy wszystko urzędowym podpisem (kapit. sulej. 9 Lut. 1756). Dotąd bowiem nieszczególny musiał panować porządek, gdy do archiwum prowincji kazano w odpisie przesłać uchwały starych kapituł, jeśli się te gdzie znajdą (kap. prow. sulej. r. 1776). Nie przepomniano o spisywaniu dziejów klasztornych. Nakazano, aby był historjograf w każdym klasztorze, który w końcu roku powinien był swą pracę okazać przełożonemu (kapit. prow. wągr. 1744). Zapobieżono tym sposobem osobistym widokom i nienawiści. Starając się o podniesienie ducha zakonnego i karności, nie przepomniano o materjalnej budowie kościołów i klasztorów. Cudzoziemcy, przez kilka wieków używając ogromnych dochodów, zostawili świątynie pańskie i mieszkania w opuszczeniu. Nasi, objąwszy władzę i posesję, powznosili te ogromne zabudowania i wspaniałe kościoły, jakie dotąd podziwiamy. Prawie wszystkie stanęły w wieku XVII, lub później. Nie zawsze jednak ekonomicznie się rządzili. Wyzyskiwali ich ludzie świeccy, którym często administrację dóbr powierzano. Ztąd kapituła wągr. 1744 życzy sobie, aby gospodarstwo oddane było w ręce zakonników, a jeśli być może, kapłanom. Na zaradzenie ruiny klasztor-

rów, nakazano składać do wspólnej kasy wszelkie fundusze, dziedziczne, prywatne, ze stypendjów mszalnych. Nie wolno przełożonemu brać ich bez wiedzy i zezwolenia składających. Profesom zabroniono czynić cesji bez wiedzy przełożonych, pod nieważnością. Dobra przez spadek nabyte do tejże kasy wnosić zalecono. Wszelkie dzierżawy, jako szkodliwe, również zakazane, jeśli bez wiedzy wikarjusza jeneral. uczynione będą. Co do publicznych ciężarów, prosić Papieża i nuncjusza o radę. Żalą się również na komisarzy biskupich, którzy od zakonu wyciągają hiberny. Do zarządu wakującego opactwa biskup wyznaczał świeckiego administratora, co także uznano za szkodliwe funduszom klasztorów; przeto upraszają wikarjusza jeneral., aby wystąpił o to do Stolicy Ap., a przeorom zakazują podpisywać się na kontraktach, przez tychże administratorów zawartych (kapit. sulej. r. 1716). Ten ostatni zakaz ponowiono pod karą klątwy na kapitule jeneral. r. 1738. Do habitu i profesji, jako braciszków (fratres conversi) nakazano przypuszczać tylko takich, którzy umieją przyzwoite rzemiosło (kapit. jen. 1738). Wyjednano w Rzymie, aby w klasztorach komendatoryjnych przeorowie ustanawiani na 3 lata, byli zależnymi od wikarjusza jener. (kap. jen. 1738), lecz później uczyniono ich *dożywotnimi (priores perpetui)*, nie wpierw jednak mieli być installowani, aż ich cnota i zdolności ekonomiczne wyprobowane zostaną (kapit. wągr. 1744 i sulej. 1756). Nie małą klęskę dobrom zakonnym wyrządziła konstytucja sejmowa r. 1768 (*Vol. leg.* VII f. 819. lit. *O nieoddaleniu)*, stanowiąca, aby trzy części spadku po opatach klasztornych do ich sukcesorów należały. Cystersi r. 1778 wysłali opatów lędzkiego i koprzywnickiego, celem wyjednania zniesienia tej ustawy, lub przynajmniej zmienienia w ten sposób, aby zaciągnione długi najprzód były płacone z pozostałości. Chcąc sobie powetować te i t. p. straty, kapituła lędzka roku 1772 przypomina dekret Edmunda a Cruce, unieważniający kontrakty na niekorzyść zakonu zdziałane, i każe go zastosować do darowizn i aljenacji w nowszych czasach poczynionych. Żadne zapewne zgromadzenie religijne nie miało tylu nieprzyjaciół, już to czychających na jego dobra, już na egzempcje, ile cystersi. Od końca XVI w. toczyli ustawiczny bój w obronie swych praw i majętności. Sama sprawa o tak zwane opactwa kamendataryjne i wybór opatów stanowi jeden z ciekawych ustępów naszych dziejów kościelnych. Biskup Rozdrażewski rozpoczął walkę o obiór opata oliwskiego (r. 1583). Odtąd spór ten powtarzał się, aż znużył cystersów, którzy napróżno wydając w tym celu dzieła, np. *Elucidatio exemptionis et jurisdictionis sacri ordinis cisterciensis...* auth. Hilgero Burghoff (w Pradze r. 1654 i w Oliwie 1688, to drugie in 12-o str. 234), lub: *Nova et vetera liberas ab antiquo electiones regularium abbatum Poloniae concernentia...* (in 4-o str. 234 i 34) i nie widząc dla siebie innego ratunku, na kapitule jeneralnej w Cistercium (byli na niej z Polaków: Zaleski, opat oliwski, Leski, opat pelpliński, Iłowiecki, koadjutor opactwa lędzkiego, i ks. przeor oliwski) prosili jenerała, aby zjechał do Polski i wyjednał u króla stałą formę elekcji opatów, by raz już usunąć wypływające ztąd niedogodności. Prokuratorowi zaś w Rzymie zalecono bronić prowincję polską od ucisku bpów i przeszkadzać opatom komendataryjnym, aby dóbr sobie oddanych, testamentem nie przekazywali krewnym lub komubądź. Taż sama kapituła jeneralna ks. Bernardowi Bogdanowiczowi, prokura-

torowi klasztoru jędrzejowskiego, wręczyła dyplom na tytuł *Bene meriti de ordine*, za obronienie praw zakonu i przeszkodzenie oddawania klasztorów polskich w komendę. Chcąc zapobiedz ostatecznemu zniknieniu opactw, które łatwo było przewidzieć przez wprowadzenie komendatarjnych, nakazano wszystkim opatom (na kapitule jeneral. 1738) złożyć przysięgę, podług przepisanej roty, iż gdy który z nich powołany zostanie na biskupa, czy to djecezalnego, czy *in partibus*, nie będzie starał się zatrzymać opactwa zakonnego, i odtąd każdy nowo wybrany opat przy obejmowaniu godności, na to przysięgać będzie, pod nieważnością elekcji (ob. Opat). Na kapitule jeneral. r. 1738 przypominano bullę Klemensa IX z r. 1668 d. 8 Grud. i przepis kapituły jeneral. r. 1667, zakazujący w królestwie Polskiém wybierać świeckiego duchownego na opata lub koadjutora, gdyż w przeciwnym razie wybór nieważny, a przekraczający zakaz ulegają karom kościelnym. Król August III siebie i swą rodzinę polecał modłom opatów w Cistercium zgromadzonych r. 1738, z czego korzystając taż kapituła, śle do niego pokorną prośbę o przyjęcie w opiekę i zachowanie praw i przywilejów prowincji polskiej. Gdy na sejmach roztrzygano wiele spraw dotyczących zakonów, słusznie lękając się o siebie cystersi, zobowiązują Hieronima Turno, opata przemęckiego, wikarjusza jeneral., aby koniecznie osobiście na przyszłym sejmie znajdował się i bronił zakonu, zwłaszcza klasztoru ołobockiego (kapit. prow. sulejow. 1750); wydatki na utrzymanie podejmują się wrócić. Na następnej kapitule, także w Sulejowie r. 1756 odbytej, nietylko już wikarjuszowi jeneral., ale i opatom swym polecają bywać na sejmikach i jednać zakonowi przychylność możnych panów. Nuncjusz hr. Garampi na kapitułę sulejowską r. 1776 nadesłał list, pełen zbawiennych uwag nad stanem ówczesnym karności i stopniem nauk w zakonach, w którym wyliczywszy sposoby podźwignienia zakonów, a tém samém przygłuszenia krzyków ich nieprzyjaciół, objawia życzenie, aby cystersi stale utrzymywali w Warszawie kogoś roztropnego i znającego prawo, ku własnej obronie. Zgodnie z jego wolą kapituła postanowiła, aby jeden opat kolejno zawsze mieszkał w Warszawie od sejmu do sejmu, na co zakon opatrzy mu fundusz. Ponieważ zaś potrzebować będzie notarjusza, kogo więc wezwie, ten wymawiać się nie powinien. Najprzód pojedzie opat sulejowski, któremu zalecono, że gdyby na sejmie wymagano kontrybucji od zakonu, tę umiarkowanie naznaczoną na cały zakon, nie zaś na pojedyncze klasztory, przyjąć może.—Przewidując potrzebę zastawiania się dokumentami kapituły, nakazują, aby, dla wygody klasztorów, archiwa były w Pelplinie i w Wąchocku, a przy każdém z nich notarjusz prowincji przysięgły; do nich wszyscy przeorowie powinni nadsyłać wierzytelne kopje z dokumentów kościelnych, stwierdzone przez notarjusza apost., a to w ciągu sześciu miesięcy (kapit. lędz. 1712 w Marcu, sulej. 1699, oraz lędz. 1710). Niedługo znowu kapituła lędzka r. 177[illegible] poleca wszystkie ważniejsze akta w trzech egzemplarzach przepisać i poświadczenie ich zgodności przez notarjusza ap. uzyskać. Wznowiono tę ustawę roku 1784 (na kapit. w Sulejowie d. 17 Sierp. pod Bened. Lubstowskim, op. lędz.), naznaczając za miejsca archiwów: Ląd i Jędrzejów. Na nowicjaty zwrócono szczególną troskliwość. Oddzielono je od zwykłych mieszkań zakonników (kapit. wągrow. r. 1790), zniesiono zaś przynajmniej do czasu tam, gdzie nie było 12 zakonników, lub gdzie w chórze

i za chórem nie zachowywano zwyczajów zakonnych; wikarjuszowi jener. zostawiono wyznaczyć klasztory, w których odtąd miały być nowicjaty. Przełożeni klasztorów, nie mających warunków przez Klemensa X wymaganych na nowicjat, mieli o aspirantach zgłaszających się donieść wikarjuszowi jener., a ten naznaczał im klasztor na odbycie próby. Gdyby aspiranci z Litwy nie chcieli w Polsce nowicjatów odbywać, wikarjusz miał powołać zdolnych i świątobliwych kapłanów, którzyby dla nich byli magistrami (kapit. sulejow. 1756). Skoro wikarjusz jener. zauważy gdzie upadającą karność, powinien tam posłać magistra nowicjuszów, męża wszystkie cnoty zakonne w wyższym stopniu posiadającego (kapit. prow. lędzka r. 1765). Nowicjuszów po odbytej profesji nie przypuszczać przez rok do obowiązków, mających jaki związek ze światem (kapit. lędzka r. 1730). Statuty ogólne tego zakonu zakazywały pod karą klątwy doktoryzować się gdzieindziej jak w Paryżu. Władysław Jagiełło wznowiwszy studja w akademji krak., wyjednał u Bonifacego IX zwolnienie od tego zakazu. Papież w breve, na imię opata mogilskiego wydaném, sexto Idus Maji pontificatus nostri anno 12 (1401 r.), pod karą klątwy zabronił cystersom polskim gdzieindziej jak w Krakowie słuchać nauk, bez jego, króla, lub królowej pozwolenia. Ale gdy pomimo tego mała liczba zakonników uczęszczała na jagielońską wszechnicę, król o podobny nakaz postarał się u Jana, jenerała zakonu, bawiącego na soborze konstancjeńskim. Dyplom na to wydany okazuje, iż arcybp Mikołaj Trąba, Jędrzej bp poznański i Jakób bp płocki, zasiadający na tym soborze, zapewnili jenerała o wyborném urządzeniu, opatrzeniu hojném w fundusze, oraz zdolnych mistrzów i kwitnącym stanie wszystkich fakultetów akademji krak., jak niemniej o przygotowaniu odpowiedniego mieszkania i kaplicy dla kleryków cysterskich. Chętnie zatém jenerał zezwolił na prośbę króla i nakazał wszystkim klasztorom swej reguły w prowincjach: gnieznieńskiej, magdeburgskiej, strygońskiej, pragskiej, rygskiej i lwowskiej, oraz w djecezji kamińskiej będącym, nie mającym kleryków w innych zakładach potwierdzonych, aby młodzież koniecznie do Krakowa wysyłano, opatowi mogilskiemu dając władzę cenzurami kościelnemi do tego ich zmuszać; polskich zaś cystersów tylko w krakowskiej lub paryzkiej akademji kształcić pozwolił. Dom czyli bursę, przez króla dla nich ofiarowaną, oddał wiecznemi czasy pod zarząd i ster tegoż opata mogilskiego (dyplom na to wydany w Konstancji 25 Czerw. 1417 r. ob. *Monografja opactwa cystersów we wsi Mogile*, Krak. 1867, w dyplomach p. 92 i 103). Gdy dom ten okazał się czy niedogodnym, czy niedokończonym, kapituła jeneralna 1464 r. w Cistercium odbyta, upoważniła opata mogilskiego do zbierania z klasztorów składek na ten cel, nawet pod klątwą pozwalając ich się domagać. Odtąd w Cistercium często zaprzątano się akademją krak., ponawiając surowy nakaz wysyłania do niej kleryków, jak na kapitule jener. r. 1470, 1486 i 1499. Jeszcze r. 1538 opat mogilski bacząc, że bardzo mało cystersów z Małopolski uczęszcza na akad. krak., wydaje polecenie, aby najdalej na ś. Jędrzej każdy klasztor przysłał do niej zdolniejszego kleryka. W moc danego sobie przywileju, opat mogilski pisał się: *conservator jurium et privilegiorum almae universitatis generalis studii cracovien. et commissarius ad hoc perpetuus* (*ibid.* p. 105 w dyplomach). Niższe studja mieli cystersi u siebie. Już Edmund a Cruce (r. 1580) nakazał urządzić studja dla kleryków w klasztorze Rajem Marji (Paradisus Mariae) zwa-

sym, jeśli takowy powagą Stolicy Apost. i królewską przyznany zostanie cystersom oliwskim po kartuzach. Opat oliwski miał zająć się przygotowaniem odpowiednich mieszkań, dostarczaniem żywności i powołaniem sześciu zdolnych nauczycieli zakonników, a jeśli nateraz nie mogą być cystersi, to innych. Klasztor mający 25 zakonników, powinien był tam wysyłać trzech braci profesów; mający 20 lub 16—dwóch; 10 zaś—jednego. Cały instytut miał być urządzony na sposób kollegjum ś. Bernarda w Paryżu. Za każdego studenta właściwy klasztor płaci opatowi oliwskiemu po 30 talarów rocznie, w ratach półrocznych. . Nie był to jednak zakład ściśle teologiczny, gdyż Edmund pozwala do niego przyjmować młodzież szlachecką, jeśliby pragnęła tu nauki pobierać (*Statuta Edm. c. 31. a. 2*). Przez cały prawie wiek XVII mieli cystersi swoje seminarjum w Poznaniu i młodzież na nauki do tamtejszych jezuitów posyłali. O wyłącznie zakonnych pomyślano później, mianowicie r. 1699 na kapitule w Wągrowcu (d. 5 Lut. pod Janem Kosteckim, opatem jędrz. i wikar. jenerał.) [1]. Tam postanowiono urządzić dwa seminarja, i zaraz opaci ofiarowali składki: na wielkopolskie seminarjum Wągrowiec fl. 100, Oliwa fl. 12,000 (za obadwa), oświadczając nadto chęć odprawienia pewnej liczby oblig mszalnych, Koronów 1,000 fl., Pelplin 2,500 fl., Przemęt i Obra 1,000 fl., Bledzew 1,000 fl., Paradyż i Ołobok na teraz 3,000 fl.; na małopolskie zaś: Mogiła dała dom opacki i plac, a nadto 1,000 fl., Jędrzejów 2,000 fl., Sulejów i Wąchock 1,000 fl., Koprzywnica, Ląd i Szczyrzyca 2,000 fl. Niezaraz wszakże przyszło do wykonania tego dobrego postanowienia. Kapituła prow. r. 1710 (we wtorek po niedz. 19 po Ziel. Świąt. pod prezydencją Pawła Bernarda księcia na Kodniu Sapiechy, opata paradyzkiego, sekretarza większego w. ks. Lit., w klasztorze kamedułów w Bieniszewie odbyta, gdyż w Lędzie powstała zaraza) prosiła tegoż Sapiechę, jako swego wikarjusza jener., aby wyznaczył dwa klasztory na studja filozofji i teologji dla całej prowincji. Z summ po Hackim, opacie oliwskim, pozostałych, 6,000 zł. na ten cel użyć pozwolono. We dwa lata później (na kapit. w Lędzie 12 Marca 1712 pod Tom. Fran. Czapskim, opatem pelplińskim, sekret. król.) ponowiono żądanie ustanowienia tych studjów, dwuletnie kursa filozofji w Lędzie i Paradyżu, a teologji w Pelplinie naznaczono, stanowiąc, aby koniecznie zaczęły się tego roku z początkiem Września. Na profesorów składać się będą wszystkie klasztory, nawet zakonnice, a to podług taksy Edmunda, lecz licząc poczwórnie. Klasztor szczyrzycki, ze względu na smutny swój stan, tylko pojedynczą taksę, t. j. dwa duk. węgierskie rocznie ma dawać. Każdy profesor otrzyma 250 tynfów. Jeśli nie będzie u nas ludzi zdatnych, może ich wikarjusz jener. zawezwać z innych prowincji cysterskich. Zdaje się, że na próżno o tym przedmiocie radzono, gdyż wkrótce opat obrski zamierzył założyć u siebie studja teologiczne, a kapituła sulejowska r. 1716 (d. 21 Paźd. pod Tom. Czapskim, opatem pelpl., przełożonym klasztoru paradyzkiego) poleciła wysłać tam zdolnych księży i utrzymanie im opatrzyć. Lecz i ten zamiar nie przyszedł do skutku, albo szkoły te nielicznie by-

[1]) Były już przedtém studja w Sulejowie i Paradyżu, bo o nich wspomina kapituła jeneralna r. 1683, ale zapewne nie długo trwały, lub nie odpowiadały celowi.

ły uczęszczane, albowiem kapituła wągrowiecka r. 1719 (pod M. A. Łukomskim) żali się, iż dla braku studjów nie ma w zakonie osób zdolnych do sprawowania zwierzchnictwa, zatém odnowić je należy i w miejsce wskazane kleryków posyłać, płacąc na każdego po 200 tynfów. Klasztory cysterskie nie pomnażały się w liczbę, a zewsząd będąc ciśnione przez ludzi czyhających na ich obszerne dobra, i na swą obronę składając kontrybucję, nie mogły utrzymać w kilku miejscach rozdzielonych studjów. Zatém Mikołaj Ant. Łukomski, opat lędzki i wikarjusz jeneral., r. 1720 założył ogólne studja w klasztorze mogilskim pod Krakowem. Pochwaliła mu to kapituła prow. następnego roku w Lędzie zebrana (d. 16 Czerw.), profesorom „na pożytek i chlubę całej prowincji pracującym“ naznaczając pensję, na którą składać miał każdy klasztor podług taksy kontrybucji rzymskiej, lecz w miejsce dukatów dając imperjały kute. Nawet każdy proboszcz zakonnik obowiązany był dorzucić swego imperjała. Studjum mogilskie zostało potwierdzone przez Stolicę Ap. i przez Edmunda Perrot, jenerała zakonu. Ten ostatni życzył sobie, aby na obu kursach odbywały się publiczne dysputy na chwałę zakonu, i w tym celu nowe naznaczył składki na wsparcie profesorów, mianowicie po 50 tynfów rocznie od każdego klasztoru, nawet żeńskiego, a od proboszcza każdego po kutym imperjale. Summa ztąd powstała miała się dzielić między rejensa studjów, dwóch profesorów teologji i jednego filozofji. Postanowił, aby jednego studenta swym kosztem utrzymywał przełożony, a jeśli który klasztor więcej ich przyśle, powinien płacić na każdego rocznie po złot. 200. Opat przykłada się wtedy, gdy klasztor jest biedny. Profesorów przeznacza wikarjusz jener. na kapitule prowincjonalnej. Ci w ciągu miesiąca złożą przysięgę, że w niczém nie będą działać przeciw przełożonym miejsca, ani wbrew ustawom zakonu. Podobnej przysięgi wymagano od studentów. W końcu kursów, tak filozoficznych jak teologicznych, odbędzie się surowy egzamen, na który egzaminatorów wyznaczy wikarjusz jeneralny. Dla zachęty i w nagrodę prac, jenerał zakonu wysłużonym profesorom pozwolił nadawać tytuł *doktorów*, a jeśli zkądinąd będą zdatni, pierwsze mają mieć miejsce na urzędy i godności zakonne; również mogą mieć prawo vocis consultivae na kapitułach, lecz nie w wyborze wikarjusza jeneralnego. Kapituła jeneral. r. 1738 potwierdzając studjum mogilskie, oddała je pod protekcję opatów: lędzkiego i oliwskiego, nie uwłaczając w niczém prawom wikarjusza jeneral. Co do profesorów, dodała warunek, aby zaszczytem doktoratu ozdobieni, potwierdzani byli przez jenerała i stosowny egzamen podjęli. Pozwolono też kapitułom prowin. nadawać zasłużonym tytuł: *bene meritorum*. Odtąd obydwoma temi tytułami hojnie szafowały kapituły. Profesorom wyznaczono stalle zaraz po przeorach tak w swych, jak w obcych klasztorach (kapit. r. 1730). Dysputy scholastyczne przyszły do skutku, bo kapituła wągrow. roku 1744 (d. 4 Maja pod Wojc. Stan. Leskim, opatem pelpl.) upominając profesorów, aby lekcje rozpoczynali z dniem 1 Września, przypomina również, iżby dysputy sobotnie i miesięczne odbywali aż do Maja włącznie. Uznano też za konieczne wprowadzić wykład prawa kanonicznego, na wzor prowincji niemieckiej. Aby zaś nowy ten przedmiot nie przeszkadzał teologji której wykład trwał cztery lata, kanoniście naznaczono dwie godziny w tygodniu; powtarzanie zaś i tak zwane cyrkuły odbywać ma w niedziele i święta, w miejsce da-

wnych rozwiązywań przypadków (resolutiones casuum). Płaci go klasztor mogilski ze swych funduszów, a ma mieć taką pensję, jaka się daje odbywającym dysputy. Miejsce jego będzie po profesorze teologji, a przed profesorem filozofji. Wkrótce na niego włożono wykład historji kościelnej, której znajomość niemniej potrzebną uznano dla duchownych. Plan do tego przedmiotu miał wydać jenerał zakonu (kapit. w Sulejow. 6 Lut. 1778 pod Flor. Gotartowskim, op. pelpl.). Na pomnożenie bibljoteki kolegjum mogilskiego każdy profesor i student miał dać dukata, resztę zaś dokładano z funduszów klasztoru (ibid.). Podobnież na drzewo opałowe każdy student, przy zaczęciu roku szkolnego, składał dukata węgier. w ręce przeora, który miał się o nie starać; dotąd bowiem każdy sam się o to troszczył, co z wielką stratą czasu połączone było (kapit. wągrow. 21 Sierp. 1781 pod Janem Szołdrskim; op. przemęckim). Gdy tak cystersi krzątają się o zaprowadzenie u siebie nauk, naród zaczyna poczuwać potrzebę podniesienia oświaty i ujednostajnienia wykładu szkolnego. Okazało się to koniecznėm, zwłaszcza po zniesieniu jezuitów, z których upadkiem bardzo wiele szkół zamknięto. Ustanowiona komisja edukacyjna miała niedostatkowi zaradzić. Zbywało jednak na ludziach zdolnych do nauczycielskiego zawodu. Trzeba było werbować ich z eks-jezuitów i innych zakonów, dotąd mały lub żadnego nie biorących udziału w popieraniu narodowej oświaty. Cystersi, gdy chodziło o dobro młodzieży krajowej, nie dali się prosić, lecz sami, dobrowolnie, nie będąc wezwani, ofiarowali się utrzymywać szkoły: w Wielkopolsce—w Wągrowcu, a w Małopolsce—w Koprzywnicy. Że zaś system uczenia zależał od planu ułożonego przez komisję edukacyjną, więc kapituła prow. lędzka roku 17[illegible] (17 Sierp. pod Janem Szołdrskim, op. przemęckim) wysyła opatów: lędzkiego i koprzywnickiego, aby w tym względzie porozumieli się z komisją. Na następnej kapitule, w Wągrowcu r. 1781, wizytator *jeneralny* przedstawił zgromadzonym, co uczynił podczas sejmu w Warszawie, w sprawie założenia szkół dla młodzieży, i o czém traktował z komisją eduk. i opatami. Czytano list tejże komisji, która gotowość zakonu pochwalając, usługi jego mile przyjęła. Wyznaczono sześciu kleryków, mających słuchać wykładu nauk w akademji krak., celem usposobienia się do zawodu nauczycielskiego, i na utrzymanie ich naznaczono składki w ilości fl. 300, które opaci: lędzki i bledzewski, odbierać mieli. Litewskie klasztory do Koprzywnicy, a pruskie do Wągrowca wnosić ją były powinny; przeor zaś mogilski używał jej na potrzeby młodzieży. Te poczciwe zamiary cystersów niedość ocenione zostały. Komisja bowiem, niesyta ogromnych dóbr pojezuickich, na oświatę krajową przeznaczonych, a niekoniecznie rzetelnie na ten cel użytych, zamierzała postarać się o zniesienie klasztoru mogilskiego i zabranie dóbr jego. Punkty tego przedmiotu dotyczące, przez komisję spisane, czytano na kapitule sulejowskiej roku 1784, która napisawszy list do księcia Jerzego Mich. Poniatowskiego, prezesa tejże komisji, posłała z nim dwóch zakonników: Pawła Gorzeńskiego, przeora mogilskiego, i Niwarda Dygasiewicza, mandatarjusza obreńskiego. Ci legalnym aktem erekcji mieli bronić kasaty klasztoru. Nie zważając na zaczepki, cystersi zajęli się zachowaniem i utrzymaniem w lepszym stanie szkoły narodowego we Wschowie, które w Październiku r. 1783 swym kosztem dla młodzieży założyli, a istniało jeszcze po roku 1790. Powiększyli kontrybucję na ten cel dawniej naznaczoną: na pensję dla pięciu pro-

rów i na ich utrzymanie w tejże wschowskiej rezydencji flor. 4500, a na dwóch zakonników zostających jeszcze na studjach w akademji krak. (aby stosownie do wymagań komisji ukształcili się), sumę flor. 1000 przeznaczono. Każdy nowo nominowany profesor, przed zaczęciem wykładu, miał odbyć publiczną dysputę. Tymczasem losy klasztoru mogilskiego zostały rozstrzygnięte. Na kapitule prow. w Lędzie r. 1787 (d. 16 Sierp. pod Ludw. Bened. Lubstowskim, op. lędzkim) czytano umowę między zakonem a Jerzym Mich. Poniatowskim, prezesem komisji eduk., zawartą, a przez Stolicę Ap. i jenerała zatwierdzoną. Skończyło się na tém, że za dom i kościół ś. Piotra w Krakowie, opuszczone przez jezuitów, cystersi poczynili pewne ustępstwa z dóbr swoich. W nowo przyznanym sobie domu pojezuickim, przerobionym stosownie do swego przeznaczenia, założyli studjum jeneralne, t. j. filozofję, teologję i prawo koscielne. Profesorów doń i uczniów wybierał wikarjusz jeneral. W klasztorze zaś mogilskim mieli klerycy przebywać drugi rok próby, czyli correctionis po profesji, słuchać wymowy i teologji moralnej. Superjor, z tytułem rektora, rządził obydwoma instytutami, t. j. mogilskim i krakowskim, oraz dostarczał wszystkiego do utrzymania ich. Każdy nowicjusz czynił odtąd profesję tak na imię klasztoru, w którym się wychowywał, jak na imię klasztoru mogilskiego. Za kleryka pobierającego nauki u ś. Piotra, klasztor jego płacił rocznie zł. 200. Sumę zł. 1000, wnoszoną przez klasztory: jędrzejowski i mogilski, na studentów w akademji krak., kazano odtąd dawać na profesorów teologji moralnej i retoryki w Mogile; pensja zaś płacona przez klasztory na profesorów mogilskich, miała być dawana na profesorów krakowskich. By młodzież wcześnie przyjmując święcenia kapłańskie nie opuszczała lekcji; pozwolono dopiero w trzecim roku teologji dawać święcenia, i to za wiedzą wikarjusza jener. Aby mieć gotowe pieniądze na nieprzewidziane potrzeby, tak bardzo pomnożone w owych czasach, wznowiono ustawę kapituły sulejowskiej r. 1756 o urządzeniu kasy prowincji, opróżnionej od lat kilku. Każdy klasztor nie mający opata właściwego, miał wnosić zł. 1000; co przez wzgląd na liczne wydatki i ciężary publiczne, r. 1790 zniżono do zł. 400. Przy zaszłej zmianie politycznej, rząd austrjacki objąwszy w posiadanie tamtą część Polski, r. 1806 odebrał cystersom dom ś. Piotra. Wtedy też łączność ich i wzajemne stosunki przerwały się. Wszystkie nasze klasztory cysterskie podlegały najwyższemu zwierzchnictwu opata w Cistercium (Citeaux), który zwał się *jenerałem zakonu*. Jego władzę wykonywał tak zwany *komisarz*, *wizytator*, czyli *wikarjusz jeneralski*, przełożony nad wszystkiemi klasztorami w granicach Polski, Litwy i Prus znajdującemi się; aż do czasu bowiem podziału rzeczypospolitej, cystersi nasi mieli jednę tylko prowincję. Wikarjusza jurysdykcja rozpoczynała się od dnia jego wyboru, którego dokonywali opaci na kapitułę prowincjonalną zebrani (kapit. prow. 1712). Kapituła jeneralna r. 1605 pozwoliła opatom i klasztorom polskim odbywać posiedzenia, czyli kapituły prowincjonalne, byle tylko nie zwoływać ich wcześniej, aż naznaczoną zostanie kapituła jeneralna, i aby na nich był przynajmniej jeden zakonnik z każdego klasztoru, jako delegat, któryby potrzeby swego konwentu przełożył, a te znowu dwaj opaci opowiedzą na kapitule jeneralnej, na którą z Polski przynajmniej co szósty rok przybywać powinni. Późniejsze ustawy każą kapituły prow. odbywać co trzeci rok. Opatów i przeorów klasztorów komend. zwoływał wikarjusz jeneralny, przesyłając sekretnie

punkty obrad, nawet do zakonnic, które swych kapelanów i spowiedników wysyłać były powinny (kapit. wągr. 1744). Gdy opat dla słusznej przyczyny nie mógł osobiście przybyć, wysyłał swego plenipotenta, do czego był obowiązany pod karą flor. 200, którą na kapitule sulejowskiej r. 1756 podwojono. Każdy na kapitule głos mający, równie jak notarjusz, składali przysięgę o dotrzymanie sekretu (kapit. sulej. 1756). Wszyscy, tak opaci jak plenipotenci wysłani na kapitułę, powinni używać kapturów czarnych (kapit. wągr. 1616). Od czasu, gdy Leski, opat pelpl., został biskupem chełmińskim, zaczęto je odprawiać w zimie; lecz przez wzgląd na trudności, jakie stawia ta pora roku, na kapitule lędzkiej r. 1759 wrócono do dawniejszego porządku, t. j. w Maju kazano je odprawiać. Wkrótce zmieniono ten termin na Wrzesień (kapit. lędz. 1765 r. i sulej. 1776). Prywatne zaś zgromadzenia, zwane konwokacjami, mógł naznaczać wikarjusz jener., zasięgnąwszy zdania choćby tylko dwóch opatów. Doktorom ś. t. mógł wikarjusz jener. pozwolić na głos doradczy (kapit. 1776). Na pierwszej sesji wybierano jednego z opatów komisarzem, czyli wikarjuszem jener., i ten już na następnych posiedzeniach prezydował, odebrawszy wpierw akta prowincji i rachunki od swego poprzednika. Przez sześć lat rządził prowincją, albo raczej stał na jej przodzie, gdyż opat każdy był niezależnym. Wikarjusz był tylko stróżem prawa: dawniej, co trzeci rok wizytował klasztory (kapit. jener. 1316), lecz Edmund a Cruce i kapituła 1616 r. co dwa lata kazali. Wybierał przeorów do klasztorów komendataryjnych, a klasztory żeńskie jemu samemu tylko podlegały. Od niego benedykcję brał nowo wybrany opat, nie zaś od biskupa djecezjalnego (kapit. prow. 1616 i *Resolutiones* przy statutach Leskiego pag. 17). Kapituła prowin. wągrowiecka r. 1699 wniosła prośbę, aby opata nie Rzym, lecz zakon, t. j. jenerał zatwierdzał. Na kapituły jeneralne opaci polscy obowiązani byli jezdzić do Cistercium co trzeci rok, lecz w razie obawy napadu Tatarów mogli pozostać w kraju (statuty kapit. jener. r. 1316). Później termin ten do lat sześciu przedłużony został (*Statuty Edmunda a Cruce* i kapit. jener. r. 1605), podróż bowiem połączona była z wielu trudnościami i niebezpieczeństwami, zwłaszcza w Niemczech po reformacji Lutra. Doznał tego ks. Adam Trebnic, opat oliwski i wizytator, gdy w m. Marcu r. 1623 w półowie drogi napadnięty i ze wszystkiego obdarty, musiał powrócić do Oliwy, a nowe poczyniwszy przygotowania, powtórnie wyjechał, lecz już po zakończeniu obrad kapitulnych do Cistercium przybył. Delegatami zwykle bywali sami opaci, w liczbie dwóch lub więcej, a koszta podróży opłacała prowincja. Tam przedstawiali stan karności zakonnej i żądania pojedyńczych klasztorów, a niekiedy mieszali się w spory ogólne zakonu. Tak np. r. 1765 (zaczęta d. 6 Maja), gdy jenerał zakonu Franc. Trouvé zmienił dotychczasowy zwyczaj obrad, uprawniony przez breve Aleksandra VII, żądając, aby wszystkie sprawy zakonu, do kapituły jeneralnej odniesione, nie przez tak zwane definitorium, ale przez wszystkich opatów, na kapitułę zgromadzonych, nawet nie będących definitorami, decydowane były; definitorium zaś, aby odtąd było tylko sądem pomocniczym kapituły i rozstrzygało sprawy, które tej będzie podobało się do definitorium odesłać. Oparło się temu czterech wyższych ojców zakonu i 16 opatów definitorów, oraz dwaj delegaci prowincji polskiej, także definitorowie: ks. Konstanty Iłowiecki, opat lędzki, który dopiero co na kapitule prow. w Lędzie 5 Lutego po raz trzeci wybrany

został wikarjuszem jeneralnym, i Florjan Gotartowski, opat szczyrzycki. Kapituła rozdzieliła się: ci bowiem, co trzymali się przeciwnego zdania, uczyniwszy protestację, opuścili zgromadzenie. Inni zostali z jenerałem i ustanowili nowe prawa, lecz z tych, sześciu opatów wyszło, a jeden protokółu posiedzeń odmówił podpisać. Jenerał za to okazał naszym swe niezadowolenie, nie chcąc potwierdzić Iłowieckiego na trzecie sześciolecie. Powrócili więc delegaci, a w ślad za nimi przybył list od jenerała, przez opata obreńskiego przysłany, którym zapytuje prowincję polską, jakiego jest zdania w sporze świeżo zaszłym w Cistercium? Iłowiecki, uważając się za prawego wizytatora, zwołał powtórnie kapitułę prowincjonalną do Lędu, na dzień 7 Octobr. t. r. 1765. Tu on, równie jak jego towarzysz współdelegat Gotartowski, mieli pole do usprawiedliwienia się. Jakoż słownie i na piśmie zdali relację o tém, co się działo w Cistercium, dowodząc, że trzymali z większością, gdyż ogół osób, mających głos stanowczy, wynosił 50 (inni bowiem opaci byli tylko tak zwani in partibus, czyli tytularni), a z tych 27 nie podzielało wniosku jenerała, przeciwnego dekretom Klemensa IV z r. 1265 i Aleksandra. VII r. 1666. Zatém kapituła prowincjonalna pochwaliła swych delegatów i za ich zdaniem się oświadczyła, dalsze obrady kapituły jeneralnej uważając za żadne. Również nie wzięła im za złe, że prośby o potwierdzenie Iłowieckiego nie wnieśli na kapitułę, czekając, aż zgodnie zaczną działać ojcowie; lecz gdy to nie nastąpiło, a jenerał przeciwnego sobie wizytatorem mieć nie chciał, więc kanonicznej jego elekcji zaradzając i stosując się do dekretu kapituły jeneralnej r. 1618, stanowiącej, że wikarjusz prowincji polskiej zaraz ma objąć urząd i jurysdykcję, skoro wybrany będzie, kapituła siebie i całą prowincję polską oddała jurysdykcji, rządowi i wizytowaniu, a nawet poprawie i reformie tegoż Iłowieckiego, chociaż niepotwierdzonego, a to na lat sześć, licząc od dnia elekcji. Ten wypadek wpłynął na zachwianie łączności naszych cystersów z jenerałem mieszkającym we Francji. Gdy bowiem wkrótce nadeszło wezwanie do stawienia się na kapitułę jeneralną na dzień 2 Maja 1768 r., Iłowiecki zwołał kapitułę prowinc. do Wągrowca na dzień 7 Marca t. r. i zapytał opatów, któryby z nich miał chęć udać się do Cistercium? Poprzestali wszyscy na oświadczeniu posłuszeństwa jenerałowi, lecz wymówili się, dając za powód niebezpieczeństwa na sejmach grożące klasztorom w Polsce. Aby jednak nie uchybić powinności, osądzili za stosowne uprosić ks. Melchjora Gurowskiego, opata Clari loci w Lotaryngji, świeżo opatem obreńskim wybranego, iżby on reprezentował prowincję polską na kapitule jeneralnej, i zaraz napisano mu do tego upoważnienie. Lecz jeszcze jawniej ta niechęć okazała się w skargach na *prokuratora jeneralnego*. Jenerał zakonu nie mieszkał w Rzymie, a konieczne stosunki duchowne wymagały załatwienia rozlicznych spraw u Stolicy św., przeto cały zakon utrzymywał swym kosztem jednego ajenta i płacił mu, w czasie wizyty zbierając składki od każdego klasztoru. Wikarjusz jeneralski został od tej opłaty uwolniony na kapitule r. 1683; również nowo założone klasztory: w Wistyczach i Vallis gratiae, dopiero na kapitule w Wągrowcu 1719 do opłaty zobowiązane, pierwszy 2 duk., a drugi 1 duk., Vallis zaś angelica od r. 1756 dawać miał rocznie 6 duk. W r. 1739 takim prokuratorem jener. był polak Chryzostom z Wierzbna (de Werbno) Pawłowski, opat koronowski, który się pisał: *per Italiam et omnes insulas adjacentes vicarius generalis et apud S. Sedem totius s. or-*

dinis cisterc. procurator generalis. Kapituła jeneralna r. 1738 kazała prowincji polskiej wypłacać rocznie na prokuratora sammę octoaginta nummorum romanorum, i zarazem objawiła żądanie, aby mieszkanie jego powiększyć tak, iżby przybywające do Rzymu osoby zakonne miały u niego gościnę. Trzeba było zatém powiększyć składki, na co też wyjednano breve Benedykta XIV, a kapit. prowin. w Wągrowcu r. 1744 odbyta, na lat dziesięć podwójną kontrybucję naznaczyła na nasze klasztory. W tym celu, oraz dla złożenia funduszu na inne potrzeby prowincji, kapituła prow., w Sulejowie d. 9 Lutego 1756 r. odbyta, postanowiła założyć ogólną kasę prowincji, która miała być w Lędzie pod pięcioma kluczami, t. j. u wikarjusza, u trzech opatów wybranych i u przeora lędzkiego. Konwent lędzki nietylko miał jej strzedz, ale i odpowiadać za nią, wyjąwszy przypadków nieprzewidzianych. Nic z niej brać nie było wolno bez wiedzy kapituły, chyba gdyby zachodziła konieczna potrzeba, a wtedy wikarjusz jener. zapyta opatów i innych braci, co o tém sądzą, i podług większości głosów wniósek uczyni z opatami mającymi klucze. Opaci dwie części składki na klasztory naznaczonej płacić będą, a konwent resztę, wyjąwszy opata szczyrzyckiego, który całość wniesie, bo klasztor jego ma bardzo szczupłe fundusze. Tę kontrybucję płaciły one przez lat 20, wraz z inną, przez kapit. jen. 1738 wymaganą, od nowo wyniesionych na opactwo. Prokurator jednak mieszkania nie powiększył, ani hospicium nie przyszło do skutku. Słuszne zatém podniosły się skargi na kapitule prow. 1765. Zakazano dalej tej opłaty, a delegatowi na kapitułę jen. polecono zapytać się, co się stało z pieniędzmi na ten cel przesyłanemi? Musiano tego żądania nie zaspokoić, gdyż znowu na następnej kapitule prow. w Wągrowcu d. 7 Marca 1768 r. powtórnie je wniesiono i domagano się rachunków. Nadto, ponieważ z czynności ks. Klaudjusza Godard, prokuratora jener. w Rzymie, i z jego własnoręcznych listów przekonała się taż kapituła prow. (r. 1768), iż działa na niekorzyść zakonu, a zwłaszcza prowincji polskiej, od której opłatę pobiera, zatém postanowiono odtąd utrzymywać w Rzymie oddzielnego ajenta dla Polski, opłacać go i obierać na kapitułach narodowych. Pierwszym takim oddzielnym prokuratorem, odwołalnym (revocabilis), był ks. Onufry Grzymisławski, opat wistycki, któremu kapituła ta wydała zaraz upoważnienie. Naznaczono mu pensję duk. 294 i w ustawę zamieszczono, aby klasztory oddane w komendy składały całą część przypadającą na nie, a w innych połowę opat, a drugą połowę konwent. Działo się to niedługo po owym wypadku z Iłowieckim na kapitule w Cistercium. Ochłodły przecież nieco umysły na kapitule prow. w Lędzie d. 17 Sierp. 1778, pod Janem Szołdrskim, opatem przemęckim i wikar. jener., odbytej, a przy większej rozwadze wyznano, że jakkolwiek prokurator jener. w Rzymie mało jest prowincji polskiej użyteczny, jednak nie wypada odłączać się od głowy zakonów cysterskich: więc przynajmniej niechaj prokurator zachowa przestrogę, daną sobie przez św. Kongregację Episc. et Regul., aby bez wiedzy przełożonych polskich nie wtrącał się w sprawy tej prowincji. Za trudy swe ma tylko 40 dukatów rocznie pobierać. Zmniejszyła tę pensję kapituła w Wągrowcu d. 10 Wrześ. 1790 r. (odbyta pod Bernardem Niegolewskim, opatem jędrzej., kanonikiem krak.), naznaczając mu zaledwie 80 duk. co trzy lata. Już dawniej, t. j. przed ustanowieniem prokuratora prowincji, wysyłano od nas oddzielnych ajentów, ale zapewne w ważniejszych tylko sprawach i na

do czasu tylko bawiących w Rzymie. Takim był ks. Bogdanowicz, któremu kapituła sulejowska r. 1716 nakazuje posłać subsidium i solatium z pieniędzy, przez kolektorów na potrzeby zakonne zebranych, zowiąc go prokuratorem prowincji. Prócz kontrybucji na wspomnianego prokuratora, podejmował zakon wiele innych wydatków, zwłaszcza w ostatnich latach rzeczptej, gdy chciwe oczy zwróciły się na majątki kościelne. Mikołaj Ant. Łukomski, opat lędzki i wikarjusz jener., z własnej kieszeni poczynił wiele wydatków w sprawie prowincji, za co wywdzięczając mu się kapituła, w Lędzie 16 Czerw. 1721 r. zebrana, lubo nie żądał, kazała mu zwrócić część pewną, naznaczając składkę, aby każdy opat dał sto tynfów za siebie, każdy konwent zaś po 50 tynfów, a opat wistycki, przeor Vallis gratiae i ksieni ołobocka po sto tynfów za siebie i klasztor, bo dóbr nie mają rozdzielonych od opackich; z klasztorów zaś komendataryjnych, wyjąwszy mogilskiego i owieckiego (bo pożarem zniszczone), po 150 tynfów, t. j. sto z czwartej części, jaką mają od komendatarjusza, a 50 z dóbr konwentu. Inne kontrybucje stale składano na ogólne potrzeby zakonu, lub na wspomożenie szczegółowych klasztorów. Na kapitule w Wągrowcu r. 1623 d. 19 Marca naznaczono subsidium charitativum na odbudowanie pożarem zniszczonego klasztoru w Ołoboku; a w r. 1750 kapituła sulejowska (d. 26 Stycz.) tenże klasztor od kontrybucji zakonnej uwalnia do przyszłej kapituły, bo znowu ogniem znacznie uszkodzony. Podobne wsparcie, w miarę możności klasztorów, wybiérać pozwolono na reparację kościoła i klasztoru jędrzejowskiego (kapit. sulej. roku 1716). R. 1721 (na kapit. lędzkiej) nakazano wybrać kontrybucję z powodu wypadków krajowych przez trzy lata zaległą, a powinni byli ją płacić opaci; klasztory zaś ich tylko w $1/3$ miały się do tego przyczynić. Klasztor mogilski za więcej lat zaległ, bo był restaurowany. Te i tym podobne podatki w większej części opłacali opaci z swych dóbr, a resztę dokładały ich klasztory; dla uniknienia bowiem sporów o stół, ubranie i reparację, kapituła jener. 1605 nakazała uczynić podział dóbr. Dokonano tego prawie we wszystkich opactwach między r. 1605 a 1620. Również później odłączono pewną część dóbr na opata komendataryjnego, gdzie takowy znajdował się. Tę przykrą dla naszych zakonów sprawę zakończył konkordat r. 1736 zawarty ze Stolicą ś., na którym najgorzej wyszli cystersi, bo aż sześć ich opactw komendataryjnemi zostało, a mianowicie: w Jędrzejowie, Mogile, Sulejowie, Wąchocku, Wągrowcu i Paradyżu. W krótce nowe klęski spadły. Rewolucja francuzka jak piorun uderzyła w matkę cysterskich klasztorów i powaliła ją na zawsze. Opactwo w Citeaux przestało istnieć. Bernard Niegolewski, opat jędrzejowski, kan. krak., wybrany wikarjuszem jeneralnym na kapitule w Wągrowcu r. 1790 d. 10 Wrześ., już nie mógł być zatwierdzony przez jenerała zakonu, ale tę jeszcze miał pociechę, że widział obok siebie zgromadzonych delegatów wszystkich klasztorów, istniejących na ziemiach Polski. Następne wypadki krajowe wpłynęły na podział dotąd jednej prowincji, liczącej 20 klasztorów (męzkich i żeńskich), w których r. 1762 było osób zakonnych 507. Jędrzej Onufry z Wierzbna Wierzbiński, opat bledzewski, jako komisarz już tylko na Prusy południowe i zachodnie, wśród bardzo przykrych okoliczności odbywał kapitułę w Wągrowcu r. 1801 d. 5 Paźd. Czytano list księcia bpa warmińskiego, hr. de Hohenzollern, do prezesa kapituły pisany, którym go zawiadamia, że przez króla ma sobie oddaną jurysdy-

kcję nad klasztorem oliwskim, a przeto rządzić nim będzie jak opat. Kapituła uznała tę jurysdykcję za przeciwną bullom papiezkim i konkordatowi r. 1736, zawartemu przez Klemensa XII z królem polskim; prosi zatém, aby bp pokoju nie mieszał; przeorowi zaś, Ulpianowi Heer, poleca obowiązki spełniać, dopóki komisarz nie odbierze odpowiedzi od króla i Papieża, do których listy wysłał. Kasę wspólną pragnąc nadal utrzymać, nakazuje składać corocznie na ś. Jan po zł. sto. Aby zaś w tém smutném położeniu prowincji utrzymać karność między zakonnikami, ogłoszono tu i moc prawa nadano dekretowi r. 1800 przez wikarjusza jeneral. prowincji Galicji, wydanemu do klasztoru sulejowskiego, iżby zakonnicy z galicyjskich klasztorów, w królestwie Polskiém mieszkający, w ciągu trzech miesięcy stale osiedlili się w którym klasztorze tej prowincji, gdyż w przeciwnym razie uważani będą jako włóczęgi. Również zakonnicy takich mają być uznani przyjmujący beneficja lub kapelanje bez pozwolenia wizytatora jeneral. Zgromadzeni opaci przeczuwali, że nieszczęścia, tłoczące ich wtedy, są dopiero zapowiedzią daleko smutniejszych następstw, dla tego polecają, aby w każde suche dni, w każdym klasztorze, nawet żeńskim, odprawiała się Msza ś. na uproszenie zachowania zakonu. Zapewne wielu z nich doczekało kasaty. Po r. 1793 widzimy prowincję polskich cystersów podzieloną. Odtąd, w części odpadłej do Austrji kteły klasztory: jędrzejowski, sulejowski, wąchocki, koprzywnicki, mogilski i szczyrzycki, i stanowiły prowincję tak zwaną *obojga Galicji*. Od r. 1802 jej wizytatorem jeneralnym i komisarzem był ks. Jan Wawrz. Drzewiecki, opat jędrzejowski, dr. filozofji. W prowincjach zabranych przez Prusy pozostało nieco więcej klasztorów, t. j. Blędzew, Koronowo, Lęd, Obra, Oliwa, Ołobok, Owińska, Paradyż, Pelplin, Przemęt i Wągrowiec, składając prowincję Prus i Polski. Zdaje się, że ten okolicznościami wywołany podział nie miał prawnej sankcji, gdyż w rubrycelach i katalogach cysterskich, galicyjscy tylko użyli r. 1806—1808 wyrazu *Provincia utriusque Galliciae*, lecz już w roku następnym opuścili ten wyraz, wydając rubrycelę tylko *per utramque Galliciam*. Pod pruskim zaś rządem ogłaszali je p. t. Directorium officii divini ad usum sacri ac exempti ordinis cisterciensis *in Prussia et M. D. Posnaniensi* Deo militantis (r. 1820). Zdanie nasze stwierdza rubrycela r. 1808, której tytuł obejmuje: ...sacri ac exempti ord. cist. in *regno Poloniae* Deo militantis, jussu et auctorit. Ill. et Rmi DD. Barthol. Ant. Nałęcz de Raczyn Raczyński. . per *Poloniam et Prussiam* commissarii etc. Po roku 1832 w Rosji tylko w Kimbarówce klasztor pozostał, a w Prusach wszystkie zniesiono W granicach królestwa jeszcze w r. 1818 przestały istnieć. Obecnie tylko pozostały klasztory męzkie w Mogile i w Szczyrzycy, obadwa w Galicji; żeński w Kimbarówce na Litwie. Cystersi mieli klasztory w Polsce:—1. **Jędrzejów** (*monasterium Andreoviense*, zwany w zakonie *Morimundus minor*) w dawnej djecezji krak., dziś w kieleckiej, fundowany przez Janika, czyli Jana, proboszcza, potém bpa wrocławskiego, następnie arcybpa gniezn., i brata jego Klemensa, h. Gryf. Zakonnicy sprowadzeni z Morymundu (w Burgundji). Wtedy Jędrzejów był wsią, zwaną *Brzeźnica*. Rok fundacji niepewny, podają bowiem r. 1111 (*Statuta Ord. Cist.* Leskiego), inni 1140 (*Miechovita* lib. 3 c. 18; *Długosz*, Lib. benef III 361), lub 1153. Akt erekcji datowany r. 1154. Różnice między temi datami pochodzą z przyczyny, że jedni biorą datę zaproszenia zakonników, inni datę zbudowania klasztoru

ru, inni uroczystego przeprowadzenia ich i t. p. za epokę fundacji. Zdaje się, że data 1111 r. jest mylną. *Annales Cistercienses* (ap. *Winter*, Cistercienser I 303) podają, że w Jędrzejowie r. 1146 (inne kodeksy 1149) założone opactwo, 21-a filja Morymundu. W *Annales Polon.* (ap. *Pertz*, Monum. Germ. 19, 625) czytamy: „An. 1139 claustrum in Andrzeów edificatur," a w *Annal. cracov. compilati* (ap. *Pertz*, ib. s. 590) pod r. 1149: „Abbatia fundatur in Andreov." Z niego wzięto zakonników do klasztorów później fundowanych: w Szczyrzycu (w djec. krak.), Raudeu i Jemielniku na Szląsku. Należały do niego prepozytury: Złotniki, Cierno, Oksa. W r. 1808 mieszkało w klasztorze jędrz. osób zakonnych 36. Zniesiony r. 1817. Szczegóły historyczne do dziejów tego opactwa ma: *Starowolski*, Vita et miracula servi Dei Vincentii Kadłubkonis, Crac. 1642, od str. 5—64; *Długosz*, Liber beneficiorum vol. III p. 361—375; *Ant. Zyg. Helcel*, O klasztorze jędrzejowskim i będącym tam nagrobku Pakosława, kasztel. krak., stronnic 106. Jest to odbitka z tomu I *Rocznika Towarz. nauk. krak.* z r. 1852; streścił *Sobieszczański*, w Encykl. pow. większej t. XII 360.—2. **Ląd**, v. Lęd (*Lenda*, v. *mon. Landense*), dawniej *Lucida*, nad r. Wartą, w archid. gniezn., dziś w djecezji kaliskiej. Miejsce, na któróm stoi klasztor, zwało się niegdyś *Kamień*. Klasztor ten w r. 1145 założył Mieczysław Stary (u *Muczkowskiego*, Codex. diplom. Reg. Polon. t. I,* są dwa dokumenty fundacyjne tego klasztoru, jeden pod r. 1145, 2-i pod r. 1150) na pamiątkę zwycięztwa odniesionego nad bratem Władysławem, ks. krak., który chciał mu odebrać dzielnicę. Przeznaczył go głównie dla mnichów z Kolonji przybywających, przez wdzięczność za dobre u nich przyjęcie w czasie swego pobytu za granicą. Pierwsi zakonnicy przybyli z klasztoru Altenbergen (*de Bergis*, *mon. Veteris Montis*) pod Kolonją. *Annales Cisterc.* n. 278, 379, 511 (ap. *Winter* op. c.) podają rok założenia Lędu 1145—1152. W krótce po założeniu kapituła jeneralna wydała postanowienie, żeby klasztor lędzki podlegał opatowi łeknowskiemu (1191); lecz, na prośbę fundatorów, odwołała to postanowienie r. 1193: „Duci Poloniae rescribatur, quod petitio sua de non destruenda abbatia de Landes conceditur ei." ap. *Winter* III 205, 207. Od pierwszego opata Henryka do r. 1551 nieprzerwanym porządkiem 27 opatów kolończyków klasztorem rządziło. Fundację potwierdził Honorjusz III r. 1221. Koadjutor i przeor lędzki na kapitułę jeneral. r. 1738 wnieśli prośbę, aby ich klasztor miał pierwszeństwo w prowincji, przed opatem jędrzejowskim, co mu też przyznano tymczasowo, dopokąd na kapitułę prowinc. nie przywiozą swych dokumentów, okazujących dawniejszą erekcję. Kapituła lędzka r. 1740 poleciła tę rzecz opatowi przemęckiemu. Tymczasem Leski, w wydanych przez siebie *Statutach*, własnowolnie klasztor jędrz. położył na pierwszém miejscu, o co skarżono się na kapit. prow. 1750 i spór do jenerała odesłano, a lędzkiemu pierwszeństwo naznaczono do zapadnięcia ostatecznego w tej sprawie wyroku. Do Lędu należały prepozytury: w Lądku i Zagurowie, oraz kilka probostw. W r. 1808 było osób zakonnych 33. Suprymowany r. 1819. Oddany kapucynom r. 1850, lecz i ci zniesieni r. 1864. Opactwo to opisane w *Pamiętniku rel. moral.* t. X 518, t. I str. 5 (serja II z r. 1858), w *Dzienniku warsz.* r. 1851, *Tygodn. illustr.* r. 1862. *Baliński i Lipiński*, Staroż. Pol. I 168. Niektóre dokumenty do tego klasztoru ob. w *Bibliotece warszaw.* r. 1870 t. IV. — 3. **Wągrowiec** (*mon. Vangrovecense*)

nad r. Wełną, w w. ks. Poznańskiém, w archid. gniezn., fundowane pierwotnie we wsi, dziś miasteczku Łekno (*m. Lucnense*), przez Zbiluta hr. na Panigrodzie, h. Topór, r. 1147. Inni podają r. 1153 albo 1152. Paprocki ma obie te daty, (*Herby* p. 65 i 118), przytaczając osoby obecne przy akcie erekcji, mówiąc: „Niektórzy z tych tam będących dali po wsi, drudzy po dwie, ku czci i chwale Bożej i Piotrowi ś., jako to przywilej opowiada.“ R. 1153 może być datą uroczystego wprowadzenia zakonników; *Annales Cisterc.* n. 215, 365, 421 (ap. *Winter* I 323) mają r. 1142 i 1150, jako datę fundacji; według nich klasztor łeknowski był filją altenbergskiego (pod Kolonją); cystersi jednak lędzcy wywodzili swój początek z Morymundu. Donacje zatwierdził Honorjusz III r. 1218 i pod opiekę Stolicy ś. przyjął. R. 1396 przez opata Tylemana do Wągrowca przeniesieni, bo Łekno napadali zbójcy. Zalaszowski, (*Jus Reg. Pol.* I f. 623), utrzymuje, że to opactwo fundował Mieczysław Stary († 1191 r.) i dziwi się, czemu Zygmunt, cysters, pisząc tablicę klasztorów tego zakonu, przypisuje fundację Zbilutowi. Zdanie jego zbija akt erekcji w *Codex. dipl.* Rzyszczewskiego i Muczkowskiego t. I p. 4, z którego okazuje się, że zapisowi temu był obecny książę Mieczysław. Cf. *Ledebur*, Allgemeine Archiv t. I. Należała do nich prepozytura Tarnów i probostwo Łęgnów. W r. 1762 mieszkało zakonników 20, a w r. 1808. 24. Opactwo zniesione r. 1836.—4. **Sulejów** (*mon. Sulejoviense*) nad r. Pilicą, 2 mile od Piotrkowa, dawniej w archidjecezji gniezn., dziś w djecezji sandomierskiej. Niegdyś zwała się ta wieś *Skrzynnem* i była w posiadaniu hr. Russława. Tu Kazimierz II Sprawiedliwy, ks. sandomierski, fundował cystersów r. 1176. Zakonnicy sprowadzeni z Morymundu (*Annal. Cist.* n. 523, 534, ap. *Winter* op. c.). Akt erekcji i wiele dyplomów, dotyczących tego opactwa, ap. *Rzyszczewski i Muczkowski*, Cod. diplom. Polon. t. I. Szczegóły historyczne Jul. Bartoszewicz pomieścił w wydawaném przez siebie piśmie perjod. *Kronika wiad. kraj. i zagra.* 1858, i Sobieszczański w *Encykl. pow.* większej t. XXIV. Mury klasztorne stanowią dziś niemile oku rumowisko, z którego trudno już mieć wyobrażenie o dawnym ich kształcie. Należały prepozytury: Beldrzychów i Mogilnica. Suprymowany r. 1819. W r. 1762 mieszkało zakonników 28, w r. zaś 1809 było tylko 19.—5. **Wąchock** (*mon. Vanchocense*, albo *Coella Mariae*) nad r. Kamionną, w djecezji krakowskiej, r. 1179 fundował Gedeon, bp krak., z dóbr stołu biskupiego, sprowadziwszy zakonników z Włoch. Za czasów Długosza byli tu sami cudzoziemcy. Helcel, *O klaszt. jędrz.* p. 35, domyśla się, że ab... pierwotnie fundowany był w pobliskiej wsi Kamienna, albo Wąchock tak dawniej się nazywał, co też zdaje się napomykać Paprocki, nazywając ten klasztor *Camina Minor*. W Winter'a *Annal. Cisterc.* n. 532 czytamy: „An. D. 1178 abbatia de Camina in Polonia, Morimundi filia 24-a... E secundum quasdam tabulas est neptis Morimundi, filia Bellae Vallis“ (*Bella vallis* opactwo w prowincji Burgundji, djecezji lauzaneńskiej), różne ... opactwa podobnego nazwiska na Szląsku (*Kamenitz* v. *Kamenz* pod Neisse w djecezji wrocławskiej). Nazwę, czy też miejsce samo (z Kaminy v. Kamienny na Wąchock), zmienili cystersi ok. r. 1249, gdyż w tym r. pierwszy raz spotykamy *Wąchock* zamiast *Kaminy* (dyplom ap. *Rzyszczewski i Muczk.* Cod. Dipl. I 54, 55; cf. III 172), a w 1235 jeszcze byli w *Camina* (cf. niżej n. 10). Długosz (*Lib. benef.* III p. 400—420) opisuje

stan kościoła i klasztoru, chwali w nim zgodę mnichów różnych narodowości. Należały prepozytury: Skarzyszczew i Mniszek. W r. 1762 klasztor wąchocki żywił 25 zakonników i tyluż w 1808. Opis Wąchocka w *Bibl. warsz.* r. 1851 tom. IV.— 6. **Koprzywnica** (*mon. Coprivnicense*, lub *Clara Provincia*), dwie mile od Sandomierza, w djecezji krak. Długosz mówi, że fundatorem był Kazimierz II Sprawied., że do jego dotacji dołożyli swe ofiary panowie Bogorje i Habdanki i że zakonnicy sprowadzeni byli z Morymundu (*Liber benef.* III p. 375—400); lecz przywilej Bolesława Wstyd. r. 1277, ponawiający dawne zapisy, za fundatora podaje Mikołaja hr. Bogorję, wojewodę, między r. 1160—1185. Według *Annal. Cisterc.* n. 557 (ap. *Winter* op. c.) opactwo założone r. 1184. *Annales Polon.* (ap. *Pertz*, Monum. Germ. 19, 628) jedne podają r. 1185, inne zaś rok 1187, a inne 1201. W r. 1762 było zakonników 32, a 28 w r. 1809. Należała do niego prepozytura Zakrzew. Opis kościoła w *Encykl. pow.* większej t. XV. Opactwo zniesione r. 1819.—7. **Mogiła** Monast. Mogilense, *Mogila*, *Clara Tumba*, *Tumba Mortuorum*) pod Krakowem. Pierwszą myśl fundacji powziął Wisław, herbu Odrowąż, r. 1221. *Annales Cisterc.* (ap. *Winter*) podają: „A. D. 1221 abbatia de Claratumba Cracov. dioec. filia Lubens" (Lubiąsz). Wisław na ten cel przeznaczył dobra swoje Prandocin i Kacice, lecz widząc, że sam godnie fundacji odpowiedzieć nie może, przyjął do spólnictwa pod tym względem krewnego swego Iwona, bpa krak. R. 1222 v. 1223 przybyli cystersi do Kacic (*Ann. Capit. cracov.* i *Annal. cracov. compil.* ap. *Pertz*, Mon. Germ. 19, 595. *Annal. pol S. Cruc.*, ibid. s. 680); lecz czy to klasztor był niedogodny, czy też dla innych powodów, r. 1225 przenieśli się do Mogiły, gdzie może dopiero w r. 1226 stanął klasztor (cf. *Annal. cracov.* ap. Pertz l. c.) i to przy parafjalnym kościele; nowy zaś, wspaniały kościół zaczęto budować 1253, a w 1266 nastąpiło uroczyste jego poświęcenie. Opactwo to posiada historję dobrze opracowaną staraniem towarzystwa naukowego krak., p. t. *Monografja opactwa cystersów we wsi Mogile*, Krak. 1867 r. in 4 str. VIII 167, do czego dołączony zbiór dyplomatów (*Diplomata monasterii Clarae Tumbae prope Cracoviam*, Kraków 1865 in-4 s. 181). Konst. Hoszowski wydał oddzielnie: *Poczet opatów mogilskich.* Klasztor dotąd istnieje, lubo dobra zabrane. *Winter*, Cistercienser II 393 i indziej. — 8. **Obra** (*mon. Obrense*) nad rz. t. nazw., w djec. pozn. Według *Annal. Cist.* n. 780 (ap. Winter), był ten klasztor filją lędzkiego i założony został r. 1260; lecz inny spis klasztorów cysterskich (ap. *De Visch*, Biblioth. cisterc.) podaje, że d. 25 Marca 1240 r. cystersi weszli do klasztoru obrskiego. Ta ostatnia data zdaje się być prawdziwszą, gdyż inne źródła przypisują założenie Sędziwojowi, kantorowi gnieźnieńskiemu, r. 1231. Książe Władysław t. r. to nadanie potwierdził (*Leski*, Statuta ord. cist. s. 6; cf. *Wutke*, Städtebuch von Posen.). Zakonnicy, czy byli sprowadzeni z Lądu, jak mają *Annal. cisterc.* Wintera, czy z Łekna (Wągrowca), jak ma Paprocki (*Herby* s. 119), stanowili osadę czysto niemiecką (*Baliński i Lipiński*, Star. Pol. I 121) przynajmniej do drugiej połowy XVI w. (cf. *Łukaszewicz*, Opis kośc. par. djec. pozn. II 483). Należały do niego prepozytury: Obra, Syleck, Kramsk. W r. 1762 mieszkało zakonników 22, a w r. 1809 tylko 13. Suprymowany.— 9. **Paradyż** (*Paradisus* B. Mariae, nad granicą Szląska, w djec. poznań.), w *Annal. cisterc.* (ap. Winter) już jest pod r. 1188 zapisany; być może, iż od tej daty rozpoczęto myśleć o spro-

wadzeniu zakonników do naszego Paradyża; Winter jednak nie przypuszcza, aby o tym była mowa. Dyplom fundacyjny, wydany przez Pawła, biskupa poznań., ma datę 1 Lut. 1234 r. (ap. *Riedel*, Codex dipl. Brandeb. 24, 232); zapewne uroczyste wprowadzenie zakonników rozumieją Annales cistercienses n. 640, gdy mówią: 3 Idus Novemb. 1236 fundata est abbacia Paradisi... filia Lenin" (Lehnin, ok. Brandeburga). Fundatorem był Mikołaj Bronisz, herbu Wieniawa: ten darował 5 wsi, inni dobrodzieje później dodali kilka; między ostatniemi niejaki Bożanta zeznaje, iż wieś swoją darował klasztorowi przez wdzięczność za to, że go opat paradyski wykupił z niewoli niemieckiego rycerza. Innocenty IV wszystkie darowizny zatwierdził 1247 r.; a wprzód jeszcze (1236 i 1245) książę Bolesław uwolnił dobra opactwa od wszelkich ciężarów (*Raczyński*, Cod. diplom. maj. Pol.; cf. *Winter* op. c. II 362). Cystersi zbudowali tu nowy, murowany kościół przy końcu XIV w., poświęcony w r. 1397, z 14 ołtarzami, jak o tém współczesny rękopism (ap. *Łukaszewicz*, Opis kość. paroch. II 395) przekonywa. Około r. 1720 wykradziono dokumenty klasztorne. Sprawą ta zajmowała kapitułę jeszcze w Cisterciam r. 1738. Należało do niego kilka prepozytur i parafji, np. Kalaw, Chociszew i inne, które kapituła jener. 1738 zakazała oddawać duchowieństwu świeckiemu, dla uniknięcia procesów. Szczegóły o tém opactwie z *Łukaszewicza* (l. c.), powtórzyła *Encyklop. pow.* więk. t. XX. Zakonników było w r. 1762 25, a 15 w r. 1809.— 10. **Szczyrzyca**, *Czyrzyc (mon. Ciricense*, lub *Vallis Mariae*, albo *Mons S. Joannis*), w djecezji krak., dziś w tarnowskiej, w Galicji, w obwodzie Sądeckim. Teodor Cedron (v. Chadron), her. Gryf, wojewoda krakowski, otrzymawszy, podobno 1204 r., przywilej na wykarczowanie lasów i osadzenie kolonji (ob. *Łepkowski*, Przegl. zabytków z okolic Krakowa, 1863 s. 220, cf. s. 177), osadził Nowy Targ i Ludzimierz i do tej ostatniej osady zaprosił cystersów. R. 1235 kapituła jeneralna zakonu wydelegowała opatów: sulejowskiego, kamionskiego (*Camina*, późniejszy Wąchock) i koprzywnickiego, do obejrzenia miejscowości i dania opinji, czy może być tam opactwo założone; poleciła zakonników wziąść z Jędrzejowa i oddać pod nadzór opata z Pforte (w Turyngii. *Statuta cap. gen.* ap. *Winter* op. c. III 220; cf. I 355). Zakonnicy objęli klasztor dopiero r. 1239 (*Annal. Cist.* n. 750). Henryk Brodaty dał im Podhale, i z tego zapewne powodu nazwany jest fundatorem w akcie z r. 1255 (*Bibliot. warsz* 1867 r. III 431). Broniąc się przed zbójcami, cyst. założyli zamek na skale, zwanej *Szaflary*, i tam się przenieśli w czasie napadu Tatarów około r. 1241. Lecz gdy skała ta była za szczupła, a Ludzimierz nie był obronny, zakonnicy chcieli się rozejść do innych klasztorów. Wtedy Cedro r. 1244 nabył wieś Szczyrzyce od Sulisława Janowica, kanonika krak., i Jędrzeja, scholast. krak., późniejszego bpa płockiego, i wystawiwszy im kościół i klasztor, przeniósł ich r. 1249. Zakonnicy byli sprowadzeni z Jędrzejowa. Ludwik, król węg. i pol., zabrał im Podhale nadane przez ks. Henryka. W bibliotece publicznej w Petersburgu jest historja tego opactwa w rękopiśmie, z którego *Biblioteka warsz.* (l. c. s. 432) podaje następujący spis opatów (brakuje początkowych): opat 13 Jakób r. 1382, 14 Mikołaj II 1403, 15 Piotr Borko 1413, 16 Grzegorz II 1438, 17 Mikołaj III 1443, 18 Grzegorz III 1448, 19 Mikołaj IV (?), 20 Stanisław I 1469, 21 Jan I 1481, 22 Stanisław II 1489, 23 Maciej 1493, 24 Wawrzyniec 1493, 25 Jan II 1500, 26

Stanisław III 1508, 27 Jan III 1509, 28 Grzegorz IV 1525, 29 Jan IV 1525, 30 Stanisław IV 1530, 31 Jan Janowski 1549, 32 Stan. Bukowicki 1561, 33 Piotr Borowski 1565, 34 Joachim Cieniawski 1597, 35 Stan. Drohojowski 1607, 36 Remigjusz Łukowski 1633, 37 Joachim Mstowski 1642, 38 Marcin Pawlikowski 1655, 39 Krzysztof Lipnicki 1651, 40 Prze. Domiechowski 1668. Od r. 1794, po sprzedaniu dóbr przez rząd austrjacki, klasztorem rządzi przeor tylko. R. 1762 było 19 zakonników, obecnie jest 7. Wiele szczegółów hist. ma *Długosz*, Liber benef. III p. 436—446; *Morawski*, Sądecczyzna, Krak. 1863 t. I i II. Opis w *Bibliotece warsz.* r. 1850 t. III. Cf. *Rzyszczewski et Muczk.*, Cod. dipl. III 31, 32, 48, 61, 66; niektóre przywileje ob. ap. *Feier*, Cod. dipl. Hungar. IV 2, 78, 90, 249. *Fuxhoffer*, Monasteriologia Hungar. ed. Czinar II 84, III 172, 182, IV 2, 152. *Theiner*, Mon. Pol. I 460, 466.— 11. **Bledzew**, Blesen (*mon. Bledzoviense)* nad r. Obrą, w djecezji poznań. Władysław Odonicz, ks. wielkopolski, r. 1232 sprowadził zakonnikow z Dobregoługu (Dobriluk), w Luzacji wyższej, i wyznaczył im miejsce błotniste nad r. Obrą. na którém wystawiony klasztor przybrał nazwę *Nowy Dobryług*. Kościół klasztorny miał być poświęcony 1238 r. R. 1250 ks. Władysław pomnożył ich posiadłości (*Raczyński*, Cod. diplom. maj. Pol. s. 53). Że zaś byli narażeni na częste powodzie, dwaj dziedzice wsi Zemska (niem. *Semeritz*), Eustachy i Wojcieszko, odstąpili im swoją wieś (1260), z warunkiem wystawienia w niej klasztoru i kościoła. Osiedli oni w Zemsku 1269 r., lecz narzekać poczęli na niepłodność ziemi; zaradzając ich potrzebie, bp poznański Mikołaj z kapitułą dodał im (1269) pewne dziesięciny (*Raczyński* op. c. s. 55). Zakonnicy jednak długo namyślali się, czy tu opactwo założyć. Uczynili to wreszcie r. 1286 (*Annal. Cisterc.* n. 807, ap. *Winter*). Odtąd Zemsk nazwano także *Nowym Dobryługiem*. Lecz dla braku wody zaledwie 130 lat tu byli; r. 1407—1414 osiedli w *Bledzewie*, chociaż pewna liczba zakonników do r. 1578 przebywała jeszcze w Zemsku. R. 1797 dobra klasztorne przez rząd pruski sprzedane, a r. 1835 opactwo i klasztor zniesione. Należały do niego prepozytury: Bledzew, Rokitno, Fafald. W r. 1762 żywił 34 zakonników, a 16 w r. 1809. Dzieje opactwa opisane w *Archiwum teologiczném* rok I p. 472, z którego wyjątki pomieścił *Łukaszewicz* w Opisie kościołów djec. pozn., i *Encykl. pow.* więk. t. III; szczegółowo też opisał Ledebur, w *Neue Allgem. Archiv* III 293—319. *Winter*, II 366.— 12. **Przemęt** (*m. Premetense*) nad r. Obrą, w djec. poznań. R. 1278 Benjamin, wojewoda, sprowadził zakonników z Paradyża i klasztor im założył we wsi *Wieleniu*. Tu, cystersi zamieszkali od r. 1285 (*Rzyszczewski et Muczk.* Cod. dipl. I 97. *Annal. Cist.* ap. *Winter*), będąc wystawieni na rozboje i łupieztwa. Władysław Jagiełło r. 1409 dał im bezpieczniejsze miejsce, nadając miasto i zamek *Przemęt* z przyległościami. Cystersi wystawili sobie kościół i klasztor i w Kwietniu r. 1418 przenieśli się z Wielenia. Jan XXIII potwierdził darowiznę Jagiełły. *Łukaszewicz*, Opis kośc. djec. pozn. II p. 268. *Ledebur*, Neue Allgemeine Archiv I 361, cf. *Wiener* op. c. I 361, II 371. W r. 1762 było zakonników 26, a w r. 1809 15. —13. R. 1243 Bogusz, wojewoda mazowiecki, założył klasztor cystersów w **Szpitalu**, noprzeciw Włocławka (cf. *Rzyszczewski*, Cod. dipl. II 629). Innocenty IV (22 Czerw. 1244) fundację tę przyjął pod swoją opiekę (*Leski*, Statuta ord. cist. s. 7). Zakonnicy sprowadzeni zostali z Geor-

genthal (*Vallis s. Georgii* w Turyngji), a klasztor ich p. t. ś. Gotarda miał być stacją krzyżowców, udających się do Prus. Trudno było to utrzymać; dla tego r. 1252 opat z Georgenthal na kapitule jener. zrzekł się wszelkiej nad tym klasztorem opieki, kapituła zaś poleciła opatowi Morymundu posłać tam opata od siebie, lub zdać komu innemu konwent (*Statuta cap. gen.* a. 1252, ap. *Winter* III 226). Zdaje się, że to zamiast szpitalskiego klasztoru stanęło opactwo byszewskie. — 14. Ok. r. 1251 Kazimierz, ks. kujawski i łęczycki, umyślił wystawić klasztor cystersom przy kościele w **Byszewie** (w Bydgoskiém, różny od Byszewa, o którém niżej, a przezwanego później Koronowem). Odstąpił na ten cel pewnych dziesięcin Michał, bp kujawski (5 Paźdz. 1251, *Rzyszczewski*, Cod. dipl. I s. 60), a podskarbi książe Mikołaj darował wsie swoje Byszew i kilka innych 1253 r. (ib. I 67). Konwent przybył z Lubiąsza r. 1256 (*Annal. Cist.* n. 771, ap. *Winter* I 357). Ok. r. 1288 zakonnicy zamierzyli przenieść się w inne, dogodniejsze miejsce, dla tego zamienili niektóre swoje dobra z bpem kujawskim Wisławem (1288 r.; *Rzyszczewski*, Cod. dipl. II 627); lecz może dla sporów z proboszczem nowej miejscowości (ib. 632), przeniesienie do skutku nie przyszło zaraz. Dopiero r. 1315 znajdujemy ich nad rzeką Dobrą, około Bydgoszczy (ib. 199), dokąd nazwę Byszewa z sobą przenieśli; dawniej nazywała się ta wieś *Śmiesza*. Do historji tego opactwa znaczna ilość dokumentów, ap. *Rzyszczewski*, Cod. dipl. t. II (I i II-a cz., cf. *Winter* II 376, III 14, 104, 163). W XV w. nazywano to opactwo Koronowem. Czy to jest ten sam Koronów, do którego miał ś. Bogumił (1172—1182) sprowadzić cystersów (*Damalewicz*, Vita s. Bogum. c. 8), powiedzieć nie umiemy. — W Prusach były następujące klasztory cystersów: 15. **Kolbac** (*Colbaz*), v. *Mera vallis*, na Pomorzu. Wprowadzili się tu uroczyście na początku r. 1173, z Esrom, na Zelandji (Annales Cist. n. 508, ap. *Winter*), lecz już w r. 1170 dał im Wracisław II, ks. pomorski, miejsce wspomniane, zapewne za radą Bernona, bpa szweryńskiego, a 15 Sierp. 1176 r. Konrad, bp kamiński, wyświęcił pierwszego opata Everharda. Przywileje książąt, temu opactwu nadane, ob. *Kosegarten*, Cod. dipl. Pomer. I 83, 96, 97; cf. *Annales Colbazienses* do r. 1560 doprowadzone, i *Notae Colbazienses* 1307—1349, ap. *Pertz*, Monum. Germ. 19, 711—720. *Winter*, Cisterc. I 134. Z Kolbac przeszła osada do Himmelpforte (*Porta coeli*, pod Fürstenberg nad Odrą). 16. Z Kolbac osada cysterska przeszła do **Oliwy** (mila od Gdańska, blizko morza, dawniej w djec. kujawsko-pomorskiej, dziś w chełmińskiej). Już r. 1178 otrzymali oni tam od ks. Sambora ziemię z 7 wsiami, w północno-zach. stronie Gdańska; w r. następnym osiedli zapewne w niewielkiej liczbie; 1178 już stanął klasztor, lecz, dla braku dostatecznego obwarowania przed pruskiém pogaństwem, uroczyste objęcie konwentu nie nastąpiło wcześniej jak w r. 1186. Niedługo potém musieli opuścić klasztor. Przyczyną tego nie były napady nieprzyjacielskie, bo pierwsze spustoszenie było dopiero r. 1224 v. 1226 (*Chronicon Olivense*, w *Scriptores rer. prussic.* t. I), lecz może domowe niesnaski, o jakich domyślać się można z postanowień kapituły jeneralnej r. 1191: Prior de Oliva, qui misit monachum ad curiam Papae absque licentia domini Cistercii et conscientia proprii abbatis, cesset a prioratu et ultimus sit per annum (ap. *Winter* III 205). R. 1195 osiedli drugi raz (Annal. Cisterc. n. 513, 564), a książęta pomorscy przymnożyli im posiadłości (*Kosegarten*, Cod. dipl. Pomer. I 111, 288, 303). Cy-

stersi oliwscy (np. Chrystjan; ob. wyżej s. 280) przyczynili się do nawrócenia Prusaków (Cf. *Alb. Ewald*, De Christiani olivensis ante ordinem teutonicum in Prussiam advocatum conditione, Bonnae 1863). Mieli parafje: w Oliwie, Langnowie, Mechowie, Starzynie, Matarnie, Rumie i Rosenbergu. Na drukarnię wydał im Jan III przywilej r. 1676; lecz ta przestała istnieć r. 1744. Pierwotnie było ich 13 zakonników, lecz później 40—50 i 8—10 braciszków. W r. 1762 było 46, a w r. 1809 tylko 9. Dzieł niemieckich o tym klasztorze jest kilka, w polskim jęz. wiadomość w *Gazecie polskiej* r. 1829 przez Tad. Krępowieckiego, i w *Pielgrzymie* pod red. ks. Kellera, wychodzącym w Pelplinie roku 1871 i 1872. Cf. *Ledebur*, Neue Allgem. Archiv II 201.— 17. **Pelplin**, dawniej w djec. kujawsko-pomorskiej, dziś w chełmińskiej. Zdaje się, że już w r. 1251 przybyło kilku zakonników z Doberan (w Meklemburgskiém) do Pelplina (*Annal. Cist.* n. 764, ap. *Winter*). Książę pomorski Sambor oddał wieś Pogutki na zachód od Schöneck, którą zakonnicy przezwali *Samburia* (v. *Samburch*), na pamiątkę fundatora, i do niej przenieśli się z Pelplina r. 1258 (uroczystość z tego powodu opisana w dokumencie z 10 Lip. 1258 r., ap. *Ledebur*, Neue Archiv II 322). Nie była to jeszcze stanowcza fundacja, gdyż w r. 1261 na kapitule jeneralnej zakonu Wisław (Wolimir), bp kujawski, przedstawiał prośbę: „quatenus (capitulum generale) abbatem et conventum de Dobranensi ecclesia transmittere dignetur in plantationem novellam Samburch nuncupatam“ (*Statuta Cap. gen.* ap. *Winter* III 329). Uroczyste wprowadzenie zakonników *Annales Cist.* n. 792) podają w r. 1267. Trojakie nazwisko posiadał wtedy ten klasztor: *Samborch*, v. *Nowy Doberan*, v. *Góra Marji* (Marienberg). R. 1274 przeniesiono klasztor do Pelplina. Wyrobił im to Mszczug (v. Mestwin), ks. pomorski, gdy zakonnicy poczęli się przed nim użalać na niezdrowe (zimne) powietrze i niepłodność ziemi. W Pelplinie ostatecznie pozostało opactwo to aż do kasaty (1823 r.). W r. 1762 miało zakonników 39, w 1809 tylko 16. Szczegóły ob. w *Monumenta fundationis mon. Pelplinens.* aż do r. 1312, ap. *Hirsch*, Sciptor. rer. pruss. I 809... *Strehlke*, Doberan und Neu-Doberan, 1869. *Winter*, Cisterc. II 260. W **Garzanum** (Garnsee), w południowo wschod. stronie Pelplina, miał być założony klasztor cysterski, na co rycerz Dietrich Stange podarował grunta i pieniądze klasztorowi pelplińskiemu (1285 r.). lecz skończyło się tylko na wysłaniu tam kilku zakonników z Pelplina, gdyż krzyżacy na fundację opactwa nie pozwolili (*Voigt*, Cod. dipl. Prus. II 12. *Ledebur*, Neu. Archiv II 35). Książe pomorski Mszczug podarował opactwu Eldena (v. *Huda*, w Oldenburgskiém) wieś **Strepow**, z kilku innemi, żeby w niej założyli opactwo, lecz gdy zakonnikom zdało się to niedostateczném i ociągali się z wysłaniem konwentu, Mszczug umarł, kraj jego przeszedł r. 1305 w ręce krzyżaków; ci na zakładanie klasztoru nie pozwolili, a od opata eldeńskiego dobra strepowskie zakupili, którą to sprzedaż kapituła jeneralna 1347 roku zatwierdziła (*Steinbrück*, Pommersche Klöster s. 77).—**Raj Marji**, czyli **Paradisus Mariae**, blisko klasztoru oliwskiego położony klasztor kartuzów, w połowie XIII w. założony przez ks. Mestwina i bogato uposażony, przez krótki czas zostawał w rękach cystersów. Gdy bowiem skutkiem reformacji Lutra i szerzącej się jego herezji w okolicach Gdańska, klasztor ten przyszedł do bardzo małej liczby zakonników, opat oliwski około r. 1563 objął nad nim władzę, udając, że otrzymał na to upoważnienie Stolicy

Ap. Rozdrażewski, bp. kujawski, w czasie wizyty djecezjalnej r. 1582, drogą procesu usunął cystersów od zarządu, a powoławszy kartuzów z Saksonji i Reńskiej prowincji, klasztor ten i dobra im oddał.—Na Szląsku: 18. **Lubiąsz** (Lubusz, Leubus, *Lubens*) nad Odrą. Kazimierz Odnowiciel założył tu klasztor benedyktyński 1044 r. (*Chronicon princ. pol.* s. 99). Na ich miejsce sprowadzeni zostali cystersi r. 1150. Tak przynajmniej opiewa dyplom fundacyjny tego opactwa z r. 1175 (po pol. i łac. w *Bibliotece warsz.* r. 1868 II 427). Dyplom ten uważa się za podrobiony, lecz nie później jak w początkach XIII w. (*Grünhagen*, Zeitschr. für schlesische Gesch. V 193—221). Podrobiony zaś został prawdopodobnie w tym celu, żeby służył za dowód prawnego posiadania własności poprzednio otrzymanych. Jakkolwiek więc jest zmyślonym, przecież nie mamy zasady do posądzania go o sfałszowanie samych faktów i dat: mógł autor tego dokumentu, piszący ok. r. 1210, zmyślić, że Bolesław w r. 1175 potwierdził darowizny klasztorowi poczynione, lecz nie było żadnego celu zmyślać, że przedtém w Lubiąszu byli benedyktyni i że cystersi na ich miejsce r. 1150 przybyli (cf. *Winter*, Cisterc. I 301). Za r. 1150, jako datą sprowadzenia cystersów do Lubiąsza, przemawiają Annales cistercienses (n. 355), które już pod r. 1149 mieszczą tu opactwo (ap. *Winter* I 334). Od r. 1149 zapewne Walter, bp wrocławski, zaczął traktować z cystersami, aby przybyli, gdy widział, że benedyktynów mała tylko jest liczba (*ubi*, t. j. w Lubiąszu, *prius pauci monachi nigri ordinis resederant*, dypl. fund.). Cystersi na dobre osiedli dopiero 1163 r.; przybyli zaś z Pforty (*Annales crac. compil.* ap. *Pertz*, Monum. Germ. 19, 591. Cf. *Wattenbach*, Monumenta Lubensia, Wrocław 1861. *Schles. Zeitschr.* V 117). Opis opactwa tego, r. 1756 sporządzony przez Arn. Teicher'a, bibliot. lubuskiego, ap. *Stenzel*, Scriptor. rer. Siles. V 577; dokumenty wydał *Büsching*, Die Urkunden des Klosters Leubus, Breslau 1821. — 19. **Henryków** był na początku XIII wieku jako lenność w ręku Mikołaja, kanonika wrocławskiego. Mikołaj, pragnąc tę wieś zapewnić kościołowi, umyślił oddać ją cystersom. Książę Henryk pozwolił na to, z warunkiem, że on będzie uważany za fundatora, i w r. 1225 prosił kapitułę jeneralną o założenie opactwa (*Statuta cap. gen.* t. r. ap. *Winter*). Pierwsi zakonnicy przybyli r. 1226 z Lubiąsza; w r. nast. reszta konwentu, a w 1228 uroczyscie ich wprowadzono, przy czém byli obecni bpi: Wawrzyniec wrocławski, Wawrzyniec lubuski i Paweł poznański, jako też książe Henryk z synami swymi. *Stenzel*, Liber fundationis claustri in Heinrichow (z dokumentami), Wrocł. 1854; *Pfitzner*, Gesch. der Cistercienserstifts Heinrichau, herausg. von *Stenzel*, ib. 1846. *Winter*, Cisterc. II 326.— 20. **Gryszow** (Grissau, Grüssau, *Grissovia*, *de Grisonte*, *Gratia S. Mariae*), w djec. wrocławskiej. Cystersi zaproszeni tu zostali r. 1290 z Henrykowa (*Annal. Cist.* n. 809); przybyli r. 1292, a pełny konwent r. 1293 został zaprowadzony (*Annales Henrichow.* ap. *Pertz*, Mon. G. 19, 541, 548. Cf. *Winter* Cisterc. II 336).—21. **Ruda** (Rauden, około Raciborza) w dokumencie fundacyjnym zowie się „claustrum de *Wladislaw*, super fluvium Ruda". Władysław, ks. opolski, osadził tu cystersów, z Jędrzejowa sprowadzonych r. 1255. Dokumenty wydał (Wattenbach w *Codex diplom. Siles.* I), historję Potthast (Gesch. d. ehemaligen Cistercienserabtei Rauden, Leobschütz 1858).—22. Z Rudy sprowadził ich do **Imielnic** (dziś *Himmelwitz*) Bolesław, ks. opolski, ok. r. 1280. Kilka dokumentów o tym klasztorze w Co-

dipl. Siles. II 77—104.—28. **Kamienica** (*Kamenz*) pod Neisse, w djecezji wrocławskiej, opactwo fundowane w r. 1246, zakonnicy wzięci z klasztoru lubuskiego (*Annal. Cist.* n. 753). Mieszkali tam dawniej kanonicy regularni, którzy mieli drugie opactwo na Piasku pod Wrocławiem. Zaledwie tam cystersi osiedli, wypędził ich opat wrocławski gwałtem. Bp rzucił na niego ekskomunikę; on zaapelował do Rzymu. Papież polecił sprawę zbadać na miejscu. Nastąpiła (1248 r.) ugoda między obu zakonami; w r. następnym cystersi do Kamienicy wrócili (*Grünhagen*, Schlesische Registen I 264—69; cf. *Heyne*, Gesch. d. Bisth. Breslau). Klasztorom cysterskim najwięcej Szląsk zawdzięcza utrzymanie katolicyzmu, w obec tak zwanej reformacji (*Potthast*, Gesch. d. Abtei von Rauden). Kilka dokumentów o nich ma *Mosbach*, Wiadomości do dziejów polskich z archiwum prowincji Szląskiej, Wrocław 1860.—24. Był jeszcze klasztor cystersów *S. Aegidii de Bartpha* (Bartfeld, na południowym stoku Karpat), filja Koprzywnicy, założony r. 1247; drugi na Spiżu. O tym ostatnim w *Statuta capit. gen.* (ap. *Winter*) pod r. 1223 czytamy: Petitio domini camerarii regis Hungariae de construenda abbatia exauditur et committitur abbati de Sylio (Sulejów) et de Copurnico (Koprzywnica). qui eant ad locum et ad camerarium regis. Et si impleverit quod promiserit, habeant potestatem mittendi conventum de domo de Camina (Kamionna, później Wąchock). W Annales cistercienses n. 704 podaną jest fundacja tego opactwa o rok wcześniej (*Winter* I 352), i drugi raz zdaje się o niej tamże mowa (n. 781, 782) pod r. 1260: Eodem anno secundum quasdam tabulas Abbatia nova in Graecia (zam. Galicia?) Morimundi filia XXVI", i „Eeod. an. alia Abbatia nova inter Poloniam et Ungariam, Morimundi filia XXVII" (*Winter* l. c. s. 358). Gdzieindziej nazywa się *Abbatia S. Mariae in Scepusio*, *monasterium Schavnicense*. Bp krakowski Wacław fundację zatwierdził (*Fejer*, Cod. diplom. Hungar. t. III; cf. IV 321. *Fuxhoffer*, Monasteriologia Hungar. ed. Czinar II 85. *Winter* op. c. II 402).— Na Litwie: 25. **Wistycze** (*m. Visticense*), w dawnej djecezji łuckiej, dziś wileńskiej, w gub. grodzieńskiej, pow. brzeskim. Ostafi (Eustachy) Tyszkiewicz, podkomorzy brzeski, r. 1670 fundował cystersów przy kościele paraf. drewnianym, jeszcze r. 1471 erygowanym dla księży świeckich, przez Jana Nassutę, wojewodę trockiego; po zgorzeniu ktorego r. 1758 cystersi wymurowali nowy. Kapituła jener. r. 1683 kazała wpisać Wistycze w liczbę klasztorów cysterskich pod r. 1675 w m. Grudniu, i został filją wąchockiego. Sejm r. 1678 potwierdził tę fundację (*Vol. leg.* V f. 630). Pierwszym opatem był Jan Kostecki, profes wąchocki, ostatnim (1794 r.) Tessalin Rembowski. Opat miał przywilej zasiadać w stalach kanonickich katedry łuckiej. Klasztor zniesiony r. 1832. Obecnie i kościół suprymowany. Niektóre szczegóły i to niezupełne ob. *Eust. Tyszkiewicza* Groby rodziny Tyszkiewiczów, Warsz. 1873 s. 86.— 26. **Olizarowy staw** (*m. Clari fontis*), w województwie Brzesko-Litewskiém, w djecezji łuckiej. Na kapitułę prow. r. 1710 odbywaną w Bieniszewie, Jan z Żywca Komorowski, notarjusz ziemski mozyrski, i żona jego Teresa z Przeradowskich, list nadesłali, oświadczając chęć fundowania klasztoru cystersom. Przyjęto zaproszenie. Kapituła lędzka r. 1720 sądziła spór między opatem wistyckim i przeorem Vallis gratiae, o jurysdykcję nad klasztorem Clari fontis. Gdy przywiedzione przez nich dowody nie wyjaśniły sprawy, kapituła za-

[illegible] aby opat koprzywnicki, jako najbliższy, z upoważnienia wikaryusza jener. [illegible] i wyłączył z aktu fundacyi, [illegible] na pośiegać nowo erygowany klasztor Cari fontis. Tymczasem zostaje on pod bezpośrednią jurysdykcyą wikaryusza jener., pod protekcyą zaś opata [illegible]. Na kapitule jener. r. 1718 postanowiono, aby klasztor ten w [illegible] [illegible] [illegible] i [illegible] zaś opata [illegible] najbliższego i nad tym nowo erygowanym [illegible] [illegible] przyczyny [illegible] [illegible] i [illegible] zakonników nie [illegible] Oleśnicki [illegible] jurysdykcyę, i oddano klasztor ten pod opiekę opatów Oliwy i Pelplina. Zatem Cara fons nie był opactwem, ale klasztorem tylko. Zapewne przed r. 1819 zniesiony został. — 27. Kimbarówka, albo [illegible] lub [illegible] (Vallis Unionis) nad r. Prypecią, nie od Mozyrza, w [illegible] [illegible] przyjęty na kapit. prow. r. 1714, fundowany zaś r. [illegible] przez Zygmunta [illegible] podkomorzego kijowskiego oraz [illegible] i Joanną [illegible] z [illegible]. August II r. 1731 i August III r. 1742 potwierdził dochody klasztoru, który nie miał opata. Kapituła jener. 1718 oddała go pod protekcyę opatów: oliwskiego i pelplińskiego, a opata [illegible] od zarządu nim usunęła. Potwierdzony na sejmie r. [illegible] (Vol. leg. VI f. [illegible]). Po r. 1832 ten klasztor utrzymał się, a w r. 1837 liczył jeszcze 10 zakonników. — 28. Vallis gratiae, klasztor gdzieś w pobliżu Kimbarówki. Jakieby miejscowość ta miała nazwisko ludowe, lub, czy jest tylko podwójną nazwą zakonną którego z wymienionych wyżej klasztorów, nie wiadomo mi dość, że w aktach kapituł spotykam ją. Do fundacyi tej przyczynił się głównie ks. Benedykt Rożański, profes przemęcki, który też kapitułę prowinc. pędzką r. 1721 zawiadomił, że erekcja tego klasztoru zatwierdzoną została tak przez kapit. jak Stolicę ś. i statuty sejmowe. Przyjęła go zatém kapituła w liczbę klasztorów prowincyi, naznaczając mu miejsce tuż po wistyckim i czyniąc go filją opactwa przemęckiego, a przeor Rożański ozdobiony został tytułem *bene meriti*. Zwolniono ten klasztor od kontrybucji na prokuratora jeneralnego, dopiero od r. 1719 opłacał na ten cel dukata rocznie. — Zakonnice **Cysterski**, wprowadzone do Polski przez ś. Jadwigę, żonę Henryka Brodatego, ks. szląskiego i czeskiego, która wraz z mężem r. 1202 zaczęła stawiać i hojnie uposażyła klasztor w **Trzebnicy**, 3 mile od Wrocławia. Zakonnice około r. 1215 powołano z klasztoru bambergskiego, gdzie rodzony brat Jadwigi, Ekbert, był biskupem. Ks. Ludwik Mik, franciszkan, w żywocie ś. Jadwigi, wydanym w Krakowie 1724, p. t. *Zwierciadło przykładności*, cały rozdział 6 i 7 poświęca dziejom klasztoru trzebnickiego. Ś. Gertruda, córka fundatorki ś. Jadwigi, wstąpiła do tego klasztoru, a potém i matka († 1243). *Winter*, Cisterc. II 341. *Bach*, Kloster Trebnitz. W granicach rzptej najbogatszym i najwspanialszym był klasztor w **Ołoboku** (*m. Olobocense*) nad r. Prosną, 3 mile od Kalisza, fundowany przez Władysława Plwacza, ks. kaliskiego, r. 1213. Zakonnice tu trudniły się wychowaniem i nauką panien szlacheckich (*Encykl. pow.* więk. t. XIX). R. 1762 było 21, a 1808 16 zakonnic. — Drugi był w **Owińskach** (*m. Owenecense*) nad r. Wartą, $1\frac{1}{2}$ mili od Poznania, założony przez Przemysława, ks. poznań., i brata jego Bolesława, między r. 1242 a 1250. Zakonnice sprowadzone z Trzebnicy (*Łukaszewicz*, Opis kośc. diec. pozn. I p. 417), zostawały pod opieką opata wągrowieckiego

Biskupi poznańscy dwa kościoły parafjalne: Owińska i Chludów, inkorporowali do klasztoru zakonnic, które wybierały na proboszczy cystersów. Ci utrzymywali się z ról i t. p., a że to zajmowało im wiele czasu, zatém Iłowiecki, wikar. jener., nakazał zakonnicom role oddać, a księżom pieniędzmi wypłacać ich dochód (r. 1772). R. 1762 było zakonnic 28, a w 1809 tylko 11.— W Prusach były następujące ich klasztory: **Żarnowiec** (Zarnowitz). Wieś ta istniała między 1215—1220, była darowaną przez Sobiesława, ks. pomorskiego, cystersom oliwskim. Przed r. 1235 cystersi założyli tu żeński klasztor, któremu przydał posiadłości ks. Świętopełk 1257 r. (*Rzyszczewski*, Cod. dipl. Pol. II 605; cf. *Cod. dipl. Pomeran.* I 494; *Scriptores rer. Pruss.* I 673). R. 1590 klasztor przeszedł pod regułę benedyktyńską. Do **Chełmna** ok. r. 1267 sprowadzone były zakonnice podobno z Trzebnicy (*Ledebur*, Neu. Archiv II 38). W **Toruniu** ich klasztor stanął r. 1311 (*Ledebur*, Neu. Archiv II 40).—W **Królewcu**, na pamiątkę zwycięztwa nad Litwinami, założyli krzyżacy 1349 r. klasztor, do którego sprowadzili 7 zakonnic z Chełmna i 5 z Torunia. *Voigt*, Cod. dipl. Prus. III 80.—Na Litwie miały klasztor w tak zwanej **Dolinie anielskiej** (*Vallis angelica)*, blisko Kimbarówki (djecezja mińska), fundowany przez ks. Benedykta Rożańskiego r. 1743. Przyjęto go na kapitule wągrow. r. 1744 i pozwolono, aby zakonnice ołobockie mogły się tam przenosić. Jak przełożony w Kimbarówce miał tytuł przeora dożywotniego, na mocy pozwolenia Stolicy ś. i jenerała zakonu, tak i przełożona Vallis angelicae zwała się *priorissa perpetua.* W Ołoboku zaś i w Owińskach były ksienie (abbatissae). Protektorami klasztoru byli opaci: lędzki i przemęcki, od r. 1790. W r. 1762 było zakonnic 18. Z wymienionych klasztorów żeńskich istnieje obecnie tylko w Kimbarówce, podług rubryceli djecezji wileńskiej z 1873 r. 5 zakonnic. Na kapitułach jeneralnych i prowincjonalnych rozbierano sprawy zakonu i stanowiono prawa, zarówno dla męzkich jak żeńskich klasztorów. Tym ostatnim spowiednicy lub kapelani powinni byli z łacińskiego na polski język tłumaczyć dekrety, zapadłe na zgromadzeniu opatów. Zakonnicom było wolno posługiwać się w rzeczach duchownych tylko cystersami, a nie innymi księżmi, o co jednak tak owiński, jak ołobocki klasztor niekiedy naganiane były. Spowiednikom i kaznodziejom, każdemu rocznie płaciły po 120 tynfów. Kapituła prow. r. 1710 karci nadużycie ksień, że, prócz dozwolonego im pastorału, używały krzyży na piersiach i pierścieni. Również upomniane, aby stosowały się do przepisu Benedykta XIV, co do tak zwanego wesela, zwyczajem wprowadzonego w Polsce, gdy panna przyjmowała obłóczyny. Jeśliby tego domagali się goście, dozwolono, lecz w domu oddzielnym od mieszkania zakonnic (kapit. prow. 1756). Kazano dla zakonnic przełożyć na jęz. pol. Roczniki zakonu cysterskiego (taż kapit. 1756). Pracę tę powierzono ks. Franc. Born, wąchockiemu, i ks. Hier. Nadolskiemu, mogilskiemu przeorowi; a gdy ksieni ołobocka nagliła o dokonanie przekładu, na następnej kapitule prow. 1759 zapewniono ją, że już w półowie tłumaczenie ukończone; zatém klasztory panieńskie powinnyby pomyśleć o funduszu na druk. Nie przyszło to jednak do skutku, zapewne dla zamieszek krajowych. Aby zakonnice przykładały się do dobra publicznego, kapituła prow. r. 1778 zaleciła im wychowywać młodzież żeńską do 17 roku życia, zwłaszcza stanu szlacheckiego, potrzebującą opieki. W tym celu powinny były utrzymywać magistrę świecką. Za podstawę skreślenia rysu

ogólnych dziejów zakonu służył nam rękopism, zawierający ustawy kapitulne od XVII w. Inne źródła wymieniliśmy pod właściwemi klasztorami. Zwracamy tylko jeszcze uwagę, że we wspomnianej *Monografji Mogiły* znajdują się także niektóre wiadomości w ogóle o cystersach u nas; zanotować też należy lichy spis klasztorów, przez ks. Zygmunta, cystersa, wydany w Poznaniu r. 1614, p. t. *Tabula omnium monasteriorum ordinis cisterciensis*, i katalogi wydawane przy rubrycelach. *X. Z. Ch.*

Cywilizacja. 1. Definicja jej. 2. Zakres. 3. Cechy. **1.** Cywilizacja (od łac. *civis*—obywatel, *civitas*,—państwo) nazywa się ukształcenie jakiego narodu, umożliwiające szczęśliwe jego życie społeczeńskie i ułatwiające osiągnięcie ostatecznego celu naszego. Cywilizacji przeciwi się stan dzikości, w jakim człowiek, równie jak cały naród, do którego on należy, idąc tylko za swemi instynktami, szczęście upatruje w zaspokojeniu swoich popędów, tak dobrych jak i złych: stan ten nazywa się barbarzyństwem. Cywilizacja tedy jest rozwinięciem i postawieniem społeczeństwa cywilnego na takim stopniu, na jakim duchowa część człowieka utrzymuje nad jego naturą zwierzęcą panowanie, wyrażające się odpowiedniemi formami, tak w prywatném jak w publiczném życiu. **2.** Cywilizacja obejmować przeto winna całkowitego człowieka i udoskonalać go, tak pod względem cielesnym jak i duchowym, t. j. urabiać go do tego stanu, na jakim on według myśli Bożej znajdować się powinien. Co do strony cielesnej cywilizacja, odpowiedniém mieszkaniem, ubraniem i pokarmem pomaga do zdrowia, siły i piękności ciała. Nie ma tedy prawdziwej cywilizacji społeczeństwa tam, gdzie wielkie massy ludzi, a tém bardziej całe klassy, w skutek nędzy żyją w brudzie, licho się przyodziewają, źle się żywią, lub też w ciasne skupieni pomieszczenia, marnieją na ciele i na duszy, gdy tymczasem inni w sybaryckiej żyją miękkości. Nędza mass przyczynia się potężnie do moralnego zdziczenia i umysłowego upadku całego społeczeństwa, bo przy niej zwalniają się węzły rodzinne, mnoży się rozpusta i wykroczenia przeciwko własności, przeciwko władzy i pokojowi społecznemu, i tym sposobem ułatwiają się rewolucje, pod których gruzami ginie dawniejszy dorobek pracy społecznej. Dla tego teologowie uważają za obowiązek władzy czuwanie nad tém, aby poddani przynajmniej nieodzowne do życia mogli mieć środki, objaśniając, że inaczej społeczeństwo niedługo utrzymać się zdoła na stopniu cywilizacji (św. Tomasz, *De regim. princ.* 1, 13 mówi: „Demum providendum est ut singulis necessaria suppetant secundum uniuscujusque constitutionem et statum; aliter enim nequaquam posset regnum vel civitas permanere;" i cap. 15: „Aliud secundarium et quasi instrumentale, sc. corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis;" cap. 1: „Oportet, quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae)." Wprawdzie, podług słów Chrystusa (Mt. 26, 11), ubogich zawsze mieć będziemy, ale co innego jest ubóstwo, a co innego nędza, a także co innego jest wyjątek, a co innego massa; a zaprzeczyć niepodobna, że jakkolwiek, w skutek nowych pojęć ekonomicznych, wzmogło się bogactwo narodowe niektórych krajów, wszakże w tym samym, a nawet w większym stosunku wzmogło się zubożenie mass, [1]) i tym sposobem

[1]) *Gladstone* w izbie gmin. 14 Lut 1843 r. mówił: „Jest to jednym z najsmutniejszych rysów społecznego stanu kraju, że wraz z umniejszaniem się

rozerwaną została podstawa do wszelkiego ludzkiego ich uszlachetnienia.—Ale główną w cywilizacji rzeczą jest uszlachetnianie duchowego człowieka, tak w umysłowej jak moralnej jego stronie, a szczególniej w tej ostatniej. Żeby zaś umysłowe kształcenie odbywało się normalnie, aby nie krzywiło się kierunkiem fałszywych, upodobanych w jakim czasie teorji, służyć mu ma za gwiazdę przewodnią objawienie Boże. Kształcenie umysłowe, oddalające od Boga, jest nie cywilizacyjne, lecz destrukcyjne i w rezultatach swoich zawsze anarchiczne i barbarzyńskie. Ale większej wagi jeszcze jest moralne uszlachetnienie człowieka. Prawdziwa cywilizacja objawia się bowiem właśnie zwalczeniem w nas zwierzęcej, niskiej i samolubnej natury. Wykształcenie umysłowe bez moralnego jest tylko polorem cywilizacyjnym, werniksem, pod którym rzeczywisty kryje się barbaryzm. Ponieważ zaś umoralnienie bez religijnych pobudek nie możliwe, przeto tu wykazuje się potężne. cywilizacyjne znaczenie Kościoła chrześcjańskiego. Cywilizacja, rozciągająca się do cielesnego, umysłowego i moralnego życia narodu, objawiać dopiero może rzeczywiście uszlachetniający wpływ na jednostki, rodzinę, na małżeństwo, na szkołę i na państwo, na prawodawstwo i na dobry obyczaj w życiu codzienném. 3. Prawdziwa cyw. powinna być: *1)* historyczną. Jak pojedyńczy człowiek, którego nauka i wychowanie przerwane zostały zewnętrzną jaką przeszkodą, szwank ponosi na wiedzy swojej i wykształceniu woli, tak również cierpi i społeczeństwo, gdy mu sztucznie wszczepiają tak zwane *nowe idee*. Społeczeństwo jest tém, czém się stało przez powolny swój historyczny rozwój i dla tego słusznie oburza się ono i wstręt czuje do napastniczej propagandy radykalizmu. Zawsze też najszlachetniejsze w społeczeństwie osobistości bronią historycznego dorobku cywilizacji, i dla tego przez doktrynerów rewolucyjnych nazywani są nieprzyjaciołmi postępu i cywilizacji. I Kościół w swojej wielkiej pracy cywilizacyjnej, zwalczając kłamstwa i nieprawości starożytnego poganizmu, zachował, oczyścił i uszlachetnił co tylko w nim było dobrego i czysto ludzkiego. Liberalizm zaś występuje wszędzie jako wróg historyzmu, deklamuje przeciwko średnim wiekom i całej przeszłości, i na miejsce historycznie i organicznie rozwiniętego życia społecznego chciałby narzucić sztuczne formy swoich teorji. Społeczeństwa w ten sposób przerabiać niepodobna, ale same próby takich przeróbek sprawiają zawsze pomieszanie pojęć, skażenie charakterów, głębokie rozdarcie społeczeństwa na nienawistne sobie partje, i gwałtowne wstrząśnienia. 2) Drugą cechą prawdziwej cywili-

---

sumpcyjnej siły ludu i z przyrostem nędzy klas ubogich, jednocześnie wzmaga się ciągłe nagromadzenie bogactwa w klasach wyższych." D. 16 Kw. 1863 r., a zatem w 20 lat później, przy przedstawianiu swego budżetu objawił: „Od 1842 do 1852 przychód opodatkowany Angiji wzrósł o 6%. W ośmiu latach, od 1853 do 1861, wzrósł, biorąc za podstawę r. 1853, o 20%. Fakt jest tak zdumiewający, że wydaje się prawdzie nieprawdopodobnym... To nadzwyczajne pomnożenie bogactwa i siły ogranicza się całkowicie i wyłącznie do klas właścicieli." Sławny mąż stanu mógłby był dodać, że znowu z drugiej strony w tym samym prawie stosunku klasa średnia spada do proletarjatu, że przeto tyle na rzeczywistém uszlachetnieniu narodu ginie, ile wyższe klasy zyskały na bogactwie. Cf. *Schäffle*, Kapitalismus und Socialismus, Tübingen 1870.

zacji jest moralność i religijność. Niekłamana cnota, sprawiedliwość względem wszystkich, czy to do większości, czy do mniejszości należących, poszanowanie rzeczy świętych, religja, szczera wiara i serdeczna służba Boża, są nietylko ostatnim celem społeczeńskiego życia w ogóle (*s. Thom.* De regim. princ. 1, 14), ale właściwą miarą cywilizacji. Płytkie tylko umysły mierzą cnotę jakiego narodu liczbą nieprawych dzieci, a oświatę liczbą umiejących czytać i pisać (ob. Statystyka). Oczywistą tedy jest rzeczą, że najsilniejszym i właściwym działaczem cywilizacyjnym jest Kościół; jemu też w rzeczy samej zawdzięcza ostatecznie ludzkość europejska wszystko, co tylko ma w sobie dobrego: świadczą o tém dzieje całe, pomniki wszystkie, przyznają to uczeni, artyści, politycy, kamienie to nam mówią nawet. Są ludzie zaślepieni, wątpiący o Bożém pochodzeniu chrystjanizmu, ale nikt nie wątpi, że chrystjanizm świat przeobraził: wątpliwość tu niemożliwa. Wszystkie zaś boleści, jakie cierpi społeczeństwo nowożytne, pochodzą z odnawiającego się poganizmu. 3) Prawdziwa c. powinna być antymaterjalistyczna, słowem idealna. Co Zbawiciel powiedział do swoich uczniów: „Szukajcie najprzód królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, a reszta przydaną wam będzie (Mat. 6, 33),“ to z pewną małą modyfikacją stosuje się do uszlachetnienia ludzkości w ogóle. Naukę, sztukę, cnotę cenić winniśmy z wewnętrznej ich wartości, wyższej nierównie nad wszelkie doczesne mienie. Używać tu winniśmy tej samej miary, jakiej używamy co do jednostek. Jeżeli człowiek we wszystkiém szuka tylko pieniędzy, osobistego znaczenia, lub zmysłowego użycia, nazywamy go chciwcem, samolubem, lub rozpustnikiem. Podobnie surowy sąd wydać należy i o nauce, gdy ta służy tylko pożytkowi materjalnemu; o sztuce, gdy ta poszła w najem przemysłu; o cnocie, gdy ta za doczesną idzie nagrodą. Upada więc tém samém, jako przewrotne doktrynerów nowożytnych zdanie, że rzeczywisty postęp polega na mnożeniu bogactwa, i że przemysłowi należy się pierwszeństwo przed religją i kościołem. Idealny kierunek cywilizacji wyraża się szczególniej poszanowaniem osobistości człowieczej. Ani właściciel fabryki, ani plantator żaden, nikt w ogóle nie ma prawa do całego człowieka, ale tylko do pewnych dzieł jego. Ostatecznie i całkowicie człowiek należy tylko do Boga i Stwórcy swojego; ale nawet Bóg uznaje osobistą wolność, nie zmusza nas, ale pozostawia to naszemu wyborowi, czy ostateczny swój cel osiągnąć chcemy, czy nie. Dla tego w ucywilizowaném społeczeństwie człowiek nie jest uważany jako rzecz, np. jako tylko siła pracy. Owszem, wszystkie instytucje społeczne: rodzina, szkoła, prawo, kościół, państwo powinny być tylko środkami do ostatecznego celu człowieka, do upodobniania go jak największego z Bogiem na tej ziemi i do pozyskania szczęścia w wieczności. „Dobrze idzie wszystko, mówi ś. Tomasz (De reg. princ. I, 1), kiedy do właściwego idzie celu; idzie źle, gdy idzie do celu niewłaściwego.“ Jeżeli tedy instytucje jakie społeczeństwa odwodzą jednostkę od jej celu ostatecznego, społeczeństwo to idzie źle i nie ma w niém cywilizacji. Od czasów zaś wprowadzenia chrystjanizmu na świat nie było doktryny, któraby bardziej jak liberalizm lekkceważyła osobistość ludzką i nią pomiatała, jakkolwiek początkowo na chorągwi swojej wypisała jej prawa. Liberalizm tedy i z tej strony pokazuje się

istotnym wrogiem prawdziwej cywilizacji. Słowem, wraz z chrystjanizmem i nadnaturalném życiem społeczeństwa podnosi się lub upada cywilizacja. Cała cywilizacja nowożytna wyszła z religji chrystusowej: gdzie się tedy zatrzymuje wpływ tej religji, tam się zatrzymuje i cywilizacja. Cf. *Charles Perrin*, De la richesse dans les sociétés chrétiennes, Paris 1868 2 t., i art. Chrystjanizm. *N.*

Czajkowski Franciszek, ur. w okolicach Lwowa 24 Lut. 1742; do jezuitów wstąpił 20 Sierp. 1758 r.; nowicjat odbywał w Ostrogu; po zniesieniu jezuitów pełnił obowiązki duchowne w djec. płockiej, został archidjakonem kollegjaty łowickiej, eforem szkolnym za księstwa Warszawskiego; był członkiem towarz. przyjaciół nauk. † 15 Czerwca 1820 r.; majątek z oszczędności zebrany przekazał na miłosierne uczynki. Z polecenia swej zwierzchności duchownej wygotował mapę kościołów w djecezjach: płockiej, krakowskiej, chełmsko-lubelskiej, warszawskiej i gnieźnieńskiej. Z innych prac jego literackich wyszły z druku: *Wykład sposobów do rzekomej łatwości i handlów wprowadzenia*, Warsz. 1783; *Wincentego Kadłubka bpa krak. Historja Polska skrócona*, Łowicz 1803. Badania nad pierwotnemi dziejami Słowian, opracowone przez Cz. (o których sprawozdanie ob. *Roczniki Warsz. Tow. przyj. nauk.* 1817 r. t. XI s. 285...), dotąd się znajdują w rękopiśmie, w bibljotece kapituły łowickiej. Życiorys Czajkowskiego, na posiedzeniu warsz. tow. przyj. nauk d. 30 Kwiet. 1821 r., odczytał ks. Szaniawski (op. c. r. 1822 t. XV). *X. W. K.*

Czarnecki Edward, pijar, ur. 1774 w Szczuczynie, jako odznaczający się zdolnościami wysłany do Berlina, w celu wyższego wykształcenia. Za powrotem 1807 Cz. był w Łomży nauczycielem. R. 1809 został rektorem szkoły w Warszawie przy ulicy Długiej. Od r. 1810—15 był członkiem towarzystwa elementarnego do pisania i wybierania książek dla szkół publicznych—i od 1809 członkiem tow. przyjaciół nauk. Mianowany kanonikiem płockim, następnie warszawskim, był referentem w komissji rząd. wyznań relig. i oświecenia publicznego. Po śmierci arcybpa Woronicza wybrany administratorem archidjecezji, um. 8 Marca 1831 r. Oprócz kazań przygodnych i kilku rozpraw miernej wartości, pomieszczonych w *Rocznikach tow. warsz. przyjaciół nauk* (ob. Enc. Orgelbr. większa VI 158), zostawił tylko tłumaczenie Niemejera: *Zasady edukacji, i instrukcji*. Warsz. 1808.

Czarnkowa (z) Jan *(Janko)* h. Nałęcz, dr. praw, dziekan włocławski (1368), dziekan i kanclerz krakowski (1358), archidjakon gnieźnieński (1361). Był podkanclerzym przy królu Kazimierzu W. już 1364 r. (Akta grodzkie i ziemskie z archiwum bernard. we Lwowie II 4). Po skonie Kazimierza W. mąż ten występuje na widownię publiczną w jaskrawém nader świetle, w walce z nowym porządkiem rzeczy i z osobami, które zagarniają ster władzy. Nie sprzyjał podkanclerzy postanowieniu, na mocy którego Ludwik, król węgierski, uczyniony został następcą na tron polski po śmierci Kazimierza. Pierwsze wystąpienie nowego monarchy niemiłe na nim sprawiło wrażenie. Oburzyło go unieważnienie testamentu zgasłego króla, nie taił zatém niechęci ku osobom, które uczestniczyły w tém dziele. Król, zajęty sprawami Węgier, pozostawił namiestniczą władzę w rękach matki, sędziwej królowej Elżbiety. Pani ta niezdolną była do kierowania umysłami i rządzenia

sprawami narodu w nader ważnej dobie dziejów. Rycerstwo polskie, w skutku nabytych przywilejów i podniesionej ogólnej pomyślności kraju, rozwinęło już w drugiej połowie XIV wieku niepospolitą żywotną siłę. Przedstawiało się więc królowej trudne zadanie pozyskania zaufania szlachty i zarazem ujęcia w karby niesfornego jej żywiołu. Przedewszystkiém wypadało znaleść zdolnych pomocników, którzy mieli stanąć pomiędzy tronem i narodem. Surowe oblicze archidjakona gniezn. zapewne nie podobało się Elżbiecie, cnotliwej i bogobojnej, lecz nawykłej do hołdów. Z drugiej strony, podkanclerzy uprzedził się z góry przeciwko rządom niewieścim, zatém nagiąć się nie myślał do nowych wymagań. Wkrótce nowi ludzie otoczyli tron królowej; starzy doradzcy Kazimierza W. musieli ustąpić im miejsca. Z rzędu osób, występujących na widownię publiczną, odznaczyli się przed innemi dwaj intryganci: Mikołaj Łodzia z Kurnika, archiprezbiter Panny Marji w Krakowie, i Piotr Zawisza Róża z Kurozwęk, archidjakon krakowski. W płochych ich i nagannych obyczajach maluje się ujemna strona wieku. W epoce tej współzawodniczyli w zamiłowaniu zbytków możniejsi rycerze i wysokiego stanowiska kapłani. W głośnych bezprawiach brały udział osoby wszelkiego stanu i powołania. Mikołaj z Kurnika i Piotr Zawisza z Kurozwęk sprzysięgli się na zgubę Janka z Czarnkowa i oskarżyli go o zagrabienie kosztowności i pieniędzy z koronnego skarbca. Oskarżenie nie było poparte dowodem, pomimo to królowa Elżbieta odjęła podkanclerski urząd archidjakonowi gniezn. i oddała pieczęć Zawiszy. Janko odpierał zarzuty i dowodził niecnej potwarzy; nie odzyskał jednak urzędu, zatém udał się do Gniezna, gdzie pełnił obowiązki duchownego powołania przy arcybiskupie Jarosławie. Archidjakon, spokrewniony lub spowinowacony z wielu zamożniejszemi rodzinami, używał potężnego wpływu w Wielkopolsce: owóż przeciwnicy, w obawie zemsty, oskarżyli go powtórnie przed Elżbietą. Królowa wydała rozkaz pojmania i uwięzienia obwinionego. Janko udał się natychmiast do Krakowa. Skoro zatrzymał się w Miechowie i z przyjaciołmi siedział przy śniadaniu za stołem, aresztował go Spytko, dworzanin królowej, w jej imieniu. Poręczyli się za archidjakona gniezn. rycerze, więc pozwolił mu Spytko pozostać i przenocować w gospodzie, atoli w dniu następnym odstawił go do Krakowa i osadził w zamkowém więzieniu. Żądała królowa najprzód od Florjana, bpa krak., później od arcybpa Jarosława, ażeby osądzili obwinionego archidjakona. Ani jeden ani drugi nie chcieli sądzić tej sprawy; wtedy sam Janko zawezwał oskarżycieli przed sąd arcybiskupa i domagał się, aby dowiedli oskarżenia. Formularz tego pozwu przechował się w rękopiśmie bibljoteki jagiellońskiej w Krakowie. Zarzuca C. przeciwnikom, że rozsiewali fałszywe wieści o mniemaném zrabowaniu przez niego skarbca, oraz że trzyma w domu starą czarownicę rusinkę i że jest w posiadaniu czarodziejskiego pierścienia (*Helcel*, Pomniki I str. XIII przyp. 5). Mikołaj z Kurnika stawił się na dworze arcybiskupa w Żninie i domagał się wyprowadzenia śledztwa, atoli, skoro nie chciał dowodzić oskarżenia, w skutku pozwu i żądania archidjakona, arcybiskup wziął stronę tegoż i uwolnił go od sądowej odpowiedzialności. Wtedy, oczerniony Janko oczyścił się publicznie z zarzutów, zaprzysięgając swą niewinność w obec świadków, według przepisów kanonicznego prawa. Otrzymał następnie opatrzone pieczęcią arcybiskupa świadectwo,

z którém zamierzał udać się do Rzymu, w myśli wytoczenia tamże sprawy oszczercom. Nie przywiódł atoli do skutku zamierzonej podróży. Mikołaj z Kurnika i Zawisza wymogli na królowej, że wydała wyrok, skazujący Janka na konfiskatę majątku i wygnanie z kraju. Ufny w poparcie licznych i potężnych stronników, nie obawiał się archidjakon skutków wyroku. Nie chciał nawet wyruszyć z kraju: uległ atoli przedstawieniom przyjaciół, którzy, w myśli przebłagania gniewu królowej, nakłonili go do wyjazdu. Udał się najprzód do Wrocławia, później do Pragi, następnie do Lubusza, gdzie doznał gościnnego przyjęcia od biskupa Piotra i bawił przeszło siedm tygodni w jego domu. Powrócił potém do kraju i mieszkał spokojnie, wolny od wszelkich prześladowań. Odtąd nie brał już czynnego udziału w sprawach publicznych, lecz oddany obowiązkom duchownego powołania, pisał zarazem *Kronikę*, którą najsłuszniej nazwać można *pamiętnikiem*: opowiada bowiem autor zdarzenia, w których sam był współuczestnikiem, lub naocznym świadkiem. Poprzednicy Janka zastanawiali się wyłącznie nad przygodami książąt panujących, opisywali ich wojny i zatargi. Pierwszy *archidjakon gnieźnieński* kreśli w śmiałych rysach obrazy domowych stosunków, maluje wierne portrety butnej, ruchliwej szlachty i przewodniczących jej panów. Najżywszemi odmalował farbami wypadki zaszłe w Polsce w epoce panowania króla Ludwika i bezkrólewia. W dziele jego przebija się umysł bystry, spostrzegawczy, człowieka oswojonego z tokiem spraw publicznych, znającego charaktery i dążności osób, które najczynniejszy brały udział w owoczesnych wypadkach. Namiętny i pełen żółci, gdy opisuje występki i knowania osobistych wrogów, okazuje się bezstronnym sędzią, gdy opowiada o toczonych w epoce bezkrólewia walkach, których był spokojnym i uważnym widzem. Kronika Janka znana była długo jedynie z niepoprawnego wydania *Sommersberga*, pod tytułem *Kroniki anonima, archidjakona gnieźnieńskiego*, w której znachodzim pomieszane roczniki innych autorów, we właściwym zaś tekscie poopuszczane nader ważne ustępy. Okazało się z krytycznego porównania rękopismów, że właściwa Kronika Janka z Czarnkowa obejmuje wypadki od wstąpienia na tron Kazimierza W. (1333), aż do przybycia do Polski królowej Jadwigi 1384 r. Najpoprawniejsze wydanie, opracowane przez *Jana Szlachtowskiego*, ukazało się w Pomnikach dziejowych Polski *Augusta Bielowskiego* (Monumenta Poloniae historica tom II, Lwów 1872). Cf. *Akta grodzkie i ziemskie z czasów rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie*, t. II—III, Lwów 1870—1872. *W. Ch.*

Czarodziejstwo, czary, czarnoksięztwo (magia). Wyrazy te używane są już to w szerszém, już ściślejszém, już to w właściwém, już w przenośném znaczeniu, i dla tego dokładne ich określenie przedstawia pewną trudność. **I.** *Definicja.* W najobszerniejszém znaczeniu (że już pominiemy znaczenie przenośne w języku poetyckim) czarodziejstwem nazywa się wywoływanie skutków nadzwyczajnych, zdumiewających, tak, iż w nich związek, zachodzący pomiędzy przyczyną a skutkiem, przechodzi zwykłe pojęcie człowieka: jest to owa dawnych pisarzy *magja biała*, polegająca na spożytkowywaniu tak zwanych sympatji natury, tajemniczych jej sił, i na wywoływaniu niezwykłych stanów duszy. Nazwę *białej* nosi dla oznaczenia moralnej swej bezwinności, bo ogranicza się do środków czysto naturalnych i cele ma dobre, lub moralnie obojętne. Właściwie

jednak nie jest to żadne czarodziejstwo: ściśle czarodziejstwem nazywa się sprowadzenie skutków dziwnych i przewyższających zupełnie siły ludzkie, za pomocą złego ducha. Uczestnictwo złego ducha w tych skutkach jest cechą główną, wyróżnia ten drugi rodzaj czarodziejstwa od pierwszego, opisanego wyżej, i stanowi magję czarną, czarnoksięztwo. Tu należą: *wieszczbiarstwo* (ob.), *wywoływanie umarłych* (nekromancja, ob.), przepowiadanie przyszłości, za pomocą losu lub z kart (*sortilegium*, ob.), szkodzenie bliźnim przy pomocy złego ducha (*maleficium*, ob.). **2.** *Zdanie teologów*. Dawniejsi teologowie aż do półowy XVIII w. powszechnie prawie przypuszczali, że czarodziejstwo na wpływie złego ducha oparte; od tego zaś czasu, zwłaszcza pod koniec zeszłego i na początku bieżącego wieku przekonanie to zmieniło się w ogóle, i niektórzy nawet z teologów katolickich nie uznawali rzeczywistości takiego czarodziejstwa. Wszystko, co u ogółu ludzi oświeconych, lub nawet wykształconych specjalnie, uchodziło niegdyś za wpływ i stosunki przeciwne prawu Bożemu ze złym duchem, przypisywali oni teraz wyłącznie z jednej strony nieznajomości praw fizycznych, a z drugiej strony chytrości i przewrotności oszustów, szarlatanów i tym podobnych ludzi, wyzyskujących łatwowierność ogółu. Zdanie swoje usprawiedliwiali brakiem jasnych w tej mierze świadectw, tak Pisma św. jak i Ojców Kościoła. Liczne miejsca Pisma św., tego przedmiotu dotykające, starali się wytłumaczyć w sposób naturalny. Ale i ich tłumaczenie odnośnych miejsc Pisma św. jest zbyt naciągane i niesłuszne zasłanianie się brakiem świadectw Ojców. Dzisiaj też powszechném jest prawie zdaniem teologów, że nie można już powątpiewać o rzeczywistości czarodziejstwa, opartego na stosunku, czy wyraźnym, czy nie wyraźnym, ze złym duchem. Perrone (Prael. Theol. Tract de Deo Creat. part. I c. 5 prop. 2) zdanie to uważa jako pewne (*certa videtur*). Chociaż bynajmniej *nie zaprzecza*, że w czarnoksięztwie wiele może być i było oszustwa, *złudzenia*; ale złudzenia te i oszustwa kwestji nie rozwiązują, owszem, wskazywać one mogą na rzeczywistą, a głębszą swą podstawę, podobnie, jak obieg fałszywej monety opiera się na obiegu prawdziwej. Nauka objawiona uczy nas, że złe duchy są, że przewyższają rozumem człowieka, ztąd widzimy, iż mogą wykonywać wiele czynności, lub wskazać bliskie w przyszłości wypadki, niedostępne dla rozumu człowieka. Pytamy tylko, czy podobna, aby zły duch wchodził w umowę mniej lub więcej wyraźną z człowiekiem i na jego usługi się oddawał. Do istoty bowiem czarów należy, że człowiek posługuje się złym duchem: gdy bowiem sam zły duch działa bezpośrednio, wtedy nie będzie już czarodziejstwo, ale inspiracja szatańska, opętanie i t. p. Otóż na pytanie powyższe zdrowy rozsądek nie pozwala odpowiadać z góry przecząco, jak zwykle postępują niewierzący; bo jeśli aniołowie, czyli dobre duchy usługują człowiekowi, w zakresie przez Boga oznaczonym, czemużby tego samego czynić nie mógł szatan? Czyż Bóg nie może dopuścić, aby zły duch (który, *jako lew ryczący, krąży, szukając kogoby pożarł*, 1 Petr. 5, 8), mógł wchodzić w zmowę z ludźmi zepsutymi na ich własną zgubę? Zdrowy rozsądek nie może zaprzeczyć możliwości tego stosunku. Wtenczas tylko bowiem nie byłoby tej możliwości, gdyby Opatrzność jej dopuścić nie chciała. A któż zdoła udowodnić, że Bóg tego stosunku absolutnie nie dopuszcza? Ani Pismo św., ani podanie o takiém rozporządzeniu Opatrzności nic nam nie mówią, a jeżeli co mówią, to właśnie na stronę przeciwną, jak zaraz zobaczymy. We-

la więc złego ducha, radykalnie zepsuta i przewrotna, w tym kierunku idzie i sama z siebie nie może nie chcieć rzeczonego stosunku. Jeżeli znowu z drugiej strony weźmiemy na uwagę drugi czynnik czarodziejstwa, czyli wolę człowieka, komu nie wiadomo, jak dalece ona może stać się przewrotną i ku złemu zwróconą? Komu nie znane namiętności ludzkie: chciwość, ciekawość, pycha, żądza wyniesienia się, lub odznaczenia? Czyż ludzie, pod wpływem tych namiętności, nie są zdolni chwycić się wszystkich środków ku ich zaspokojeniu? Doświadczenie przekonywa, iż nie ma niegodziwości, na którąby w danym razie nie odważyli się tacy ludzie dla dopięcia swych zamiarów. Przypuszczalna jest tedy możliwość czarodziejstwa w znaczeniu ścisłém, t. j. z udziałem złego ducha; rzeczywiste zaś jego praktykowanie stwierdzają fakta, którym nie podobna zaprzeczyć. Faktów takich wcale nie brakuje: czytamy w Piśmie św. (Exod. c. VII, VIII), że czarownicy egipscy naśladowali czarami swemi cuda działane przez Mojżesza i Aarona. W 1 Reg. 28 Saul udaje się do niewiasty mającej pytona w Endor, czyli czarnoksiężniczki, która wywołała zmarłego Samuela. Podobnież w Nowym Test. (Dz. Ap. w r. 8 w. 11) jest mowa o Symonie czarnoksiężniku, który zwodził lud w Samarji swemi czarami. Tamże 13, 6—11 znajdujemy wzmiankę o czarnoksiężniku Elymasie, którego św. Paweł ukarał oślepieniem. Także w Dz. Ap. (16, 16) jest mowa o dziewce mającej ducha złego, która zysk wielki swym panom czyniła wieszcząc. Znakomici też ludzie, nawet najgłośniejsi filozofowie, jak Platon (de Repub. l. IX), Arystoteles (Metaphys. l. IV), wierzyli w rzeczywistość czarnoksięztwa. Pisarze i Ojcowie Kościoła byli tego samego zdania. Euzebjusz (Praep. Evang. l. 5 c. 10 et 11) mówi, że sam zły duch nauczył ludzi sztuki czarnoksięzkiej. Św. Augustyn (De doctr. christ. c. 20) wspomina o umowach zawieranych ze złym duchem i zowie je sztuką czarnoksięzką. Św. Hieronim w życiu św. Hilarjona mówi o pannie, uwolnionej od szkodliwych wpływów czarnoksięztwa (ob. w *Perrone*, op. c. Tr. de Deo Creat. p. I c. 5 prop. 2. *S. Thom.* II 2, q. 95 a. IV i q. 122 a. II ad 3). Wielka liczba współczesnych poważnych pisarzy katolickich (jak *Bizouard*, Des rapports de l'homme avec le démon, Paris 1864 t. 5; *De Mirville*, Des esprits—Des esprits et de leurs manifestations diverses; *Des Mousseaux*, Les mediateurs et le moyens de la magie; La magie au XIX siècle) nie przypuszcza nawet wątpliwości, że zły duch może zostawać i rzeczywiście zostaje w stosunkach z ludźmi. Perrone (*Pralec. theol. de virtute rel.* p. II sec. 2), opierając się na babadaniach wzmiankowanych pisarzy, wykazuje, że wszystkie ważniejsze zjawiska nowoczesnej magji, dziwy magnetyzmu (ob.) i spirytyzmu (ob.) są również, jak dawniejsze czary, skutkiem współudziału złego ducha, który różnemi sposobami ludzi uwodzić usiłuje. Co do sposobu wejścia w stosunek ze złym duchem, błędném jest mniemanie ludu, jakoby zły duch za pomocą *zaklęcia* mógł być zmuszony do udzielania swych usług człowiekowi. Sama bowiem tylko wszechmoc boska może tego dokazać, a zatém i człowiek tylko siłą Bożą może czarta zmusić do uległości w pewnych razach, gdy chwała Boża i zbawienie bliźnich, zgodnie z wolą Boga, tego wymaga. Wszelkie zaś inne zaklęcia są tylko wyrazem woli człowieka, której żaden duch nie jest podległy. Może wprawdzie zaklęcie sprowadzić skutek, ale wówczas skutek ten (stawienie się złego ducha) nie wynika z przymusu, lecz z sympatycznego popędu złego ducha, który spo-

strzegając w człowieku głęboki upadek moralny, widzi w nim zdolne dla siebie narzędzie. Teologowie utrzymują, że może zachodzić umowa, ugoda (*pactum*) ze złym duchem, mocą której oddaje się on na usługi człowiekowi. Umowa taka dzieli się na wyraźną (*pactum explicitum*), lub niewyraźną (*implicitum*), na przedmiotowo rzeczywistą i na podmiotowo tylko rzeczywistą. Przedmiotowo rzeczywista znów umowa może być dwojako rozumiana: w stanie zupełnej przytomności i w stanie ekstazy (ob.). Na drugi ten sposób zawierania umowy wiele jest świadectw; rzecz też tę nie tak trudno zrozumieć. Kiedy dusza w stanie zupełnej świadomości siebie, wszystkiemi swemi czynnościami tak się moralnie zwiąże z grzechem i odda się złemu zupełnie, iż dochodzi do ekstazy; wówczas potęgi szatańskie, przyciągnięte tém usposobieniem człowieka, wchodzą w bliższy stosunek z duszą, i zapomocą symbolów, w jakich pojęcia ekstatyków się wyrażają, związek ze złem poprzednio moralny przybiera nareszcie formę umowy. Wszakże taka umowa może być nieraz dziełem czysto tylko podmiotowém, t. j. prostém a czczém przywidzeniem: rozbudzona szczególnie w niektórych razach fantazja, lub choroba umysłowa, zwana *demonomanją* mogą być jej powodem. Co znaczy umowa *wyraźna*, objaśniać byłoby zbytecznóm; przez *niewyraźną* zaś umowę (pactum implicitum) rozumie się przedsiewzięcie czynności, o której człowiek podejmujący tę czynność ma przekonanie, iż dokonana być może tylko przy pomocy szatana. Człowiek wszakże, jak już wspomnieliśmy, nie ma żadnego środka do zmuszenia szatana do swojej służby; jeżeli ten mu swoją daje, czyni to dobrowolnie, pociągnięty powinowactwem, jakie zachodzi pomiędzy jego złością a złością człowieka. Dla tego też teologowie za jedyny środek wejścia w stosunek z szatanem uważają *wywoływanie*, *wezwanie* złego ducha (*invocatio*, *evocatio*). Podobnie jak umowa, tak i wywołanie może być *wyraźne*, lub *niewyraźne*; to ostatnie ma miejsce, gdy się wykonywa czynność, zawierającą w sobie domyślne wezwanie czarta. Rozumiemy bowiem, że czart, jako zły, chętnie słucha wezwania pochodzącego z woli człowieka głęboko skażonej. Nietylko ze złości, ale i z lekkomyślności pochodzące użycie środków sympatycznych, lub pewne praktyki magnetyzmu, spirytyzmu, jak trzymanie ręki na stoliku, ekierce i t. p., w celu dowiedzenia się rzeczy tajemniczych, uważać należy za niewyraźne wywoływanie (implicita evocatio) czarta.—3. Co się tyczy zakresu czarodziejstwa, nie przechodzi ono granicy, sił i przyczyn stworzonych; szatan bowiem przekroczyć ich nie może. Jego tylko wyższy od naszego rozum pozwala mu używać sił stworzonych w sposób zręczniejszy i nam nieprzystępny. Sztuki więc czarodziejskie, tak jak wszystkie dzieła szatańskie, nie są wcale cudami (ob. Cud). 4. Pod względem moralnym, użycie środków czarodziejskich jest grzechem ciężkim. Grzech ten może być popełniany niezależnie od rzeczywistego związku ze złym duchem: dość bowiem mieć wewnętrzne przekonanie, czyli wiarę w jakieś środki czarodziejskie i takowe praktykować, lub w nich uczestniczyć, a już wtedy ta wiara staje się wewnętrzną zasadą naszego życia: wola, myśli, uczucia i czyny według tego wewnętrznego przekonania się układają. Złość więc grzechu czarodziejstwa wynika z przewrotnego stanowiska, jakie człowiek w tym razje względem Boga zajmuje. Czarodziejstwo jest niewyraźną czcią szatana (*implicita daemonolatria*). Gdy bowiem kto szuka pomocy u złego ducha, w potędze jego pokłada swoją nadzieję i jemu się

oddaje, tém samém uważa go za dawcę szczęścia, za pana, któremu służy, a więc w samej rzeczy stawia go na miejscu Boga. Wszelka tedy czynność czarodziejska, chociażby w sobie oderwanie uważana była niewinną, skoro tylko ożywiona jest wiarą w jej siłę czarodziejską, staje się grzechem tego rodzaju. Przedmiotowo zaś rzecz uważając, skoro przychodzi wydać sąd, czy jaka czynność jest grzechem czarodziejstwa, należy dobrze uważać, czy skutek został osiągnięty środkami przewyższającemi możność człowieka, a nie pochodzącemi od Boga. W razie wątpliwości, czy skutek jaki pochodzi z sił natury, lub z działania złego ducha, należy przypisywać go siłom natury, jako za rzecz zwykłego porządku (cf. *Ferraris*, Prompta Bibl., pod wyrazem *Superstitio* n. 59). Ponieważ czarodziejstwo ma źródło w skażonej naturze i namiętnościach (a osobliwie zmysłowości i nienawiści) człowieka, który ich zaspokojenia rad szukać wszelkiemi sposoby i na wszelkich drogach, dla tego nie można ludzi uleczyć z tej choroby moralnej wyłącznie tylko za pomocą oświaty, jak wielu dziś mniema. Do uleczenia tej choroby duszy trzeba nadewszystko gruntownej, moralnej naprawy woli i podniesienia jej z jej głębokiego upadku, na którym się opiera czarodziejstwo. Fakt to bowiem niezaprzeczony, że im w którym wieku upadek moralny jest głębszy, tém bardziej czarodziejstwo się wzmaga, bez względu na postęp i rozszerzenie oświaty. Dla tego to i w bieżącym wieku, pomimo oświaty, z jakiej się chlubimy, czarodziejstwo więcej jest rozpowszechnione, aniżeli się nie jednemu wydaje. Że wiele faktów, za czarodziejskie uważanych, wynika z chorobliwego stanu duszy, wie o tém każdy doktor chorób umysłowych; ale za daleko się posuwa, kto wszystkie zjawiska mystyki demonicznej chce objaśniać takim nienormalnym stanem duszy. Błąd ten, dosyć pospolity pomiędzy naturalistami, pochodzi, jak to wykazał jasno sławny doktor monachijski Walther, z niedostatecznej obserwacji faktów (*Schubert*, Die alten u. neuen Zaubereisünden p. 29). **5.** *Czarodziejstwo i herezja.* W starożytności pogańskiej, jak i w późniejszych czasach u ludów bałwochwalczych, czary i czarnoksięztwo były nader upowszechnione. Zdarzało się ono i w różnych wiekach chrześcjaństwa, szczególniej wszakże zwraca na siebie uwagę wiara w czary [1]) i czarodziejstwo od XVI w.; występuje ona odtąd w zdumiewających rozmiarach. Jest to smutne, ale zarazem zagadkowe zjawisko, dla tego nie dziw, że historycy starali się je różnemi sposobami wytłumaczyć. Niektórzy, jak mianowicie Soldan i Wächter, całe ówczesne czarownictwo składają na ówczesny sposób prowadzenia procesu inkwizycyjnego, przy którym używano tortury. Sędziowie, podług tego sposobu tłumaczenia rzeczy, mieli już naprzód wyrobione przekonanie i dopóty używali tortury, dopóki badani nie złożyli zeznań, zgodnych z tém ich przekonaniem. Ale tłumaczenie to nie objaśnia wielu faktów, nie zaspakaja wielu pytań, nie tłumaczy ówczesnej wiary w czarodziejstwo, nie wykazuje źródła, zkąd ona wynikła, ani też, jak się rozszerzyła w wielu

---

[1]) Dla uniknienia wszelkiego nieporozumienia, zwracamy uwagę, że przez wiarę w czarodziejstwo nie rozumiemy tu samego tylko przekonania o jego rzeczywistości, bo przekonanie takie jest moralnie równie obojętne, jak przekonanie o tém, że są grzechy na świecie. Wiara w czary oznacza tu oddanie się im w przekonaniu ich skuteczności.

miejscach, gdzie procesów inkwizycyjnych wcale nie znano, chociaż zaprzeczyć nie można, że wielu z oskarżonych z samego strachu lub bólu przyznawało się do faktów, jakie powszechnie przypisywano czarownikom. Już Spee (ob.) zwracał uwagę na te straszliwe następstwa przypisując je sekularyzacji procesów przeciwko podejrzanym o czary. I w rzeczy samej, ludzie świeccy nie zawsze umieli dobrze odróżnić sztuki i sprawy czarnoksięzkie od sztuk i spraw czysto naturalnych. Procedura sprawiedliwsza, łagodniejsza, dokładniejsze rozumienie przedmiotu, z pewnością byłoby nie znalazło zbrodni karygodnej w wielu tego rodzaju sprawach, wytaczanych przed sądy. Z ogromnej liczby czarowników spalonych na stosach, jeżeli nie wszyscy, to przynajmniej bardzo wielu byłoby ocalało. W Rzymie, gdzie wierzono także w czarnoksięztwo, w tym przeciągu czasu nikt za czary nie był ani spalony, ani prześladowany. Czarodziejstwo w tym razie pozostałoby zagadką dla lekarzy i spowiedników, którzyby ją niezawodnie lepiej i zaszczytniej dla ludzkości rozwiązali, aniżeli prawnicy. Na szczególną zasługuje tu uwagę, że czarodziejstwo szczególnie się upowszechniło u ludów germańskich. Zjawisko to dziejowo wiąże się widocznie z przewrotem religijnym, dokonanym na początku XVI w. Wiadomo, że głębokie wstrząśnienia społeczne nietylko wywołują za sobą choroby duchowe, ale nadają im szczególną postać. Gwałtowne poruszenie umysłów przez tak zwanych reformatorów XVI w., skrzywiona egzaltacja religijna, gwałty dokonywane na sumieniu ludu, a przytém rozpasanie najniższych namiętności, sprzyjały z jednej strony obłędowi czarodziejstwa, a z drugiej ułatwiały szatanowi rzeczywisty jego związek z duszą człowieka. Koryfeusze nieszczęśliwej reformy uważali za rzecz najpilniejszą wpajanie masom ludzi przekonania, o ustawicznych stosunkach czartów z ludźmi: Luter nie umiał kilku słów powiedzieć, nie wspominając przytém djabła. Przyznawał się on nawet do stosunków z czartem, od którego się miał nauczyć, że Msza św. nie jest ofiarą (*Audin*, Hist. de la vie de Luther. t. 1 c. 21). Zwingla zły duch miał także uczyć, że Eucharystja jest tylko pamiątką Męki Pańskiej. Sama natura zasad i sposób działania nowatorów nietylko sprzyjały wpływom złego ducha, ale się niejako domagały jego współpracownictwa (*Perrone*, De virt. relig. par. II. § 865—878). Tém się tedy objaśnia, dla czego jednocześnie z protestantyzmem w sposób niezwykły wzmógł się zabobon i czarownictwo. Wprawdzie procesy czarownicze dawniejsze są jak reformacja XVI w., ale i ta reformacja, która wówczas dopiero wystąpiła szerzej, kierowała już poprzednio w rozmaitych sektach średniowiecznych. Paralelizm tedy między herezją a czarownictwem najzupełniej się utrzymuje.—**6.** *Procesy czarownicze.* Chociaż dawne jest, jak widzieliśmy, przekonanie o możliwości stosunków z czartem, wszakże w historji pierwszą wzmiankę o formalnej z nim umowie spotykamy dopiero 1275 r.; od tego czasu zaczęła się stopniowo wiara w czary upowszechniać. Wiele do tego przyczyniły się ohydne występki heretyków, pojawiających się w końcu wieków średnich, jak np. *braci wolnego ducha* (ob.). Sądzenie czarów zaprowadzono w XIV w. W sławnym procesie przeciw templarjuszom zarzucano im, że zaprzeczali Boga i Chrystusa, że oddawali się magji, że służyli i kłaniali się djabłu w postaci koła. Jan XXII, Papież, w bullach z 1317 i 1327 potępił czarodziejstwo. Opłakuje w nich Papież, że nie mało ludzi oddaje się złym duchom, że ich czczą, radzą się i ich pomocy używają do zaspokojenia swych zamiarów zbrodniczych. Sorbona w 1398

r., na żądanie Jana Gersona, wydała 27 propozycji przeciwko czarom. W XV w. i późniejszych czasach oskarżano głównie kobiety o stosunki z czartami. Potępił te wszystkie praktyki synod w Langres 1404 r. Znany na soborze konstancjeńskim teolog niemiecki Ulryk Molitor, w swoim djalogu: *De lamiis et pythonicis mulieribus*, mówi tylko o samych czarownicach. Z tego pisma widać, że wiara w czary była wówczas znacznie upowszechniona i że procedura przeciwko czarownicom była już zaprowadzona w Niemczech przed bullą Innocentego VIII z 1484 r., której powszechnie przypisywano początek tych procesów. Molitor w dziewięciu artykułach roztrząsa takie pytania: czy mogą czarownice za pomocą djabła grad i grzmoty sprowadzać? czy mogą na ludzi sprowadzać choroby? czy mogą czynić niezdolnymi dopełnienia obowiązków małżeńskich? czy mogą zmienić kształt i postać człowieka? czy na miejsce swych schadzek jadą na laskach magicznych, na wilkach i innych zwierzętach? czy szatan łączy się z czarownicami i czy ztąd mogą się dzieci rodzić? czy mogą czarownice za pomocą złych duchów przyszłość poznać? czy należy te występne kobiety palić, lub też innym sposobem karać? I odpowiada: że należy je palić, bo wiele z nich odstępuje od wiary i z rozpaczy oddaje się czartu. Wiadomo, że dziewicę Orleańską jako czarownicę w Rouen 1431 r. spalono. Odtąd zaczęły procesy szybko się mnożyć. W czasie wielkiego procesu w Arras, użyto tortur i otrzymano wyznania żądane, ale oskarżeni wnet je odwołali. Parlament paryzki uznał ich niewinnymi. Wtedy ukazała się bulla Innocentego VIII: *Summis desiderantes affectibus* (z 4 Grudnia 1484), wydana na żądanie trybunałów niemieckich przeciw heretykom; określiła ona tylko formę procesu przeciw czarownicom, ale ich wcale nie ustanawiała. Trzech zakonników: Jakóba Sprengera, Henryka Institora i Jana Grempera, stanowił Papież inkwizytorami spraw czarodziejskich w djecezjach: mogunckiej, kolońskiej, salzburskiej, trewirskiej i bremeńskiej. Teologowie ci wszakże spotkali opór, najwięcej ze strony duchowieństwa, a szczególniej spowiedników. Sprenger, przy pomocy Institora, ułożył *Malleus maleficarum*, które odtąd służyło za przewodnika w tych procesach. Pierwsze wydanie tego dzieła wyszło w Kolonji 1489 r.; Sprenger podaje w niem imiona czarownic, w ostatnich trzech latach skazanych na spalenie. Drugie wydanie tego *Młota* wyszło w Kolonji i Norymberdze 1494 r. W tém dziele, prócz wstępu, znajduje się dyplom Maksymiljana I, cesarza, zdanie fakultetu teologicznego kolońskiego i wykład szczegółowy procesów przeciw czarownicom. Ten wykład dzieli się na trzy części. Część pierwsza w 18 pytaniach mówi o czarach w ogóle, o skutkach, jakie czarownice przy pomocy czarta sprowadzają, o różnych sposobach szkodzenia ludziom. Dowodzi, że czarodziejstwo sprzeciwia się rządom opatrznościowym i że kobiety są do niego bardzo skłonne. Druga część w 16 rozdziałach mówi o sposobach uchronienia i uwolnienia się od czarów, a mianowicie o modlitwie, poście, przyjmowaniu sakramentów i egzorcyzmach. Trzecia część przedstawia samą procedurę. Karanie tego występku z tytułu herezji należy do władzy kościelnej. Autor w 35 pytaniach przedstawia całą procedurę od początku, aż do wydania wyroku. Sędzia ma przystępować do sprawy bez poprzedniego zaskarżenia. Przy roztropnych zapytaniach sędziego, wystarcza dwóch lub trzech świadków. Tortury autor uznaje za środek bardzo skuteczny do wykrycia prawdy. Radzi przeszkadzać wszelkiej apelacji do trybunału wyższego. Z całej

instrukcji kryminalnej, podanej przez autora, wypada, że oskarżonych miano zawsze za winnych, a procedura nie zmierzała bynajmniej do wykrycia prawdy, ale do udowodnienia winy. Ogłoszenie tego *Młota czarownic* mogło także się przyczynić do niezmiernego rozszerzenia, w dwóch następnych wiekach, procesów tego rodzaju. Za zasadę przyjęto, że czarnoksięztwo, jako zbrodnia nadzwyczajna, nie mogło ulegać zwykłym prawidłom sądowym. Szpiegowie przebiegali wsie i miasta, szukając winnych, ich fantazja znajdowała winnych w każdym stanie i wieku. Kogo tylko oskarżono, już był zgubiony, chociaż pobudki oskarżenia, służące za dowód, były najbłahsze. Każda kobieta podejrzana o czary ulegała śledztwu. Oskarżona, była niezawodnie czarownicą, jeżeli komu zaszkodziła. Jeżeli objawiła życzenie nieprzychylne dla sąsiada, a ten przypadkowo coś ucierpiał na swej osobie lub mieniu, było to już pewnym dowodem winy. Drzymanie w ciągu dnia dowodziło czuwania w sobotę; stawał się podejrzanym, kto nie chciał patrzeć w oczy; tegoż samego dowodziło wychodzenie w nocy z domu. Wielka radość lub smutek budziły podejrzenie. Zachowanie się pobożne zewnętrznie dowodziło, że się chce ukryć ugodę z djabłem; pewnym zaś jej znakiem było życie rozproszone. Gdy oskarżona w chwili aresztowania była przerażoną, to dowodziło złego sumienia; jeżeli była spokojną, niezawodnie ten spokój pochodził od szatana. Skoro się przyznawała do winy przy zapytaniach, nie było ratunku; gdy zaś zapierała się podczas tortur, oczywiście czart ją wspierał i była winną. Że tysiące winnych przyznawało się do występku, dziwić się nie należy, zważając na sposób badania. I dziśby się znalazło jeszcze wiele czarownic do spalenia, jeśliby tak samo badano. Kodeks karny Karola V wskazał sposób badania. Dawniej raz tylko można było badać oskarżonych, jeśli nie było nowych dowodów. Później zaś nie miano na to względu dla tego, że czary były występkiem nadzwyczajnym. Badanie rozpoczynano od włożenia wielkich palców oskarżonego w kleszcze, które powoli ściskano, dopóki nie zgnieciono palców. Jeżeli się nie przyznawał, wówczas innėm narzędziem ściskano łydki tak dalece, że się kości kruszyły. Następnie rozciągano ciało na tortury. Związywano ręce oskarżonego z tyłu, przeprowadzano przez nie powróz, przywiązywano do haka w suficie i kołysano w powietrzu; lub też ciągniono powoli w górę wzdłuż drabiny, której szczeble najeżone były ćwiekami, w skutek czego ręce przez głowę znowu naprzód wywracano. Poczém, dla pomnożenia boleści, gwałtownie opuszczano na dół i podnoszono w górę. Jeżeli milczał upornie, by go więcej rozciągnąć, zawieszano u nóg ciężary. W tej strasznej postawie zostawiano na pół godziny, lub znacznie dłuższy czas, a tymczasem sędziowie szli na posiłek. Gdy te męczarnie pozostawały bezskutecznemi, na ciało nieszczęśliwej ofiary zlewano kroplami palącą się siarkę, lub smołę; lub palono pochodniami pod pachą, pod stopami, lub w innėm miejscu ciała delikatném; pod paznokcie palców u nóg i rąk wbijano ostre kolce. W istocie, takiemi męczarniami można było wymódz przyznanie się do wszystkiego, co tylko sędziom się przywidziało. „Tak, woła Fryderyk Spee, w wielkiej liczbie ofiar skazanych na śmierć pod pozorem czarów, jeśli roztrząśnie się wszystko ściśle, nie masz ani jednej osoby winnej, co i d... inni teologowie, na własném doświadczeniu oparci, przedemną wyznali. Oto, dodaje, postąpcie tak samo z biskupami, ze mną i z sędziami, jak z owymi nieszczęśliwymi, a wszystkich uznacie za winnych czarodziejstwa

Tenże sam Spee świadczy, że wielu bardzo silnych i wytrwałych mówiło mu, iż podczas tortur doznawali boleści tak strasznych i nieznośnych, że przyznaliby się do wszystkich zbrodni, że woleliby sto razy umrzeć, aniżeli nowemu badaniu ulegać. Sędziowie otrzymawszy żądane przyznanie się, pytali oskarżonych o wspólników, kto ich uczył czarów, kto z nimi na zebraniach sobotnich bywał. W razie nalegania sędziów wymieniały pierwszą lepszą osobę, przychodzącą im na pamięć, lub tę osobę, którą sędzia napomykał. Mniemane wspólniczki brano także na tortury i prowadzono na stos. Uciekano się także do próby wody i wagi. Gdy, mając ręce i nogi związane, pływały na powierzchni wody, miano je za winne, ponieważ czarownice były lżejsze od innych niewiast (ob. Boże sądy). Wprawdzie nie przyjmowano zeznań podczas tortury, ale tylko oświadczenie, że chcą wszystko wyznać. Był to tylko pozór, bo w razie nieprzyznania się, znowu brano na tortury. Przywodzą jeden wypadek, w którym kobieta oskarżona, dwadzieścia dwa razy była brana na tortury. Inną przez półczwarty godziny bez przerwy męczono. Gdy która umierała w czasie badania, lub się zabijała potém, mówiono, że djabeł kark jej skręcił i chowano pod szubienicą. Przekonanych, lub przyznających się do winy, najczęściej palono. Przywiązywano ją do słupa, i jeżeli nie okazywała żalu, powoli z dołu w górę ją palono. Gdy zaś dawała znaki żalu, przyśpieszano śmierć. Osoby okazujące politowanie i współczucie dla nieszczęśliwych, a szczególniej księża, przygotowujący na śmierć i towarzyszący na rusztowanie, bardzo często byli podejrzywani o wspólnictwo i stawiani przed sądy. Niepodobna wyliczyć tysięcy mężczyzn, kobiet wszelkiego wieku, niewinnych dzieci, młodych dziewcząt skazanych na tortury i śmierć. W małém miasteczku Nördlingen, od 1590 do 1593 r., 32 czarownic spalono. W mieścinie Rottweil w XVI w. w ciągu 30 lat spalono ich 42, a w XVII w. w ciągu 48 lat spalono 71. W księstwie Bambergskiém, od 1627 do 1630, z ogólnej ludności 100,000 dusz 285 śmierć poniosło. Po rozszerzeniu się protestantyzmu w Niemczech ścigano czarownice ze szczególnym zapałem i zaciętością. W pobliżu Wolfenbüttel był las czarownic, gdzie każde niemal drzewo było przy pniu okopcone, bo tam przywiązywano czarownice i palono. W ogóle mniej było ofiar w krajach katolickich, jak protestanckich. „Wiara zabobonna w djabły i widma, mówi protestant Menzel, napełniła głowy wszystkich, tak, że przez półtora wieku w Niemczech więcej spalono czarownic i czarnoksiężników, niż heretyków w Hiszpanji.“ Podobnież w izbie deputowanych w Berlinie dr. Ritter powiedział „że nie teologowie, lecz prawnicy czarownice palili.“ Najwięcej przeciw tym procesom występowali księża katoliccy: ich to gorliwości udało się pokonać straszny fanatyzm. Widzieliśmy, że rozszerzenie procesów przeciw czarownicom błędnie przypisywano wiekom średnim, bo głównie to nastąpiło w XVI i XVII wieku. Nie myślimy bynajmniej całkowicie uniewinniać katolików i duchowieństwa, jako też sędziów duchownych, ale historja musi być sprawiedliwą i wykazywać właściwy udział wszystkich w danym fakcie. Czarodziejstwo było chorobą powszechną owej epoki: wszyscy współcześni byli mniej lub więcej nią zarażeni. Fakt jest pewny, że po skończeniu się już perjodu wieków średnich, ściganie czarownic przybrało rozmiary straszne, było dokonywane z okrucieństwem niesłychaném, i że wszędzie płynęła krew i paliły się ciała nieszczęśliwych ofiar.

Od panowania Ferdynanda I, aż do początku wojny trzydziestoletniej, najwięcej męczono i palono w Niemczech czarownice. Przez całą też wojnę trzydziestoletnią, gdy pustoszono wsie, miasta i prowincje całe, podobne w tych smutnych czasach do ogromnych cmentarzy, jednocześnie ze szczególną zawziętością tępiono czarownice, tak, że do wielkiej nędzy i licznych ofiar wojny przybyło tysiące ofiar ślepej, a zbrodniczej wówczas sprawiedliwości ludzkiej. Ojciec Fryderyk Spee (zm. 1635 r.), od r. 1627 do 1629, wyspowiadał i przygotował na śmierć 200 osób wszelkiego stanu i wieku, towarzyszył im na rusztowaniu i oświadczył, że one wszystkie były zupełnie niewinne. Nieszczęście ich tak głęboką boleścią go dotknęło, że wnet posiwiał. Inny także kapłan jeszcze przedtém, **Korneli Loos**, zm. w Moguncji 1595 r., także energicznie przeciw tym procesom występował. Ojcu Spee pomagał w jego zachodach inny jezuita o. **Tanner** († 1632 r.). Nie zważając na niebezpieczeństwo, Spee wydał dzieło: *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas, liber ad magistratus Germaniae hoc tempore necessarius*, etc., *auctore incerto theologo romano*, Rinthelii 1631. Książka ta śmiało karciła nieprawości i szał trybunałów, sądzących czarownice. Spee dedykował swoją książkę *władzcom, którzy jej czytać nie będą;* umarłych uważa on za szczęśliwszych od żyjących, a jeszcze za szczęśliwszych poczytuje tych, co nie przyszli na świat, bo nie są świadkami zbrodni dokonywającej się pod słońcem. Z początku to dzieło przyjęto dość zimno. I nie mógł od razu wywrzeć wpływu na wiek, w którym, jak słusznie mówi Horst, w zamkach szlachty, w pałacach wielkich panów, bibljotekach uczonych, na każdej karcie Biblji, w kościele, w ratuszu, w gabinetach prawników, w laboratorjach lekarzy i naturalistów, w stodołach i stajniach, w chatce pasterza, słowem wszędzie i we wszystkich zakątkach spotykano tylko, słyszano i widziano djabłów; kiedy najmniejszą burzę, grad, pożar, posuchę, głód, upadek zwierząt, przypisywano czartom i czarownicom; kiedy uwiedzenie młodej dziewczyny, grzech każdej niewiasty zawsze przypisywano czartu w czyjejś postaci; w tym wieku, kiedy przestrach i nadużycia wojny trzydziestoletniej wywołały wielką dzikość. Dzieło atoli o. Spee wydało nareszcie owoce. Elektor moguncki Jan Filip Schönborn, poznawszy ojca Spee, zniósł w swoich posiadłościach procesy przeciw czarownicom. Inni książęta katoliccy wkrótce poszli za jego przykładem. W krajach całkowicie katolickich nigdy z taką zaciętością, jak w protestanckich, temi sprawami się nie zajmowano. We Włoszech procesy tego rodzaju nie były wcale strasznemi. W Rzymie czarownice, wyrzekające się swych praktyk, składały tylko karę pieniężną. W Bolonji kończyło się na więzieniu i rózgach. Ale u protestantów, przez cały jeszcze wiek XVII, z całą gwałtownością wojowano z czarami. W Szwecji, w Barra, 1670 r. miał miejsce wielki proces przeciw czarownicom. Benedykt Carpzow z Lipska, przezwany prawodawcą saskim, chciał, by nietylko czarodziejstwo, ale i wszelkie zaprzeczenie możliwości układu z djabłem karano. Zasługę pobudzenia opinji publicznej przeciw tym haniebnym procesom u protestantów przypisują głównie *Chrystjanowi Thomasiusowi* z Lipska. Będąc profesorem w Halli od 1694 r., głosował jeszcze na śmierć jednej czarownicy 1698 r. Na szczęście, zmienił swe przekonanie, starał się publicznie okazać swój nowy sposób myślenia i zmienić opinję swych spółczesnych. W tym celu wiele pism wydał, jak: *Dissertatio de crimine magiae*, 1701; *De origine et progressu processus*

quisitorii contra sagos, 1712, to ostatnie t. r. wyszło w języku niemieckim. Thomasius znalazł wielu przeciwników, lecz ci nie zdołali powstrzymać trzeźwiejszego rzeczy rozumienia. Procesy stawały się rzadszemi, a w połowie XVIII w. ustały w ogóle. R. 1849 dzienniki wszczęły rozprawy, pytając się, czy rzeczywiście w 1749 r. i gdzie mianowicie ostatnią czarownicę spalono. To pewna, że w 1749 r. Marja Renata, przełożona klasztoru w Unterzece, była spalona w Würzburgu jako czarownica. Pod tymże samym pozorem uduszono i spalono jednę kobietę w Quedlinburgu 1750 r. Nareszcie, ostatni znany wypadek tego rodzaju miał miejsce w gminie protestanckiej Glarys, gdzie 1783 r. za czary młoda dziewczyna śmierć poniosła. Cf. *Del Rio*, Disquisitionum magicarum libri VI, 1600; *Remigius*, De daemonolatria; *Görres*, Christliche Mystik, Regensb. 1837 4 t.; *Horst*, Daemonomagia, 1818; *Soldan*, Gesch. der Hexenprocesse, Stutg. 1843 r.; *Schwager*, Historja czarownic, 1784; *Perrone*, Praelectiones theologicae de virt. religionis, deque vitiis oppositis nominatim vero de mesmerismi somnambulismi ac spiritismi recentiori superstitione, Taurini 1867, który wyszczególnia i przywodzi wszystkich nowszych w tym przedmiocie pisarzy. *X. K. R.*

Czarodziejstwo. (Procesy w Polsce o). Najdawniejszy przepis prawa prowincjonalnego polskiego o czarnoksięztwie znajdujemy w synodzie prow. r. 1279 przez Filipa, legata papiezkiego, odbytym w Budzie, powtórzony później i uzupełniony w ustawach Mikołaja Trąby, *Const. prov.* lib. 4 tit. *de Sortilegiis*; a ten zgodny jest z duchem łagodności chrześcjańskiej i z ogólném prawem kościelném. Czytamy tam: „Ze społeczności wiernych wyłączamy i wyklinamy wszystkich czarowników (sortilegos) [1]), którzy czynią czary przez wzywanie djabłów, lub użycie rzeczy poświęconych, surowo zabraniając, aby nikt, prócz własnego ich biskupa, nie dawał im rozgrzeszenia, wyjąwszy w godzinę śmierci; inni zaś czarodzieje mogą być rozgrzeszeni przez miejscowych kapłanów, po naznaczeniu im odpowiedniej pokuty. Ten wyrok w kościołach i na kapitułach ogłaszać nakazujemy dwa razy do roku, t. j. w pierwsze niedziele adwentu i wielkiego postu.“ Nie odtąd przecież początek złego liczyć należy, gdyż ono musiało dawno być u nas, przechodząc częścią z pogaństwa, częścią z ościennych narodów. Już z synodu prow. r. 1248 dowiadujemy się, że do czarów i zabobonów używano wody chrzestnej, olejów św., a nawet Najśw. Sakramentu. Długo jednak nie znajdujemy przykładów, aby kto za nie śmierć poniósł, chociaż są ślady, że za króla Aleksandra zanoszono skargi o czary. Pomimo tego, statuty państwa o tym występku milczą, równie jak konstytucje synodalne. Dopiero za najświetniejszych czasów dla protestantyzmu, a przed wprowadzeniem do nas jezuitów, sejm r. 1543 zajmuje się sprawami czarnoksięztwa i takowe do rozpoznania oddaje sądom duchownym (*Vol. leg.* I f. 578 § *Differentias*). Że zaś tego rodzaju występki zwykle połączone były z zamiarem szkodzenia drugim, przeto i sądy świeckie zaprzątały się niemi, wymierzając kary kryminalne. Odtąd dzieje zaczynają notować procesy o czary. Przepisów do nich, a poczęści i samego materjału, dostarczyli nam Niemcy,

---

[1]) *Sortilegi* w prawie naszém nie tylko są wróżbici, ale wszyscy trudnięcy się czarnoksięztwem i zabobonami.

u których ciemnota religijna, od czasów pomieszania wyobrażeń przez herezję, doszła do szczytu zabobonności, bliskiej pogaństwa. Okrucieństwa wywołane wojnami husytów, a później błędami Lutra, zatarły w tym narodzie delikatniejsze uczucia, wrodzone każdemu człowiekowi. Niepewność zasad wiary, których sami reformatorowie określić i ustalić nie umieli, a tylko na lep rozkiełznanych namiętności i cudzych majątków łowili zwolenników, spowodowała taki zamęt pojęć religijnych, iż im mniej wierzono w Boga, tém więcej mówiono o djable; w miarę zapominania o niebie, zaczęto zajmować się upewnieniem sobie wieczności i dobrobytu na ziemi, przez wyszukanie kamienia filozoficznego, lub badanie swych losów przez astrologiczne rachuby. Ztąd niewiara, zabobony i czary, na które niedość trafne przepisano lekarstwo, bo bojaźń kary. *Młot* miał skruszyć to złe, a *stos* zniszczyć nawet jego prochy. Gdy w tej ciemności zostawały Niemcy, cień jej musiał paść na sąsiednią Polskę. Upadają nauki w akademji krakowskiej, a szkoła ta, niedawno do najlepszych w Europie liczona, z początkiem XVI w. bawi się w zgubną astrologję i drukuje prognostyki. Inne zakłady naukowe nie mogły dać narodowi światła, zatém i duchowieństwo z nich wyszłe i lud w większej części ich pozbawiony, nie odznaczają się wykształceniem. Wtedy też zjawia się protestantyzm i szczepi swe chwiejne zasady na dość uprawnym po temu gruncie. Sprzyjają mu niektórzy księża i biskupi, oraz wielu panów. Ale do najpomyślniejszych dni zalicza on panowanie słabego króla Zygmunta Augusta, który, sam nie wiedząc w co wierzyć, był jednym z najzabobonniejszych monarchów. Za niego to zapadła owa konstytucja r. 1543, wyżej wspomniana. Brak oświaty, jaki wówczas w całej Europie czuć się dawał, wyrodził mnóstwo zabobonów i czarów; walka zaś z licznemi herezjami, z błędów protestantyzmu wylęgłemi, przeszła w zbytek gorliwości, który fanatyzmem, może słusznie, nazwano; krwawe wojny, jakich Polska zawsze była polem, a zwłaszcza późniejsze okrucieństwa szwedzkie, uczyniły naród obojętnym na widok nieludzkich tortur i stosów, więc dość zimno przyjęto je od sąsiadów. Do tych przyczyn dodajmy w owe czasy ustalające się poddaństwo ludu wiejskiego, który głównie dotykała ta plaga, i coraz nieczulsze dlań serca szlachty, w obradach sejmowych szukającej własnych tylko korzyści, jak niemniej spory jej o jurysdykcję z królem i z duchownymi; nakoniec, oddanie prawa życia i śmierci niższym urzędom, które długo w ręku trzymały miecz sprawiedliwości, z najsmutniejszą dla siebie sławą.—Zdaje się, że po r. 1543 nie zaraz przyszło do krwawych scen z czarownicami. Potrzeba było do tego zachęty i upomnienia. Wystąpił z niém Stanisław Ząbkowicz, sekretarz księcia Janusza z Ostroga Zasławskiego, tłumacząc na język polski dzieło, zdawna wielkiej używające sławy w Niemczech, p. t. *Malleus maleficarum*. Wydał je pod tymże tytułem: *Młot na czarownice* (in 4º, 457 i 7 kart wstępu), i przypisał swemu panu, datując z Dubna 1 Maja 1614 r. W przedmowie narzeka, że u nas sądy czarów nie karzą, co ztąd pochodzi, iż w nie ludzie nie wierzą, albo jeśli wierzą, lekceważą, nie wiedząc jak są brzydkie. „Te niezbożne białegłowy zdrowia ludzi i bydła rozmaicie pozbawiają; tym, których bez przyczyny nie nawidzą, szkodzą; z przyjaciół nieprzyjacioły czynią; nienawiści w małżeństwie sieją i mnożą; niemowlątka przy połogu szatanom oddają, abo zabijają; grady i pioruny szkodliwe pobudzają; choroby w ludziach i w bydle rzucają

żają i wszelkie szkody ku utrapieniu ludzkiemu czynią; a nakoniec, jawnie z szatany przymierze wziąwszy, z nimi bezpiecznie obcują, biesiadują i (co aż brzydko wspomnieć) z nimi spółkowanie cielesne odprawują... O takowych bezbożnych i przeklętych ludzi niezliczonej wielkości w tej sławnej Koronie, iż nikomu nie jest tajno, rzecz jest pewna." Dla tego opisał: jakich sposobów czarownice używają i jak się ich czarów obronić i od nich leczyć; „Com wziął (mówi) z rozmaitych doktorów, teologów, i w niemieckiej ziemi na tę bezbożność inquisitorów. w język polski przetłumaczywszy." Nauka w las nie poszła, bo odtąd spotykamy egzekucje. Sprawy czarownic sądzono u nas podług praw niemieckich, gdyż nasze prawodawstwo wcale się tém nie zatrudniało. Ów *Malleus maleficarum* szczegółowe w tym względzie obejmuje przepisy, często przeciwne obyczajności i ludzkości. Papieże zmuszeni byli zaprowadzić w tych przepisach zmiany. R. 1657 wyszła tak zwana *Instructio romana*, którą u nas Flor. Kaz. Czartoryski, bp kujaw., kazał przedrukować po łacinie, dołączając swój list pasterski [1]). Ale nieumiejętni sędziowie miejscy i wiejscy niedosyć stosowali się do niej. Pomimo bowiem, że statut duchowieństwu oddawał sprawy o czary, te prawie zawsze były *jedynie* przez urzędy miejskie i wiejskie sądzone. Zaczęli się o udział w nich upominać biskupi, ale może nieco zapóźno, bo dopiero po roku 1700, gdy przez cały wiek XVII jednego tylko widzimy Flor. Kaz. Czartoryskiego, bpa kujaw., znanego z łagodności i miłości kraju, owego *pacyfikatora*, który podniósł głos oburzenia na nadużyciu sądów niższych. Miał też do tego może więcej powodów niż inni biskupi, gdyż pod jego zarządem zostawała Pomeranja, którą przeważnie zamieszkiwali protestanci. Z wspomnianego listu pasterskiego, czyli okólnika, widzimy, jak rozsądnie zapatrywał się ten bp na procesy o czary, za których źródło wskazuje nie tak brak wiary, jak raczej pijaństwo, nieczystość, użycie niestrawnych potraw, albo obżarstwo; ztąd powstają choroby i podejrzenie, że ta lub owa oczarowała, więc ją więzić, pławić, opętanych wypytywać o takie osoby. Wymienia liczne nadużycia sądów, np: 1) że odmawiają obwinionym obrońców, a choć na nich pozwalają, to jednak na śmierć skazują, bo tak osądzili z góry; 2) w wyrokach nie wymieniają przyczyn potępienia obwinionych, aby tym sposobem swą niesprawiedliwość zataić: 3) mniemają,

---

[1]) Nie wspomina jej Jocher: nosi zaś tytuł: *Instructio circa judicia sagarum, judicibus eorumque consiliariis accommodata. Romae primum 1657, nunc iterum pro bono publico anno M.DC.LXXXII edita. Permissu Superiorum.* Gedani (w Oliwie raczej *imprimebat* Simon Reiniger, in 4 kart nieliczb. 8 zawiera: Instrukcję, list pasterski i *Sententiae et Regulae quaedam juris*, odnoszące się do tego rodzaju spraw. zakończa *Notandum*, w którém sędziom zaleca czytać dzieła: *Czarownica powołana* i *Cautio criminalis*, oraz wspomina, że w pewném miejscu Pomeranji niewiastę uznano czarownicą za wysuszanie drzew za pomocą merkurjuszu. i ta przyznała się do czarów, powołując 19 innych. Już cztery na stosie zgorzały, gdy przypadkiem nadszedł ksiądz. który, stanąwszy w ich obronie, dowiódł. że tu pierwsza może być tylko uważaną za szkodnicę, i tym sposobem 16 od śmierci uwolnił. Tamże w owym czasie żył wieśniak. który taką sobie wyrobił u sędziów opinię, iż chodził po wsiach i samém spojrzeniem poznawał czarownice, bo mówił. że ma ducha rozpoznania.—Wkrótce to wydanie przedrukowano bez roku i miejsca druku, in 12, dołączając tekst polski. p. t. *Instructio romana pro formalis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum.*

że dość wieści, nieuzasadnionej nawet, aby męczyć, dość doniesienia; niezważają na to, że prawdziwe czarownice muszą być nieprzyjaciołkami cnotliwych i czyhać na ich zgubę; 4) nie pozwalają apelować od wyroku tortury, a tém samém sądzą nieważnie; 5) wymyślają nowy sposób tortur i mąk, nieznany w prawie, i w nich dopuszczają się nadużyć, co do długości czasu i natężenia: owszem, tak długo każą męczyć, aż się do występku nie przyzna, choć go nie popełni, i takie wyznanie mają za nieomylne; 6) na torturach zostające pytają o wspólniczki, poddając im nazwiska i nie spuszczają z mąk, dopóki nie wymienią podsuniętych sobie osób, a jeśli po torturach odwołają wyznanie, znowu je biorą na mękę; nie wierzą nawet, gdy na stosie odwołują swe oskarzenia niewinnych osób; 7) bez nowych dowodów powtarzają tortury, albo przestawszy trochę, ponawiają je; 8) po ciężkich mękach umarłym w więzieniu odmawiają chrześcjańskiego pogrzebu, chociaż zbrodnia dowiedzioną im nie została, i grzebią je pod szubienicą. Za główny powód tych błędów bp uznaje, że sprawy czarownic sądzą ludzie bez nauki, częstokroć czytać nie umiejący. Co zdaje się zaczarowaniem, pospolicie pochodzi z przyczyn naturalnych, których prostak nie zna. Temu z pasterskiej troskliwości zapobiegając, stanowi: 1) ponieważ egzorcyści, nadużywając swego św. urzędu, udają niekiedy, że po pewnych znakach umieją odróżnić czarownice, przez co stają się przyczyną złego, zatém każdy do czynienia egzorcyzmów ma mieć upoważnienie bpa, pod klątwą *ipso facto*, a plebani i dziekani mają innych chwytać i bpowi odstawiać, nawet z użyciem pomocy władz świeckich, o czém lud ma być zawiadomiony; 2) sędziom zabrania kogo bądź podawać na męki z samego oskarżenia, lub opierając się na samej opinji, czyli wieści bez dowodów, lub na zeznaniu opętanych; również pławienia i więzienia ich zakazuje, jak niemniej wydawania wyroku, nim cały proces do bpa odesłany będzie. Gani nadużycie, że w tego rodzaju sprawy mieszają się urzędy świeckie miast i wsi. Oświadcza, że nie życzy sobie mieć występku czarnoksięztwa nieukaranym, ale chce, aby wpierw teologowie osądzili, czy ten rzeczywiście jest magją kary godną, czy tylko prostym zabobonem, lub przesądem. Za przekroczenia sędziowie odtąd karani będą klątwą *latae sententiae*; plebani czuwać mają, aby wola bpa wykonaną została, o wykroczeniach zaś zaraz mają donosić. W końcu dodaje słowa, w których daje do zrozumienia, iż radby, aby przestano ścigać czarownice, a raczej zajęto się wykorzenianiem innych zbrodni, nie z głupoty, jak czary, ale ze złości pochodzących. Aż do czasów Bohomolca (ob.) nikt nie wypowiedział naszemu prawodawstwu tej prawdy. Szkoda, że Czartoryski gorliwy pasterz i cnotliwy obywatel nie miał odwagi wystąpić otwarcie w senacie. Kto wie, może nie byłby posłuchany. Cześć mu jednak za to szlachetne uczucie, na którém nie poznali się współcześni, a dotąd podobno nikt o niém nie wspomniał. Z chlubą narodową przywodzimy tu jego słowa: „Życzymy nakoniec i napominamy wszystkich sędziów, którzy mają żarliwość świętej sprawiedliwości, aby według powinności swojej karali grzechy, jednak nie tajemne i nie dowiadczone i których trudno dowodzić, ale tylko jawne, które każdemu idą w oczy, naprzykład: zabójstwa jawne, kradziestwa, wydarcia i oszukiwania i gwałty, zdrady w kupiectwach, w rzeczach do odziewania, albo pożywienia należytych. Cudzołóztwa także, obciążenia ubogich, pijaństwa, świąt nieświęcenie, potwarzy i tym podobne; szpetna albowiem i nieprzy-

stojna rzecz jest, opuściwszy jawne grzechy, pytać się o tajemnych, i *męczyć podejrzane bez dobrego wywodu* [1].“—Nieco pierwej, przed Czartoryskim, odezwał się prywatny głos bezimiennego autora, w dziele p. t. *Czarownica powołana* (zapozwana), wyrzucając sądom niesprawiedliwość i nadużycia. Treść tej książki, oparta na dziele Fryderyka Spee, *Cautio* etc., lecz daleko interesowniej napisana, z trafném zastosowaniem do miejscowych potrzeb. Niewątpliwie pisał ją któryś z duchownych. Wprzedmowie objaśnia przyczyny, które go spowodowały do wystąpienia. „A iż temi czasy, mówi, nasza Wielkopolska niezwyczajnie zagęściła się, nakształt pożarów, czarownicami, lubo prawdziwemi, lubo mniemanemi, tak, iż na posiedzeniu i schadzkach zwyczajnych o żadnej materji więcej nie usłyszysz, jako o czarownicach: zaczém i wielu mało ostrożnych ludzi, a ciekawych na posądzanie innych, z pragnieniem bliźniego utraty dobrej sławy i zdrowia, sumienia swoje zawodzą... powinien każdy pasterz dobry ozwać się na taką sprawę, pomnąc, że mu Pan Bóg zagroził przez proroka Isaj. 36. Vae vobis canes muti, non valentes latrare. Ile gdy widzi porywczy urząd, albo małego rozsądku, że czasem i pacierza nie umie dobrze, a ten jednak kryminały sądzi, i na płonne i pletliwe (plotki) słowa: bierz, wiąż, piecz, pław, pal etc., a pasterz milczy! a mruknieli co, usłyszy: pan jest prawem w swojej majętności.“ Bezpieczeństwo niewinnych osób upatruje w oddaniu spraw tych duchowieństwu, tak jak tego chce prawo kanoniczne i krajowe, których o tém ustawy przytacza Wykazuje różnicę między zabobonem a czarami i po szczególe przechodzi przepisy procedury karnej. Pławienie surowo gani, mówiąc, że nigdzie tego w *porządnych* państwach nie znajdzie, a tylko w Niemczech, zkąd je Polska przyjęła. Kanony kościelne surowo zakazują prób przez pławienie, przez rozpalone żelazo, wodę zimną lub gorącą, bo to od pogan Longobardów poszło i głupie jest. Również zakazane w sądach wszel-

---

[1] Słowa te przywiodłem z tłumaczenia polskiego z początku w. XVIII. Tłumacz, przesiąkły ideami swego czasu, nie rozumiał wielkiej duszy biskupa, i niedość, że niezbyt wiernie przełożył, ale dodał wyrazy, które wypisaliśmy *cursive*, a które zupełnie zmieniają znaczenie i odejmują Czartoryskiemu słusznie należną mu chwałę rzucenia myśli, jaką prawodawstwa europejskie dopiero w *sto kilkadziesiąt* lat wprowadziły w wykonanie. Mamy pod ręką kilka wydań łacińskich tego okólnika, i oglądaliśmy jego oryginał, z pieczęcią tego biskupa, w archiwum kapituły włocławskiej zachowany, a nie znaleźliśmy owych słów, które tłumaczowi podobało się przydać. Swiadczą one, jak trudno nieraz ludziom pojąć człowieka wyższego myślą i sercem! Słowa oryginału są: Optamus denique et hortamur omnes judices, quos fervens zelus justitiae urgere videtur, ut pro ratione officii sui, justitiam vindicativam contra crimina, non tam occulta et abstrusa, probatuque difficillima: quam potius in manifesta et publica, et passim obvia exerant. Ut sunt: homicidia publica, pauperum subditorum, imo et aliorum furta, rapinae, fraudes in mercimoniis, falsificationes novilentorum, et aliorum vendibilium, sive victui sive amictui servientium, adulteria, stupra, oppresiones inopum iniquae, ebrietates, et luxuriae, multorum maleficiorum putativorum causae, et his similia; quae facilius sine periculo tot errorum probari, et dijudicari possunt. Turpe equidem est praetermissis certis et publicis sceleribus impunitis, occulta quaerere; cum prius illa sint tollenda, et vindicanda. Quae ordinationis nostrae literae, ut ad notitiam omnium pervenire possint, i t. d. Okólnik ten wydany w Smardzewicach dnia 11 Kwiet. 1669 roku (w niektórych wydaniach mylnie położony rok 1696).

kie gusła i inne próby: „jako na rusznicę; jako opłatki dawać więźniowi, które leżały na ołtarzu, gdy ksiądz Mszę św. odprawował, choć ich nie święcił; także gołębiami tylko karmić pomówione o czary, a nie innem mięsem. Także poświęconym olejem po wszystkich rogach stołu krzyże pierwej pomaścić, nakształt bpa, gdy ołtarze święci, na którym potém będzie siedziała o czary pomówiona, nie tykając się ziemi. Także nie w ratuszu, albo w katuszy, gdzie temu miejsce, ale do lasa w nocy wywieść pomówioną i tam się nad nią do woli, po wilkowsku pastwić w nocy. Także chcesz wiedzieć kto jest czarownica, mówże jednę pewną choć świętą modlitwę, o której nie powiadam, myśląc gdy mówisz o tej, którą masz podejrzaną, jeśli się natenczas wezdrgniesz, już jest pewna czarownica ta, o której pomyślasz.“ Te zabobony autor surowemi słowy karci, i spalenia, a przynajmniej *wyświecenia* (wygnania) z miasta godném być sądzi. Przytacza kanony na potwierdzenie, że Kościół potępia próby przez ogień, rozpalone żelazo, wodę i t. p. „A co się mówi o wodzie i żelazie rozpalonóm, toż rozumniej o innych figlach albo gusłach, iż nie rzekę szalbierstwach, o których się nie śniło Kościołowi, i owszem ich zakazuje... A któż tego nie widzi, jako przez takowe szalbierstwa i próby szatańskie wiele ludzi ginie? Ani mi tego mów: nie za nas się to rozpoczęło; dawno tego środka albo próby sędziowie zażywają. Dawnoć też i ludzie dla swojej ślepoty do piekła idą; dawno kradną złodzieje, ale je też nie dopiero dzisiaj wieszają. Ani mi takich sędziami nazywaj; nie sędziowie, ale okrutni rozbójnicy; nie ludzie, ale bestje rozjuszone na miejscu sądowém osadzono. Nie sądzą, ale okrutnie panują.“ Dalej uspokaja skrupuły sędziów: „A lepiej, że wyzwolisz sto czarownic, chociaż winnych, kiedyś uczynił powinność swoją podług prawa opisanego, mówi Delrius *lib.* 4, aniżelibyś miał przez taką próbę zabobonną, od Kościoła zakazaną, jednę niewinną potępiać, i sumienie swoje zawodzić. *A cóż masz* z tego za pożytek, choćbyś i całą prowincję od czar uwolnił, kiedy przytém stracisz duszę twoją? Rzeczesz: będzie gorsza i szkodliwsza, gdy ją wypuszczę. Odpowiadam, że się nie zatają szydła w miechu. Jeśliż taka, to już masz niezły zadatek na drugi raz, mniejsze powołanie; pokaże się co na nią, sam bies roztrąci się o Bożą mękę, jako mówią... Lepiej łaskawością urzędowi grzeszyć, aniżeli skwapliwością i nierozsądną surowością chcieć się jemu przypodobać;... lepiej dziewięciom winnym pofolgować, aniżeliby dziesiąty bezwinny miał z nimi marnie i niewinnie zginąć.“ Następnie rozbiera pytania prawne, dotyczące inkwizycji, czyli badania o występek; dowodzi, że na proste oskarżenie spraw takich przyjmować nie godzi się, i wylicza osoby, których nie wolno męczyć, oraz wskazuje, jak postępować przy użyciu mąk (pyt. 8—11). Tu podaje następne uwagi: *a*) wtrąciwszy do więzienia o czary, nie zaraz ją męczyć, lecz niech ochłonie z przestrachu i myśl ma swobodną; *b*) daj czas do namysłu; *c*) ciągnienie czyli kwestje (tortury) nie mają być tak srogie, aby osoba wytrzymać ich nie mogła; *d*) zeznanie wydobyte na kwestjach nie ma być w księgę pisane, ale to dopiero, które wyzna, gdy z nich zejdzie. *e*) nie pytać o wspólników, imiennie ich wyliczając, ale ogólnie, czy są jakich. „Co bardzo u prostaków zwyczajna, za poduszczeniem ciekawych i świegotliwych białychgłów, co o wszystkiém chcą wiedzieć, aby mieli o czém świegotać, boby im gęba spuchła milcząc, i owszem rozpisują się sąsiadek swoich, aby przybywały, chcąli wiedzieć jeśli ich kto nie czaruje.

A zleciawszy się by sroki do ścierwa, mianują same i tę i owę, grożąc, że się przyznasz poniewoli. i obiecując przyczynę ze strony wyzwolenia. Zaczém muszą nędznice pleść troje niewidy. A sroczki temu, jako nowemu *testamentowi*, bo tak go zowią, i bardziej wierzą, i wszędzie bez bojaźni urazy i zawiedzenia sumienia swego szczebietliwie, by konopie, rozsiewają. A to pewna, iż tych teraźniejszych plotek o czarach i czarownicach, któremi się teraz Wielko-Polska bardzo zaswędziła, nie kto inny, jedno niektóre białegłowy jadowite i wyuzdanej gęby nasiały. Naźrze się druga krup snrowych, grzybów, bedłek, korzenia, gliny, wapna, fruktów niewczesnych, smażanek i innych rzeczy swojej naturze szkodliwych, zaczem niezdrowie, zła cera, żołądek niestrawny, uroki, osypanie: czary, czarownice! Napadnie na takiego, co rad smaczne kąski po dworach zobie, wmówi w nię czary; nuż tu djabelstwa po pierzynach, po wannach szukać; nuż tu i tę i ową posądzać i przed mężem o czary udawać. Co dla klekotania ustawicznego musi chudzina w takie plotki się wdać, wrzkomo dla swego pokoju, a on wielkiego dusznego i doczesnego nabędzie niepokoju, jako sami nieraz z płaczem dobrowlnie, choć nie w czas, wyznawają, i na żony i na tych, którzy im to w głowy lekkomyślnie mocno wbili, narzekają" [1]). Za źródło zatém bajek o czarownicach podaje autor przesądy, plotki niewiast, niekiedy interes własny donosicieli, chęć zemsty i t. p. przyczyny, które bez prawem wymaganych dowodów i śledztwa przyjmowali nieumiejętni, lub stronni sędziowie, radzi, że podpisując wyrok śmierci, zjednają sobie powagę i grozę u podobnie ciemnego pospólstwa.—Te nadużycia musiały zwrócić uwagę osób światlejszych i biskupów. Jakoż w rzeczy samej, coraz to częściej spotykamy ślady gorliwości pasterskiej o wykorzenienie złego. Nie tak łatwém jednak zadaniem było walczyć z licznemi przesądami, głęboko nurtującemi nietylko w pospólstwie, ale i w stanach wyższych (ob. Zabobony), czemu sprzyjali nawet niektórzy mniej oświeceni duchowni, mianowicie w XVII w., pełnym zabobonów. Na dowód tego, niech nam wolno będzie przytoczyć wyjątek z dzieła: *Czarownica powołana*, bo znajdziemy w nim wierny obraz tamtego wieku i przekonania autora, które bez wątpienia podzielało wielu ówczesnych. Podaje on trzy lekarstwa przeciw czarom, t. j. przyrodzone, nadprzyrodzone czyli kościelne i moralne. Radzi użyć najprzód przyrodzonych od lekarza, a jeśli nie pomoże, to od egzorcysty, lecz dopóki trzyma się Rytuału i Agend kościelnych. Każe strzedz się tych, którzy się chwalą, że na pierwsze spojrzenie poznają czarownice, „bo się teraz, mówi, Ko-

---

1) Całkowity tytuł dzieła, z którego przytoczyliśmy powyższy wyjątek, jest: *Czarownica powołana abo krótka nauka y przestroga z strony czarownic. Zebrana z rozmaitych doktorów tak w prawie Bożym jako y w świeckiém biegłych dla ochrony y poratowania sumienia, osoblicie na takie sądy wysadzonych. Psalm III. Ćwiczcie się którzy sądzicie ziemię. W Poznaniu roku pańskiego 1639* in 4 str. 110. Na odwrotnej stronie herby miast: Kościana i Grodziska: przypisane burmistrzom i rajcom tychże miast, z dedykacją (4 karty) podpisaną w Poznaniu 1 Kwietnia 1639 przez Woic. Regulusa, pisarza konsystorskiego i drukarza. Drugie wydanie ma tenże napis, lecz po słowach psalmu dodano: *Za staraniem y kosztem Wiel. Consystorza Gdańskiego znowu do druku podana w Gdańsku u Jana Daniela Stolla 1714* (in 4 str. 88). Opuszczona dedykacja burmistrzom.

ściół św. nie zna do takich proroków; a znajdziesz ich czasem w jedném biskupstwie więcej oraz, niżeli niekiedy w Palestynie... Także uczyć jako poznać czarownice z pewnych słów i okoliczności, dla Boga! nie śniło się o tém nigdy matce naszej najmilszej Kościołowi św... A w tém bardzo wielkiej ostrożności potrzeba i bystrego oka ile Białej Rusi, zwłaszcza gdy w wannie je kąpią dla czarów, pierwy wodę przez prześcieradło przecedziwszy z pilnością, a potém wrzkomo exorcizując i krążąc około wanny i nieco mówiąc, kość spruchniałą ostrożnie i rzęsą wodną abo i czém inném nad kaszą wypuszczają; czasem i różne zboża, abo kamyki zaczem rzęsa po wierzchu wody pływa. Z jednego gnata siła gnatów, które z czarowanego wyszły, słowa (plotki) i gęba sczebietliwa narodzi, głosząc, że za exorcyzmem w wannie nalazły się wierutne czary, kości trupie, rzęsa, rozmaite zboża, kamyki. Jeszczeby powtórzyć, aby wszystkie wypłynęły. Mówię tedy, że wprzód rady lekarskiej trzeba zażyć, i to czynić wiernie co on opisuje, i czego zakazuje. O co trudno u białychgłów, chyba u mężczyzn. A przetoż snadniej dziesięci mężczyzn doktorowi uleczyć, aniżeli jednę białągłowę; i często doktorom głowy bez pożytku połamią, i niesławy nabawią... Ale teraz medyk ile u lekkomyślnych ludzi stoi za stare pomiotło. Zaboli palec, pewne czary; natka głupia matka dziecię od poranku do wieczora tém i owém, co ono raczy, aliści w wieczór urok, czary; szukaj które umie odczyniać; pomawia tego i owego. Właśnie, jakoby już na świecie ustały wszystkie choroby, a na ich miejsce nastąpiły same czary. O rozumie z długich włosów wysilony!" Drugie lekarstwo na czary autor nazywa nadprzyrodzoném, duchowném czyli kościelném, t. j. *a*) wielka wiara i ufność w Bogu. Tu wspomina o błędnych ogniach na pobojowiskach, powstałych z gazów *tłustych*, że tego lękać się nie ma potrzeby. Djabeł sroży się tylko na tych. co niedość Bogu ufają, „jako on, co ze dwiema święczkami chodził do cerkwie; jedną co kraśniejszą Bogu zapaloną stawiał, a drugą i lada jaką w kącie djabłu, mówiąc: uni sacrifico ut prosit, alteri ne noceat. *b*) Chrzest św., jeśli go kto jeszcze nie przyjął; ztąd rodzice z chrztem dzieci mają się spieszyć. *c*) Spowiedź z poprawą życia. *d*) Naj. Sakrament. *e*) Egzorcyzmy z Rytuału, a nie zabobonne; „bo co to ma ku rzeczy exorcizując człowieka sczarowanego, tkać mu w gębę sztukę koziny, jakoby się djabeł kozła bał. Także gdy koń abo bydlę jakie zachoruje, szeptać mu pewne słowa w pewne ucho. Także kąpiąc w wannie oczarowanego, smagać go rozmarynową abo majoranową rószczką wszędzie po ciele, twierdząc, że to flagellatio daemonum; a czemu nie pokrzywą abo nie brzeziną? Także opłatki dawać o czary pomówionym, które leżały na ołtarzu przez Mszę św. i czasem na nich pewne karaktery pisać. Także dać pierwszą ablucję z kielicha białejgłowie dla gładkości. Także gołębięty tylo karmić, a nie inném mięsem. o czary pomówione, aby bez trudności rychlej na się wyznały. Także kąpiąc w wannie oczarowonego, krzyże czynić wszędzie olejem poświęconym po jego ciele. Także klokotkowém drewnem, a nie inszém, w kadzi mieszać, kiedy piwo abo męty nie wschodzą. I inne plotki rozmaite nie exorcyzmom, ale zabobonom podobniejsze, których wstyd i sromota nie dopuści mianować, choć się *prywatnie* częstokroć nad oczarowanymi odprawują." *f*) Woda święcona. *g*) Relikwje śś., Agnus Dei, kadzidło, zioła, sól, chléb, zboże poświęcone. *h*) Znak krzyża św. *i*) Wzywanie imie-

nia Jezus, N. M. P., Anioła Stróża i ŚŚ. Pańskich. k) Modlitwa gorąca, złączona z postem. Trzecie lekarstwo przez odrzucanie, palenie, psowanie. wykopywanie tych rzeczy, które są hasłem czyli umową szatańską, ale to nie zabobonnie czynić; nakoniec, nie być lekkomyślnym i nie bawić się w plotki, z plotkarzami nie przebywać, ani słuchać, lub wiarę im dawać, lecz zupełną ufność w Bogu pokładać. Zapomniał autor dodać, że pilny wykład katechizmu i gruntowne oświecenie w nauce chrześcijańskiej jest najskuteczniejszym środkiem na rozproszenie przesądów i zabobonów. Co on pominął, to nie uszło bacznej troskliwości bpów. Synod łucki r. 1607 zabrania duchownym czytać i posiadać dzieł traktujących o astrologji, które, podając za niewątpliwe skutki, mające mniemany związek z czynami ludzkiemi, utrwalają przesądy i zabobony; plebani mają nadto upominać parafjan, aby takich książek nie kupowali, bajek przez nie rozsiewanych nie słuchali, ani im wiary dawali. Synod warmiński r. 1610 wyliczywszy długi szereg różnego rodzaju praktyk zabobonnych owego czasu, w celu wykorzenienia ich, nakazuje plebanom i kaznodziejom miewać często kazania pko tym występkom, i o radę odnosić się ustnie lub piśmiennie do dziekana; również spowiednikom poleca pytać, czy penitenci na chorobę i rany używają jakich środków nie podawanych przez medycynę, lub nie opartych na doświadczeniu, i czy zabobonnie przywiązują wiarę do pewnych czasów, miejsc, i t. p., bo takich powinni surowo naganić i starać się odwieść od złego. Synod wileń. r. 1717 poleca na kazaniach i w katechizmach występować pko czarom, a kijowski r. 1762 chce, aby plebani dowiadywali się, kto w ich parafji wykonywa praktyki zabobonne, zaklinania, wróżby i t. p., i aby zaraz donosili o tém bpowi; spowiednicy mają ukazać zdradę szatańską, surowo upomnieć, a po naznaczeniu długiej a ciężkiej pokuty, mogą rozgrzeszyć; wszyscy zaś duchowni gorliwie wystąpią na ambonie pko tym nadużyciom. Obszerniej nad środkami moralnemi rozwodzą się synody: poznański r. 1720 i płocki r. 1733. Ten ostatni „upomina dziekanów i plebanów, aby ściśle uważali i przestrzegali, iżby nie działy się między ludem czary; na katechizmie niech lud nauczają, jak ma unikać wszelkich wróżb, przesądów i, choćby najmniejszych, zabobonów, bo te zwolna do większych czarów prowadzą; a jeśli rodzice coś, choćby małego, zauważą w dzieciach, niech je ukarzą; sami zaś powinni swym córkom i synom przyświecać dobrym przykładem, a przedewszystkiém niech je uczą miłości i bojaźni Bożej, że nic bez przyzwolenia P. Boga nas nie spotka; co zaś P. Bóg na nas spuszcza, to czyni na ukaranie grzechów naszych, lub na doświadczenie cnoty i cierpliwości; niech im wdrażają, że nie powinniśmy spuszczać się na nasze ludzkie środki, lecz raczej na zasługi Chrystusa, na przyczynę N. M. P. i WW. ŚŚ. oraz aniołów stróżów, wzywając ich opieki; na odwrócenie zaś i uniknienie czarów, w miejsce zabobonnych praktyk używać nabożnie rzeczy święconych, jak wody, ziół w Wniebowz. poświęcanych, paschału (świéc), palm, które oznaczają trjumf P. Jezusa, i relikwji śś., uciekając się z czystém sumieniem i ufnością w Bogu, który jest sprawcą życia i śmierci.“ Synod poznański dodaje nadto, że szczególną uwagę zwrócić należy na zabobonnych rodziców i stare niewiasty, poprawić ich i dziekanowi lub bpowi donieść, aby złe w korzeniu wyniszczyć. Niekiedy groźbą starano się działać przeciw czarom. Tak synod przemyski r. 1641 czarodziej-

stwem trudniących się każe donosić bpowi, i ogłasza na nich klątwę, [illegible] od której sam tylko bp może rozgrzeszyć; duchownym zapowiada suspensę od obowiązków i beneficium, a w razie niepoprawienia się pozbawienie beneficium i degradację; świeckim zaś grozi wyklęciem na dożywotnie więzienie, lub wydaniem władzy świeckiej na ukaranie. Toż samo na synod płocki r. 1443; wrocławski zaś r. 1553 narzeka na szerzenie się czarów i umów z szatanem, zwłaszcza między niewiastami, dodaje zatém, aby takich często na kazaniach straszono surowemi karami, i że nawet władzom świeckim wydani zostaną.—Pomimo tych gróźb, mających na celu pohamowanie złego postrachem, sami tylko biskupi brali w opiekę te nieszczęśliwe ofiary przesądu i złości ludzkiej, często podnosząc głos w obronie mniemanych czarownic. Oni to wyjednali dekret królewski assesoryjny w poniedziałek po św. Jakóbie Ap. r. 1672 (w Warszawie), i inny, nazajutrz po św. Łucyi r. 1674, ograniczające jurysdykcję sądów świeckich, a gdy to nie pomogło, Stan. Szembek, bp kujawski, uzyskał reskrypt króla Augusta II, datowany w Malborgu 5 Maja 1713 r., zabraniający sądzić sprawy czarownic sądom miejskim, pod karą tysiąca węgierskich, a wiejskim pod karą śmierci, i ogłosił go po całej swej djecezji [1]. Na tym reskrypcie opierając się inni bpi, wydawali surowe upomnienia do wszelkich władz świeckich, lub też podobny dekret wypraszali dla swych djecezjan [2]; a nadto, na synodach djecezjalnych, które w pierwszej połowie XVIII w. dość często były zwoływane, ostro gromili nadużycia władz świeckich, grozili kościelnemi karami, duchowieństwu nakazywali baczność, zalecając mu czuwać nad wykonaniem królewskich i bpich zakazów, i o wszelkich nadużyciach donosić. Słowa oburzenia, jakie wypowiadali na tych kościelnych zgromadzeniach, najdowodniej przekonywają o ich boleści i szczerym zamiarze ukrócenia złego. Horrendum est audire, mówi bp Krzysz. Ant. Szembek na synodzie pozn. 1720 r., multas quolibet anno foeminas sine fundamento de veneficiis et maleficiis accusari, dein ab illegitimis judicibus et ut plurimum non solum jurium, sed et literarum ignaris.... ex meris suspicionibus etc. omni genere miseriarum enormibusque mortificationum excogitatarum modis consumi, et tandem crudeliter comburi!—Quantis erroribus, są słowa Jęd. Stan. Załuskiego na synodzie chełmiń. r. 1745, et criminibus obnoxia sint judicia, quae in sagas et maleficos formare solent personae saeculares... qui (quae) ex levi suspicione... ad ipsam mortem condemnare, taliterque sanguinem innocentem fundere non verentur, exempla, proh dolor! plurima testantur.—Ant. Tyszkiewicz na synodzie żmudzkim 1752 r. boleść swą wypowiada w tych słowach: Non sine urgenti animi nostri sensu perfrequenter inaudivimus foeminas virosque illuminatae alioquin vitae, ex meris anus alicujus deliriis, simplicis rusticae suspicionibus, vanis conjecturis et delatione, accusatione, per judices illegitimos saeculares aliquot congregatos, non solum juris, sed et literarum ignaros, tanquam maleficas et sagas judicari, et tandem vel innocuas in-

[1] Synod żmudzki r. 1752 ma jego tekst w dodatku na str. 211; a synod poznański r. 1720, także w dodatku pod n. 23.

[2] Dla djecezji płockiej wydał tenże król August II w Warsz. 25 Kwiet. 1727; jest w synodzie r. 1733, w dodatkach str. 223. Dla chełmińskiej ogłosił August III w Warsz. 9 Stycz. 1746, i ma go synod t. r. pod n. 1 w dodatkach.

stigatas relegari, vel crudeliter comburi... unde mortuorum innocens sanguis de terra clamat vindictam! Ten głos bpów musiał odbić się w sercach niższego duchowieństwa, któremu zlecona była baczność na sprawy świeckich sędziów; i bezwątpienia, niemało przyczynili się plebani i inni duchowni do zmniejszenia liczby nieszczęśliwych ofiar, gdyż pomimo surowych zakazów królewskich i groźb bpich, nie ustawały nieprawne roszczenia sądów świeckich, nadużywających swej władzy. Był to czas, w którym pisano prawa, ale mało kto ich słuchał. Przerażający widok okrucieństw stawia nam przed oczy dziełko: *Przestrogi duchowne, sędziom, inwestygatorom, y instygatorom czarownic napisane przez wieleb. niegdyś oyca Serafina Gamalskiego, exministra prowincyi wielkopolskiey, świętey teologji lektora jubilata, zakonu świętego Franciszka wieleb. oyców bernardynów, a teraz z dozwoleniem zwierzchności duchowney do druku podane. Roku Sędziego Boga Człowieka, oraz niewinnych Patrona, 1742* (w Poznaniu w drukarni akademickiej.“ Przypisane Krzyszt. Szembekowi, arcyb. gniez., z dedykacją napisapą przez ks. Jana Pałaszowskiego. in-4 kart nieliczb. 17 i 4 karty dedykacji). Powtórzymy tu niektóre słowa autora. „Ciężkie ubogich od świeckich magistratów oppressye, pko prawu boskiemu, naturalnemu, kościelnemu i świeckiemu, impuls dają do formowania owey propozycyi i proccssu łaskawego i cichego Dawida: Judicet Dominus inter me et te, et ulciscatur me Dominus ex te (1 Reg. 24), i choćby niewinny pacient, przykładem najcierpliwszego Zbawiciela urazy swoje darował, i dla niego w ranach jego wszystko zatopił: jednak niewinnych wylana krew, krwią naydroższą Chrystusa okupionych ludzi, pomsty u sprawiedliwego żywych i umarłych sędziego woła, sanguis clamat de terra; z okrutnych męczeństw, wymyślnych katuszów, podziemnych lochów, lamenta przenikają same niebiosa, i obijają się o uszy Boskie: clamor filiorum venit ad me, vidique afflictionem eorum, Exod. 3. Krwawe ubogich łzy stawają w oczach Boskich: Posuisti lachrymas in conspectu, Pr. 55, i serdeczne ich flety utaić się nie mogą, et gemitus a te non est absconditus, Pr. 37. Stosowe pod pretextem czarownic pożary, wzniecają gniew i zapalczywość Boską. Spalonych bezprawnie kostki ostatniego czekają sądu, aby dekret sprawiedliwy usłyszały: Ossa arida audite Verbum Dei. Pozostały po ogniu proch i popiół, za westchnieniem kompacyentów, wzbija się w górę i o memento Boga prosi: Memento, quia pulvis et cinis sumus. Wygnańcy z domów, fortuny, i ciężkich rąk swoich prac, albo też z bojaźni uchodzący, przed niesprawiedliwymi sędziami, zawziętymi instygatorami etc. w sieroctwie swojém krwawemi piszą do Boga supplikę łzami: Exurge Domine adjuva etc., i tą się przy głodzie nadzieją karmią, że odbiorą respons: propter miseriam inopum et gemitum pauperum, exurgam... Nie słychać po innych państwach i nacyach o tak gęstych excessach i nagłych, a raczej bezprawnych exekucyach; nasza tylko w tém nieszczęśliwa Polska, którey wkrótce borów i lasów na stosy nie stanie, a podobno tém prędzey po miastach, miasteczkach i wsiach ludzi nie będzie na podniecenie tych pożarów. A zkądże się to złe rozmożyło? Ignorantia mater omnium malorum est; niewiadomość praw, konstytucyj, dekretów, rodzi obmierzłe defekta, a gubi ludzie, jako mówi prorok: interierunt propter insipientiam, Bar. 3.“ To autora spowodowało, że sędziom napisał swe refleksje, których pięć podaje. W 1 dowodzi, że nie mają sądzić bez odniesienia się do sądu duchownego.

cieszyciela i do Boga tylko samego wzdycha: *Vide Domine afflictionem meam, quoniam erectus est inimicus*, Tren. 1. Zawzięci sędziowie rozkazują, aby nikogo do niej nie puszczano, przed kimby się mogła uskarżyć, a bywa często, że i przed spowiednikiem drzwi zawierają; jeżeli zaś wnijść pozwolą, nad godzinę się bawić zakazują, z czego niewypowiedzianie boleje i ostatnie smętna dusza wylewa łzy... Szczęśliwszy w tém czart, na nieszczęście czuwający ludzkie, który ma zawsze przystęp, niż przyjazny człowiek, któryby pocieszył, duchowną umocnił nauką i w Bogu jej nadzieję utwierdził. A dopieroż nie pozwalają patronom, nietylko żeby się z niemi rozmówić mogła i im niewinność swoją opowiedzieć, ale też i pisnąć na obronę jej nie pozwalają, co jest pko wszystkiemu prawu." Przytoczywszy rozporządzenie S. Kongr. Rzymskiej, aby w każdej sprawie o czary były spisane dwa procesy to jest za i przeciw osobie obwinionej, ks. Gamalski karci tu nadużycie sędziów, a kończąc rzecz swą, podnosi głos oburzenia pko tym gwałtom, zapowiadając surowy sąd Boży. „Miłość chrz. wyciąga po prawowiernych, samo natury prawo dyktuje, i rozum pokazuje, aby każdy sławy i życia swego bronił, kiedy jeszcze nie jest dowodami pokonany, związany, ani im podlega. Wiem, że ciężki jest kryminał czarostwo, ale tém samém większych a większych do konwikcyi potrzebuje racyi; okrutne za sobą ciągnie kary, ale tém samém na obronę ich wzywać potężniejszych każe patronów. Odniosą kogo do magistratu w kradzieży, cudzołóztwie, zabójstwie etc., pozwalają mu jurystów, dopuszczają appellacyi; prowadzą na szubienicę złoczyńców, naznaczają patronów; a kiedy obwinioną w czarostwie, zmęczoną, zdręczoną i niemowną wyprowadzać mają pod szubienicę, denegują adwokata i słowa na obronę wyzionąć nie dopuszczają. Wtenczas dopiero jasne chcą mieć dowody, kiedy się na stosie zapali! I tu zadumiały stanąwszy, zawołać muszę z Ekkleziastykiem Pańskim: *Vidi sub sole, in loco judicii impietatem, et in loco justitiae—iniquitatem*. Eccl. 3. Widzę pod słońcem, i pod tym zapalonym stosem, na miejscu sądow—niezbożność, na miejscu sprawiedliwości—niesprawiedliwość, okrucieństwo, tyranię. Widzę wielu opętanych *spiritu malitae, ignorantiae et crudelitalis!*" Nie dziwi nas bynajmniej to oburzenie, z jakiém naoczny świadek skreślił nadużycia sądów. Nie wyliczył jednak ks. Gam. wszystkich, albowiem więcej daleko znajdujemy wspomnianych w synodach djecezjalnych, które z równém przerażeniem patrząc na szerzące się złe, w miarę możności starały się je ukrócić. Już synod wileń. r. 1643 nakazuje plebanom często upominać panów świeckich, aby w sprawach o czary nie przekraczali przepisów prawa i nie dozwalali męczyć torturami z lada jakiego podejrzenia. Rupniewski, bp łucki, na wstępie, przy objęciu rządów djecezji, w liście pasterskim (r. 1722) surowo naganił urzędy świeckie, że w zabobonnie prowadzonych śledztwach pko czarownicom, najgrubszych dopuszczają się błędów, używając niegodziwych i na fałszu opartych sposobów przekonania obwinionych; sądzą, że Bogu przysługę oddają, gdy więżą niewinnych, gdy męczą ich torturami, i innemi środkami chcą wydobyć zeznanie; nakoniec, gdy wydają wyrok śmierci, nie myśląc bynajmniej, że popełniają niesprawiedliwość przeciw Bogu, bliźniemu i prawu. W kilka lat później, odprawiwszy z duchowieństwem swém synod (r. 1726), taką na nim wydał ustawę: „Zdarza się często, że urzędy świeckie z prostaków i nieumiejętnych złożone, opierając się na błachém podejrzeniu, sądownie za czarownice

ogłaszają niewiasty i panny nie znające zakazu prawa, i te, bez przyznania się ich i dowiedzenia im tego, potępiają na tortury, pławienie i inne środki wydobycia wyznania, a nawet na samą śmierć skazują, w ten sposób krew niewinną śmią przelewać. Co gdy największą jest krzywdą pko prawu i słuszności, albowiem pominąwszy już. że sprawy takie, ze statutu państwa (r. 1543) do sądu duchownego należące, władza cywilna sobie niegodziwie przyznaje, być może, jakoż w rzeczy samej często się zdarza, iż takie niewiasty i panny, nauczywszy się od innych pewnych znaków czarodziejskich i zabobonnych (w czém niekiedy nie ma grzechu śmiertelnego), mniemają, że najlepsze rzeczy czynią, a tymczasem za to niewinną krew dają i doczesne życie utracają.' Zapobiegając więc tego rodzaju niestosowności, zakazujemy urzędom i wszelkim sędziom świeckim, aby nie ważyli się bezpośrednią władzę rozciągać i sobie przywłaszczać sądzenie spraw tych; lecz już dla tego, że nie do ich sądu one należą, już że rozpoznanie ich jest bardzo trudne, więc przez teologów i w prawie biegłych powinny być rozbierane, do nas i sądu naszego odeślą. A ponieważ osoby o czary podejrzane nie powinny być oskarżane, nim upomniane będą, a to z powodu ich prostactwa i niewiadomości, które wymawiają od złośliwości, przeto wpierw przez miejscowego plebana, lub innego zwierzchnika napomniane, jeśli nie poprawią się, mają być doniesione, a w rozpoznaniu sprawy chcemy mieć zachowane przepisy procesu podług *Praxis archiepiscopalis neapolitana* (*locupletata, a Marco Antonio Genuense* Romae 1613 in-4), tit. *de denunc. malefic.* c. 23, i procedury przeciw czarownicom, najprzód w Rzymie r. 1657 wydanej, a potém w Brunsbergu r. 1705 przedrukowanej.'—Wszystkie z tego czasu ustawy djecezjalne zabraniają z samych podejrzeń lub denuncjacji pociągać do sądu o czary. Wspomniany list pasterski bpa Rupniewskiego urzędom cywilnym grozi przekleństwém boskiém i sądem ostatecznym, ne ex solis denuntiationibus sagarum praetensarum, vel ex fama, a levibus fundamentis oriri solita, nec aliunde probata, contra proclamatam seu denuntiatam torturas decernere audeant; item, ne ex supernatationibus super aquas ab ecclesia prohibitis, et quae passim naturaliter aut conspiratione daemonis false evenire solent, neque ex interrogationibus obsessorum a daemone, ex involucris in lecto repertis, aut aliis probationibus incertis et futilibus, captivationi et incarcerationi personas addicere audeant. Podobnież stanowi list pasterski bpa wileń. Brzostowskiego i synody: poznańskie r. 1720 i 1738, płocki r. 1733, żmudzki r. 1752, kijowski 1762 i inne. Synod poznański r. 1738 wspomina, że od donosiciela sądy odbierały przysięgę i zeznania jego uważały za dowód zupełny; resztę zaś na osobie obwinionej wymuszały pławieniem, przypalaniem i torturami. Tejże djecezji synod z r. 1720 gani barbarzyńskie sposoby dowiadywania się: praevio vano et illegitimo alicujus simplicis rustici delatoris juramento, vel praemissa illicita per aquas probatione, modis nullibi practicatis, nec in legibus expressis tractari; in dolia, ligatis post tergum manibus et oculis, modo crudo et duro imponi; dein ad torturas destinari, et tribus diebus manu carnificis, per trinos qualibet die tractus torqueri, igneque aduri; post quamlibet torturam sine ulla refocillatione et discretione iterum in eadem dolia, similiter ligatis manibus ac oculis, reimponi, ac ita omni genere miseriarum, enormibusque morti-

ficationum excogitatarum modis consumi, et tandem crudeliter comburi. Dosłownie powtórzyły to: synod płocki z r. 1733 i żmudzki r. 1752. Wszystkie niegodne sposoby wymuszania przyznania się do czarów, sprowadzić można do dwóch głównych, t. j. pławienia i tortur, a obadwa do nas przyszły z Niemiec, obadwa naganiane przez Kościół i nasze ustawy synodalne. Czacki wspomina o Janie Godelman, który w książce swej p. t. *Tractatus de magiis, veneficiis et lamiis recte cognoscendis et puniendis* (lib. 3 p. 106) twierdzi, że r. 1588 przejeżdżając z Prus do Inflant, zapytywany był o sposób pławienia czarownic i takowy podał. Stanisław Czaplic, nauczyciel prawa w akademji krak., wydał r. 1637 propozycje na dysputę prawa, p. t. *Quaestio de purgatione canonica*, w których słusznie utrzymuje, że wielki jest nierozsądek i niegodziwość pławić czarownice i innemi sposobami o czary je przekonywać. Z Polski wyszedł pierwszy głos pko torturom, gdy, pod koniec panowania Stefana Batorego, *Jan Kirstein* czyli *Cerazin*, adwokat krakowski, w dziele: *O prawie i o foldrowaniu* (braniu na torturę) na str. 159 wyrzekł: „mocny góral da się męczyć i nie wyzna prawdy, a słaby piecuch opowie grzech, którego popełnić nie miał śmiałości; kat pierwej bierze obwinionego karać za suspicję o grzechu, nim sędzia powie, że zgrzeszył. Kto wróci ból i sromotę? Kto będzie za to karany, że w błędzie katować kazał? Niech lepak (raczej) urząd w probację bierze Boga, świadków i wyznanie, niż oprawców“ (Czacki, Dzieła II 229) [1]). Pławienie było bezwarunkowo zakazane statutami synodalnemi; tortur zaś nie wolno było używać na samo podejrzenie, lub oskarżenie; sądy jednak mogły na nie skazywać, lecz wpierw powinny były uzyskać potwierdzenie swego wyroku od władzy duchownej, t. j. od bpa, a w razie znacznej odległości, od dziekana lub plebana, i akta sprawy do bpa trzeba było odesłać (List paster. Brzostowskiego, bpa wileń.). Samo przyjęcie sprawy przez urząd świecki wymagało upoważnienia bpa, co bardzo często synody nasze przypominają władzom krajowym, przywodząc zakazy królewskie, statut r. 1543, wspomniane dekrety asesoryjne z r. 1672 i 1673, laudum środzkie województw kaliskiego i poznańskiego, oraz edykt Prażmowskiego arcybpa (synod pozn. 1720). Dla zaspokojenia ich obawy, aby tego rodzaju wykroczenia nie uszły bezkarnie, przyrzekają bpi, że w danym razie wyślą teologów i prawników znających medycynę, by rozpoznali, czy rzeczywiście zachodzi wina czarnoksięztwa, i że dopuszczających się takowego oddadzą w ręce świeckich umiejętnych sędziów (syn. krak. 1711, pozn. 1720 i 1738, płoc. 1733, żmudz. 1752). Któryby zaś urząd poważył się mieszać w te sprawy bezpośrednio, t. j. bez poprzedniego odniesienia się do bpa, lub oficjała, prócz kar, dekretem króla Augusta II r. 1703 (dla djecezji krjaw. i kilku innych) naznaczonych, popadnie w klątwę, której również ulegnie instygator i donosiciel (pozn. 1720, żmudz. 1752). Aby to ludowi podać do wiadomości, a tém samém dostarczyć mu jakiej takiej obrony, wspomniane synody, pozn. i żmudz., polecają plebanom często z ambony ogłaszać tę ustawę, zwłaszcza w większe uroczystości kościelne.

---

[1]) Tortury u nas używane opisał *ks. Kitowicz*, Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III, Petersb. 1855 t. II s. 17 i nast. Tamże znajdujemy opis tak zwanych *butów hiszpańskich*.

Że zaś naszym bpom znaną była nieumiejętność niższych sądów i samowola dziedziców, który często miejsce sędziów zastępowali, więc inny jeszcze na plebanów włożono obowiązek, t. j. aby czuwali nad postępowaniem władz świeckich i nie dozwalali im przekraczać zakazu biskupiego (syn. poznań. 1720 i 1738, wileń. 1744, chełmiń. 1745 i inne). Gdyby który urząd poważył się przyjąć sprawę o czary, bez zawiadomienia bpa, księża mieli natychmiast o tém donieść swej zwierzchności i czemprędzej od niej wyjednać pozew z zakazem (citatio cum inhibitione). Żmudzki synod naznacza nawet karę 20 duk. węg. za opieszałość w tym względzie. i piękną dodaje pobudkę: non enim in tanto animarum et vitae discrimine pastoribus dormire aut oscitare vacat. Synod wileński r. 1744 nietylko już księży, ale każdą osobę pobożną zobowiązuje, aby dowiedziawszy się o uwięzieniu kogobądź posądzonego o czary, zaraz upomniała sędziów o tym zakazie i zaskarżyła ich coprędzej do władzy duchownej. List pasterski Teodora Czartoryskiego, bpa pozn. (1739), mówi: że gdyby „po miasteczkach i wsiach takowe sądy odprawować się miały, plebani wszelkiemi sposoby, klątwą nawet grożąc, temu oponować się będą; jeżeliby zaś uporu przeprzeć nie mogli, o tém do nas albo oficjała naszego znać dawać jako najprędzej będą powinni. Kiedy zaś jaka osoba obwiniona będzie, jakoby na schadzkach czartowskich bywać miała, temu wiary dawać według kanonów kościelnych nie należy, gdyż prawie nie podobna, aby na to świadectwa niepodejrzane być miały.“ Nakoniec, aby usunąć wszelkie wątpliwości, jakie mogłyby wyrodzić się w fałszywych sumieniach sędziów, synody nie przestają wdrażać im tej prawnej zasady; że nikt z samych podejrzeń karany być nie powinien; że lepiej pozostawić występek bez kary, jeśli go dowieść nie można, jak potępiać niewinnego; że z badań o spólników, wielu zostaje zniesławionych, z czego niezliczone powstają kłótnie i prześladowania; zmniejsza się przez to miłość chrześcjańska i powstają niesnaski między żyjącymi, a krew niewinnie przelana woła o pomstę do nieba (syn. płoc. 1733, pozn. 1738 i in.). Nie korzystano z tych przestróg. Potrzeba było sceny, któraby wstrząsła i oburzyła całą rzptę. Odegrano ją r. 1775 we wsi kościelnej Doruchowie, w powiecie Ostrzeszowskim, dawniej w ziemi Wieluńskiej, na granicy Szląska. „Przyświecał tam jej swemi cnotami proboszcz tamtejszy. Miała ona trzech dziedziców, z których jeden dopuścił się zbrodni, mającej się tu opisać. W pobliskości probostwa mieszkał rolnik Kazimierz ze swą żoną. Oboje przykładni, rządni i pracowici ludzie. Około swojej chałupy mieli sad. Gruszek z niego, dla dobrego ich gatunku, nieraz żądano na stół dziedzica. Ale dobre powodzenie Kazimierzostwa przypisano z czasem zmowie Kazimierzowej z czartem, a gruszkom z jej sadu chorobę dziedziczki. W tej samej wsi umarła 12-letnia dziewczyna, skutkiem wrzodu w uchu, i śmierć tej dziewczyny przypisano oczarowaniu, zadanemu przez jej własną matkę, wdowę. Jeszcze w tej samej wsi pasywała bydło młoda wesoła dziewucha, która za swą trzodą wracając z pola lub z lasu, miała zwyczaj puszczać z garści liście dębowe, gonić je potém i deptać, wołając: oto myszy! Dla tak niewinnej swojej pustoty została okrzykniona czarownicą. I oto już trzy czarownice, dobra Kazimierzowa, osierocona wdowa i wesoła pasterka. Wnet powiększyło ich liczbę innych jedenaście kobiet, między któremi było 7 z pobliskich wsi, gdy chorej żony okrutnego, jak tygrys, dziedzica Doruchowa ani felczerzy, ani węgierscy

olejkarze uleczyć nie mogli. Winę tej choroby, a przytém zatrzymanie deszczu złożono na owe 14 kobiet, poczynając od Kazimierzowej. Za rozkazem pańskim uwięził podstarości najprzód miejscowe, pod wieczór w jednym z dni sierpniowych r. 1775. Napróżno proboszcz chciał nazajutrz odwieść dziedzica od zbrodniczej myśli. Tego samego dnia spławiono niewinne wściekłej ciemnoty ofiary. Nie tonęły, unoszone szerokiemi spódnicami na powierzchni wody miejscowego stawu. Czarownice! czarownice! wykrzyknął wtedy dziedzic. A taki wykrzyk był wyrokiem śmierci na niewinne. Wyciągnięto je z wody, przewieziono do spichrza i tam wrzucono w beczki, gdzie, w postawie koniecznie klęczącej, oczekiwały strasznej godziny badania na torturze, a jeszcze straszniejszej skonania na płonącym stosie. Ten stos ze smolnych drew, między Doruchowem a Piłą, przy drodze prowadzącej z Kępna do Kalisza, wystawiono z tém większym pośpiechem, że okrutny dziedzic chciał uprzedzić powrót proboszcza, który był wyjechał do Warszawy, chcąc, rozkazami tam wywołanemi, odwrócić wielkie nieszczęście. I uprzedził go dziedzic, bo skoro stos był gotowy na przyjęcie 14 ofiar, on sprowadził z Grabowa trzech zakonników, mających wyspowiadać mniemane czarownice, trzech sędziów, którzy je mieli badać na torturze, a potém podpisać wyrok ułożony przez dziedzica; nakoniec dwóch katów, mających podzielić i zarządzić oprawstwo przy torturze i stosie. W domu mieszkalnym podstarościego, stojącym blisko spichrza, wypróżnionym na ten raz, a następnie maszynerją tortury zajętym, odbyto w nocy na 14 niewinnych kobietach męczarnie, sposobem, na który wzdryga się natura. Na torturze oddały ducha trzy z 14 męczonych kobiet. Te trzy zmarłe i jedenaście na pół umarłych przewieziono z tortury do spichrza, gdzie znowu wrzucono je w beczki; w tych też beczkach ujrzały się wszystkie nazajutrz przed wieczorem na miejscu stracenia. Tam powciągano je na stos i ten podpalono za danym, przez tak zwanych sędziów, znakiem. Jęki nieszczęśliwych ofiar wywołały w końcu oburzenie w obecnym poddańskim gminie. Przed spodziewanym wybuchem tego oburzenia ratował się ucieczką dziedzic, ale nie przeszkodziło ono smaganiu przy słupie trzech kilkonastoletnich dziewczyn, na taką karę przez mniemany sąd skazanych, za to jedynie, że były córkami owych trzech matek, za czarownice przez dziedzica okrzyknionych, które poumierały na torturze. Dokonane przez katów smaganie było tak srogie, że jedna z trzech dziewczyn przeżyć go nie mogła [1])." Okropny ten wypadek zakończył krwawe sceny z czarownicami: pod wpływem bowiem tego smutnego wrażenia król Stanisław Aug. Poniatowski, na sejmie r. 1776, zażądał zniesienia tortur, a Wojc. Kluszewski, kasztelan biecki, dodał, że warto byłoby znieść karę śmierci za czary. Jednomyślnie przyjęto obadwa wnioski i stanęła konstytucja, we wszystkich sprawach kryminalnych zabraniająca używać tortur, a w czarach kary śmierci (*Vol. leg.* VIII f. 882 tit. *konwikcje, pod rygorem kar criminum stanu zakazane*). Wielką zasługę w wykorzenianiu przesądów położył ks. Jan Bohomolec, eks-jezuita, proboszcz skaryszewski i pragski, który r. 17..

[1]) Dosłownie z *Adr. Krzyżanowskiego* Dawna Polska, Warsz. 1857 II p. 609. Kilka wyroków w sprawach o czary podaie *Bibl. Warsz.* r. 1847 t. .. p. 658 sq.

wydał w Warszawie pierwszą część dzieła: *Djabeł w swojej postaci;* druga zaś część i przydatek wyszły r. 1777. Obowiązujący obecnie Kodeks kar głównych i poprawczych nie ma szczególnych przepisów na zabobony i czary; sądy więc w danych razach podciągają występek pod artykuły obrazy religji lub inne. W artykule niniejszym pomijamy ludowe podania o czarownicach, bo takowe spisali: *Maciejowski*, Polska aż do pierwszej połowy XVII w., t. IV p. 142—188; *Wójcicki*, Archiwum domowe; *Ludwik z Pokiewa* (Jucewicz), Litwa pod względem starożyt. zabytków, p. 159; *Encyklop. powsz.* większa Orgelbranda t. VI p. 257, i wielu innych. Mieliśmy tu głównie na celu okazać, że bpi polscy i duchowieństwo wszelkich dokładali starań, by pohamować nadużycia władz świeckich w sprawach o czary. Z tej przyczyny woleliśmy cudzemi posiłkować się słowami. Każdy nieuprzedzony osądzi, zkąd złe wzięło początek i jak nieuzasadnione są deklamacje nieprzyjaciół Kościoła, którzy na naukę chrześcjańską o djable składają winę krwawych scen z czarownicami. Myśmy te źródła na wstępie ukazali, a zgadzają się z nami tak dawni, jak nowsi pisarze [1]). Biskupi łagodzą zabobonne uprzedzenia swego wieku: Flor. Czartoryski domaga się zniesienia kary śmierci za czary. Szyszkowski, będąc bpem łuckim, zabrania czytać prognostyków wróżbiarskich i kalendarzy astrologicznych, szerzących zabobonne opinje; grożą nieludzkim sędziom karami kościelnemi. Na wykorzenienie złego w zarodzie podają najskuteczniejszy bezwątpienia środek: naukę katechizmu i dokładne objaśnienie ludu o jego stosunku do Boga. Dla użytku sędziów drukują swym nakładem dzieła [2]); uczą ich różnicy grzechu powszedniego od śmiertelnego, niewiadomości od złości, chociaż zewnętrznie czyny są jednakie (synod łuc. 1726); przypominają aksjomy prawne, na chrześcjańskiej miłości oparte, że należy raczej puścić bezkarnie winnego, niż niewinnego ukarać; a gdy to nie pomaga, uderzają gwałtownie na sądy, wyjednywają królewskie zakazy i lud prosty oddają pod opiekę i osłonę parafjalnego duchowieństwa. Ks. Gamalski piorunującemi słowy karci zdrożności sądów, a książa i bpi wyrywają ze stosu już na wpół opalone ofiary [3]). Zdaje się, że to wystarczy na obronę duchowieństwa. Czy zdołamy tyleż dowodów litości wyliczyć ze strony senatu, posłów ziemskich i panów dziedzicznych? Może przyszłość z niemi wystąpi,—dziś na nich nam zbywa.

X. Z. Ch.

---

[1] Czacki, Krzyżanowski, Maciejowski, Wójcicki i inni uważają Niemcy za ojczyznę czarów: my protestantyzm. Historja potwierdza to: gdyż djecezje stanowiące granicę od zachodu, jak żmudzka, płocka, kujawska i poznańska, najwięcej zaprzątnione były sprawą czarownic. Ciemna Ruś miała ich mniej zapewne.

[2]) *Czarownicę powołaną wydał* naprzód W. Regulus, pisarz konsystorza poznańskiego i typograf. Na drugie wydanie tego dzieła dał nakład konsystorz gdański. Wspomniany Regulus wydrukował też książkę Fryd. Spee p. t. *Cautio criminalis* etc... Poznaniae 1647 in 12. z pierwszego wydania niemieckiego.

[3]) Ks. Gamalskiego dziełko p. t. *Przestrogi duchowne*, wydał ks. Jan Pałaszowski i przypisał Krzyszt. Szembekowi, do którego mówi: „Dałeś albowiem J. O. W. X. Mość tyle z siebie dowodów pobożności, eliberując czy powagą, czyli intercessją i instancją, czyli rozkazem swoim, niewinnych z oppressji." Notatkę, wydrukowaną w końcu listu past. Flor. Czartoryskiego, wspomnieliśmy wyżej, że kapłan przypadkiem nadszedłszy na plac egzekucji, 16 niewiast od płomieni wyprosił, a 4 pierwej zgorzały.

Czechy. *(Zaprowadzenie chrześcijaństwa).* W IV w. przed Chryst. kraj ten zajmowali Bojowie, lud celtyckiego pochodzenia, zkąd poszła jego nazwa: *Bojohemum, Boeheim, Boehmen* (*Tacitus*, Germania c. 28). Około 12 r. przed Chr. osiadło tu niemieckie pokolenie Markomanów pod wodzą Marboda. Pomimo to że Markomanowie (Marchmänner) na początku ery chrześc. w bliskiém pozostawali zetknięciu z Rzymianami, przez długi czas wszakże nie spotykamy u nich żadnego śladu chrześcijaństwa. Dopiero pod koniec IV w. królowa Markomanów Fritigil powzięła zamiar przyjęcia chrztu ś. Podanie głosi, że jakiś człowiek nieznany, przypadkiem z Włoch w owe okolice przybyły, opowiedział królowej o czci i sławie, których używa wybrany sługa Boży, wielki bp Ambroży. Fritigil wyprawiła posłańców z podarunkami do Medjolanu i prosiła Ambrożego o przysłanie jej pismiennego wykładu nauki chrześc. Ambroży napisał dla niej mały katechizm. Fritigil, zdjęta czcią ku znakomitemu mężowi, pośpieszyła do Medjolanu, aby go osobiście poznać; lecz ku jej niewypowiedzianemu smutkowi święty bp tymczasem życie zakończył († 4 Kw. 397. *Paulinus* in vita s. Ambrosii). Wkrótce potém Hunnowie pod Attylą obalili państwo Markomanów, w którém usadowił się słowiański lud Czechów, od gór Karpackich przybyły. Czesi byli odnogą wielkiego szczepu słowiańskiego, zajmującego od połowy IV wieku niziny Dunaju, od morza Czarnego do Adrjatyckiego. W VII w. przybyli tu Kroaci i Serbowie i zajęli prowincje Illiricum i Mezję (610—640). Kroaci i Serbowie pierwsi z ludów słowiańskich porzucili pogaństwo. Według świadectwa Konstantyna Porfirogeneta, przyjęli oni chrzest „od powołanych z Rzymu prezbyterów," kiedy na stolicy Piotrowej siedział Jan IV (640—642), rodem z m. Salony w Dalmacji. Owi z Rzymu powołani przezbyterowie byli to prawdopodobnie niemcy, o czém świadczy wiele wyrazów niemieckich na oznaczenie rzeczy religijnych i kościelnych, przyjętych przez połud. Słowian (cf. *Glagolita Clozianus* ed. Barthol. Kopitar, Viennae 1836). Pomimo blizkiego sąsiedztwa z Bawarją, przez długi czas z krajem tym Czechy nie miały żadnych stosunków. Przyczyną odosobnienia był nie tyle Las Czeski (Boehmerwald), ile plemienne i językowe różnice obu tych ludów. Ztąd poszło, że chrześcjaństwo z Bawarji przeszło dopiero w IX w. do Czech, kiedy znacznie wcześniej, bo od VI i VII na południu, wzdłuż Dunaju, szerzyć się zaczęło. Podług *Roczników fuldeńskich*, z rozkazu króla Ludwika niemieckiego udzielono chrzest w Regensburgu czternastu znakomitym Czechom i ich towarzyszom, 13 Stycz. 845 r. (An. fuld. w Monumenta Germ. *Pertz'a* I 364). Jakkolwiek kronika wspomina o 14 tylko „ex ducibus Boëmanorum," Kościół kat. wszakże w krótkim czasie licznych już miał wyznawców w ziemi czeskiej. Pierwszym skutkiem przyjęcia chrztu przez owych 14 znakomitych czechów było sprowadzenie katolickich księży. Odtąd w przeciągu 100 lat należały Czechy do jurysdykcji biskupa regensburgskiego, i chrześcjaństwo powoli między ludem szerzyć się zaczęło. Stanowcze zwycięztwo nad pogaństwem odniósł Kościół dopiero, kiedy na jego stronę przechylił się książe czeski Borzywój z żoną swoją Ludmiłą. Kroniki nie podają przyczyn, które skłoniły Borzywoja do przyjęcia chrześcjaństwa; to tylko jest pewne, że ochrzcił go w 871 roku apostoł słowian Metodjusz (ob. Cyryll). Prawdopodobnie wpłynął na postanowienie Borzywoja Świętopełk, potężny władca Morawji, żonaty z księżniczką czeską. Pomimo to Czechy pozostały nadal w zależności

od bpa regensburgskiego. Popierana przez panujących książąt religja katolicka szybkie czyniła tu postępy. Synowie i następcy Borzywoja: Spitygniew († 912) i Wacław († 926), gorliwie wspierali misjonarzy chrześcjańskich, lecz przewyższała ich jeszcze pod tym względem bogobojna ich matka Ludmiła, która padła ofiarą nienawiści synowej swojej Drahomiry (15 Wrześ. 927). Wychowany przez nią wnuk, Wacław, odznaczający się wysokiemi przymiotami umysłu i serca, poszedł w ślady babki i za najważniejsze zadanie życia uważał ugruntowanie religji chrześ. w podwładnym sobie kraju. Śmierć Wacława, zamordowanego przez własnego brata, niegodnego Bolesława (936—967), nie powstrzymała upadku pogaństwa. Rozmnożył się więc Kościół w Czechach i coraz dotkliwiej dawał się czuć brak własnych, krajowych pasterzy. Lecz potrzeba było, aby bp regensburgski zgodził się na utworzenie z Czech, należących do jego djecezji, oddzielnej prowincji kościelnej. Regensburg wszakże długo się temu opierał i gorącym pragnieniom Czechów dopiero wtedy stało się zadość, kiedy na stolicy bpiej zasiadł ś. Wolfgang (972). Gorliwy o chwałę Bożą bp, nietylko nie odrzucił propozycji Bolesława II Pobożnego (976—999), popieranego przez ces. Ottona I, lecz, wbrew woli kapituły, zgodził się na założenie oddzielnego biskupstwa w Czechach, ku wspomożeniu Kościoła Bożego między ludem tamtejszym. Tak więc w 973 powstało biskupstwo czeskie ze stolicą w Pradze, pod zwierzchnim dozorem metropolji mogunckiej. Pierwszym bpem był saski mnich Dytmar, znany z pobożności i nauki, a oprócz tego dokładnie posiadający język krajowy. Odtąd Kościół stanął w Czechach na trwałych podstawach. Cf. *Franz. Palacky*, *Gesch. von Böhmen*, 1 t. 1836, i art. Praga. *(Ginzel). J. N.*

Czepański Jan Wawrzyniec, augustjanin, dr teologji, wydał w Warszawie 1699: *Controversiae orientalis et occidentalis Ecclesiae de subjecto potestatis ecclesiasticae et inerrabili Ecclesiae regimine.*

Czerniewicz Stanisław, jezuita, ur. 15 Sierp. 1727, nowicjat odbył w Wilnie (od 1744), wykładał retorykę w Warszawie, potém był posłany do Rzymu, jako asystent przy jenerale z prowincji polskich. Wróciwszy z Rzymu, został rektorem koleg. w Połocku. Na tém stanowisku zastał go pierwszy podział Polski (1772 r.); odtąd dzieje Czerniewicza łączą się z dziejami jezuitów na Białorusi. W obrębie prowincji, które do Rossji podówczas odpadły, znajdowały się 4 kolegja, 2 rezydencje i kilka missji jezuickich, a członków wszystkich zakonu 201. Prowincjał mazowiecki miał nad temi zakładami zwierzchni nadzór. Ces. Katarzyna w nowo nabytych ziemiach przyrzekłszy utrzymać religję katolicką w takim stanie, jak ją zastała, dla jezuitów szczególniej okazała się łaskawą; a wiedząc, jak są pożytecznymi dla edukacji młodzieży, postanowiła ich zostawić w swém państwie, chociaż w radzie przeważała liczba głosów przeciwnych. Wnet po złożeniu przysięgi homagjalnej (we Wrześ. 1772), z różnych stanów ludności anneksjonowanej pojechały deputacje do Petersburga. W imieniu duchowieństwa pojechał unicki arcybp połocki Jazon Smogorzewski i nasz Czerniewicz. Ten ostatni wziął z sobą dwóch konfratrów: Gabrjela Lenkiewicza i Józ. Katenbringa. Mile przez cesarzowę przyjęci, od Czernyszewa (minister wojny i gubernator Białorusi) otrzymali pochwały za staranne wychowywanie młodzieży. Wróciwszy (w Lut. 1773) do Połocka, Czerniewicz zastał list od jenerała, zostawiający go nadal przy rektorstwie w Połocku, gdyż już mu trzylecie upłynęło. R. 1773,

na jesieni, zaczęły się rozchodzić wieści o kasacji zakonu. Jezuici połocy, mając swoje dobra w Koronie, wyprawili swoich scholastyków w obręb Polski, sądząc, że w Rossji nie będą się mogli pokazać. Lecz w pierwszych dniach Paźdz. (1773), otrzymał Czerniewicz od wice-gubernatora Białorusi, Kreczetnikowa, list z zawiadomieniem, że cesarzowa bierze ich w swoją szczególniejszą opiekę; jednocześnie tenże Kreczetnikow zabronił przyjmowania wszelkich rozporządzeń z Rzymu, a egzemplarze breve kasacyjnego sobie zwrócić polecił. Browne także, gubernator inflancki, otrzymał rozkaz przyjmowania każdego jezuity, któryby się stawił na granicy, zkądkolwiekby pochodził. Wreszcie bp. Massalski, którego jurysdykcja rozciągała się do Połocka, listem z d. 7 Paźdz. 1773 r. zawiadomił jezuitów, że przez breve Klemensa XIV są skasowani; lecz iż breve to w Rossji publikowanem nie zostało, przeto mają pozostać nadal in statu quo i czekać dalszego rozporządzenia bpa; przełożeni zaś będą odpowiedzialni za wszelkie uronienia funduszów i własności zakonnej. Tymczasem sejm polski (1773) breve kasacyjne przyjął: jezuici w Polsce istnieć przestali. Prowincjał mazowiecki Kaz. Sobolewski napisał do Czerniewicza (25 Paźdz. 1773), że na niego, według ustaw zakonnych, jako na rektora najznaczniejszego kolegjum, spada obowiązek wice prowincjała. Prawie jednocześnie (26 Paźdz. t. r.) Kreczetnikow polecił Czerniewiczowi udać się do Petersburga. Rozkaz był naglącym: Czerniewicz udał się z Lenkiewiczem i Katenbringiem. Przejeżdżając przez Rygę, napisał list do nuncjusza Garampi, rezydującego w Warszawie, z zawiadomieniem, że jedzie do Petersburga, nie wie po co; zapewnił go o posłuszeństwie jezuitów dla wszelkich rozporządzeń Stolicy Apostolskiej, choćby nawet życiem przyszło przypłacić, i zaklinał nuncjusza, aby mu doniósł, co ma nadal czynić. Do Petersburga przybył C. w końcu Listopada (1773). Na zapytanie Czerniszewa, w czém mu może być użytecznym, odpowiedział C., że niczego więcej nie żąda, jak tylko, aby rząd nie kładł tamy ogłoszeniu brevis kasacyjnego. Krok ten bowiem stawiłby jezuitów w nader przykrém położeniu pod względem doczesnym i duchownym. Pod względem doczesnym, bo większa część dóbr ich pozostaje za Dźwiną (rozdziela Połock na 2 części; jedna z tych należała do Rossji, druga do Polski), a tam wnet konfiskata nastąpi, z powodu publikacji brevis; pod względem duchownym zaś, że jezuici obowiązani są posłuszeństwo Stolicy Apostolskiej, dalsza więc ich egzystencja pozwalałaby poczytywać ich za upornych; i jakkolwiek breve dotąd nie publikowane w Rossji, jednak jest dostatecznie wiadome, i oni nie chcą do usłuchania go być znaglani karami kanonicznemi, i dawać zgorszenia. Czerniszew dał im jeszcze czas namysłu. C. jednak zredagował prośbę do cesarzowej, w której powyższe racje przytoczył, i pismo to przedstawił Siestrzeńcewiczowi, który przed miesiącem przybył do Petersburga, otrzymawszy w Warszawie sakrę na bpa *Mallo* in part. inf., z jurysdykcją bpią na prowincje świeżo przyłączone do Rosji. Siestrzeńcewicz był pod wpływem dwóch zobowiązań: Garampi'emu w Warszawie przyrzekł się starać o wykonanie kasacji jezuitów; w Petersburgu zaś, przed objęciem obowiązków musiał podpisać deklarację, że jezuitów w dawnym stanie utrzyma. Prośba więc Czerniewicza była mu na rękę i dla tego był jej rad. Czerniszew zdziwił się, gdy jezuici zażądali przedstawienia tej prośby ces. Katarzynie; przedstawił ją jednak. Miesiąc prawie upłynął, zanim odpowiedź nastąpiła. Prze-

ten czas dowiedział się C. o różnych napaściach na dobra zakonne, o konfiskacie w rzeczypospolitej; niektórzy członkowie zakonu opuszczali kolegja, pozostających traktowano jako nieposłusznych Kościołowi, zaczęto unikać kościołów jezuickich i t. p. Gdy Czerniszew wezwał jezuitów dla udzielenia im rezolucji, przedstawił mu ten smutny stan Czerniewicz, jako nowy dowód, że dalsza egzystencja zakonu jest niemożebną. Nic to jednak nie pomogło. Odpowiedziano mu: że, co do publikacji breve, rząd wie, jak daleko sięgają prawa panujących, pod względem brevium nie odnoszących się do dogmatu i moralności; że cesarzowa nie chce być więcej katolicką, aniżeli *rex catholicus* (hiszpański), lub *rex christianissimus* (francuzki); że katolikom w tej materji nie chce dawać więcej swobody niż mają w Hiszpanji, lub Francji; że pozwala jezuitom rozwiązać się, skoro im breve zostanie publikowaném, lecz publikację jego sobie zostawia i na siebie bierze porozumienie się z Papieżem o następstwa. Czerniszew dodał, że ta jest ostateczna wola cesarzowej i że więcej ani myśleć nie mają o tém, bo wszelkie przedstawienia pozostaną bez skutku, a co do dóbr zakonnych, przyrzekł im ze swej strony wszelką opiekę, którą rzeczywiście potém okazał. Opuściwszy Czerniszewa, jezuici zakomunikowali odpowiedź Siestrzeńcewiczowi. Ten im radził prośbę jeszcze ponowić. Jezuici, nie wiedząc o jego zobowiązaniu, odpowiedzieli mu, że to jest niemożebném, gdyż mają polecone nie myśleć więcej o tém; lecz że teraz cała sprawa na nim spoczywa, i do niego należy czynić odpowiednie kroki na dworze. Nazajutrz C., choć na pierwszy list nie otrzymał odpowiedzi, napisał drugi raz do nuncjusza Garampi, załączył swoją prośbę do cesarzowej i znów prosił o instrukcję, co mu dalej czynić wypada. Garampi i teraz nic nie odpisał. Wkrótce potém wyszedł ukaz (w Stycz. 1774), który polecał jezuitom pozostać w dawnym stanie; wyjął ich domy od podatków skarbowych i surowo zabronił publikacji kasacyjnego brevis. C. z towarzyszami teraz dopiero otrzymał pozwolenie do opuszczenia Petersburga; w powrocie zwiedził domy zakonne, odebrał od nich obedjencję; nawet te, które dawniej zostawały pod prowincjałem litewskim, poddały mu się z własnej ochoty. Lubo tym sposobem byt zakonu się ustalił, pozostały jednak do zwyciężenia inne trudności, a mianowicie potrzeba było zaradzić opinji, która ich poczytywała za nieposłusznych władzy papiezkiej. Przyszło nawet do tego, że inne zakony, w Połocku istniejące, zerwały z nimi tak zwaną filadelfję: franciszkanie zwykli byli u nich odprawiać nabożeństwo na ś. Aloizego, dominikanie na ś. Ignacego, bazyljanie na ś. Stanisława Kostkę. W tym zaś r. (1774) żaden zakonnik na te święta nie przybył, przez co wierni utwierdzali się w przekonaniu, że jezuici są odstępcami. W tymże r. Toczyłowski, wikarjusz jener. wileński, wysłał dwa egzemplarze brevis kasacyjnego, jeden na ręce proboszcza z Orszy, drugi z Witebska. Ponieważ ani jeden, ani drugi nie zawiadomił o tém władzy cywilnej, a nawet proboszcz witebski chwalił się przed Rosjanami, że ma losy jezuitów w swém ręku, obu w jedném tylko odzieniu wzięto i zagranicę wywieziono, pomimo starań Czerniewicza o ich uwolnienie. Siestrzencewicz znów nie chciał święcić ich scholastyków, zasłaniając się brakiem władzy. Położenie więc było smutne: nie przyjmowano już nowicjuszów, scholastycy nie odnawiali ślubów, kapłani nie wykonywali profesji. Zabłysł im promień nadziei ze wstąpieniem Piusa VI (1775) na Stolicę Apostolską. Lecz czas upływał, a ztamtąd nie można było żadnej mieć pewno-

ści, czy Papież aprobuje taki stan, lub nie. Czerniewicz napisał (15 Paźd. 1775), za pośrednictwem kard. Rezzonico, do Papieża obszerny list, w którym wyłożył cały stan rzeczy i prosił: 1) aby mu wolno było przyjmować dawniejszych jezuitów do kolegjów prowincji białoruskiej, którzy niejednokrotnie o przyjęcie się zgłaszają; 2) aby Ojciec ś. jakimkolwiek sposobem dał poznać, że utrzymanie się jezuitów nie jest mu niemiłém. Odpowiedź z Rzymu nadeszła nader dyplomatyczna, tak, iż gdyby wpadła w ręce nieprzyjaciół zakonu, nicby z niej wnosić nie mogli o usposobieniu Papieża względem jezuitów. Odpisał bowiem kard. Rezzonico (15 Stycz. 1776), że prośbę Ojcu ś. przedstawił, i dodał tylko te słowa: *Precum tuarum, ut auguro et exoptas felix exitus*; na kopercie zaś adres: *Rndo D. Czerniewicz, Polociam.* List ten przesyłał audytor kardynała, który od siebie dodał, że Ojciec ś. łaskawie wysłuchał przedstawienia Czerniewicza, lecz nic mu w obecnych okolicznościach odpowiedzieć nie może. Na mocy tego domyślnego upoważnienia, C. przyjął wielu dawniejszych jezuitów z Polski i Litwy. Wkrótce znalazł też sposobność otworzenia nowicjatu. Dnia 22 Maja 1776 r. przybył do Połocka Czerniszew i znajdował się na egzaminie w kolegjum jezuickiém. Zadowolony z postępu uczniów, wielkie oddawał pochwały ojcom, gdy w tém C. odezwał się do niego: Niedługo ustanie to wszystko. Słowa te uderzyły Czerniszewa i wkrótce potém Czerniewicz otrzymał pozwolenie (8 Marca 1777), aby przygotował dom potrzebny dla nowicjuszów. Za warunek podano mu, żeby nie starał się o upoważnienie w Rzymie, lecz żeby poprzestał na pozwoleniu biskupa Siestrzeńcewicza. Pogłoski o mającém nastąpić otwarciu nowicjatu zaniepokoiły Archetti'ego: napisał więc do Siestrzeńcewicza (15 Kwiet. 1777 i 17 Kwiet. 1778), że jezuici są skasowani, zostają pod jurysdykcją bpa, i że należy położyć koniec zgorszeniu, jakie dają swoją egzystencją na Białorusi. Tymczasem Siestrzeńcewicz otrzymał od kongr. Propagandy (15 Sierp. 1778) facultates bardzo obszerne nad zakonami w Rosji istniejącemi: *corrigere, mutare, de novo condere.* Włodek, b. jezuita, w Rzymie podówczas zostający, zawiadomił Czerniewicza, że taraz właśnie pora udać się do bpa i otrzymać pozwolenie na otwarcie nowicjatu. C. udał się najprzód do Czerniszewa i, za jego wstawieniem, otrzymał od Siestrzeńcewicza potrzebne pozwolenie (30 Czerw. 1779), nowicjat w Połocku otworzył (2 Lut. 1780), a na żądanie Siestrzeńcewicza rezydencje w Mohilewie i Mścisławiu podniósł do rzędu kolegjów. Na wieść o upoważnieniu i otwarciu nowicjatu, gazety rzymskie wystąpiły z naganą dla Siestrzeńcewicza, że nadużywa danych sobie facultates; kardynał sekretarz stanu rozpisał tejże treści listy do nuncjuszów, aby się nie zdawało dworom, że Stolica Apost. wskrzesza zakon im nienawistny. Utrzymują, że Archetti, obok tej noty, otrzymał sekretne zalecenie, aby zrobił z niej użytek o tyle, o ile roztropność radzić będzie; Archetti jednak zakomunikował ją posłowi rosyjskiemu w Warszawie Stackelbergowi; dwór petersburgski odpowiedział na nią i pozostawił bez skutku, a Siestrzeńcewicza na godność arcybpią protegował. Siestrzeńcewicz, lubo z jednej strony popierał jezuitów, dla przypodobania się cesarzowej, starał się jednak szkodzić im ubocznie, wtrącając się do ich zarządu i rozsyłając na stanowiska parafjalne, według swego zdania. Dopóki Czerniszew był ministrem, poskramiał te jego zapędy; następca Czerniszewa, Potemkim, również był przychylny jezuitom. Korzystając z tego, C. wyjednał od senatu ukaz (1

Lipca 1782), pozwalający jezuitom obrać sobie wikarjusza jeneralskego, do którego należeć będzie nominacja innych przełożonych; w tymże ukazie zastrzeżono, że jezuici winni uległość bpowi, jako swemu pasterzowi; bp zaś będzie się strzegł naruszać ich przepisy i przywileje. W skutek tego zebrali się jezuici na kongregację (9 Paźdz. 1782) i zaraz na pierwszém posiedzeniu obrali wikarjuszem jeneralskim Czerniewicza. Nazajutrz przysłano im ukaz drugi, mający służyć za objaśnienie do poprzedniego, a mianowicie do słów: że jezuici winni uległość bpowi, jako swemu pasterzowi. Senat teraz oznajmiał, że słowa wspomniane znaczą, iż jezuici nie mają powoływać się na swe przywileje, lecz bpa będą uważać za swego jenerała. Do tego ukazu Siestrzeńcewicz dołączył list, upoważniający kongregację do obrania wikarjusza jeneralskego, byle wybór ten nie padł na Czerniewicza. Jezuici jednak postanowili wybór swój utrzymać, a Potemkin ich poparł. Pokazało się później, że Siestrzeńcewicz podstępnym sposobem od księcia Wiazemskiego ów drugi ukaz wyjednał i niektórych wyborców na swoją stronę starał się pociągnąć. Około tegoż czasu, na usilne nalegania ces. Katarzyny, o nominację Siestrzeńcewicza na arcybiskupa mohilewskiego, przyszła odpowiedź, za pośrednictwem nuncjatury warszawskiej, że Siestrzeńcewicz dotąd paljusza nie otrzyma, dopóki nie odwoła swego upoważnienia względem otwarcia nowicjatu jezuickiego. Benisławski (ob.), będący podówczas w Petersburgu i przedstawiony na koadjutora Siestrzeńcewicza, poznał, że to było pismo Archietti'ego. Dwór petersburgski zatém wyprawił Benisławskiego do Rzymu, polecił mu unikać spotkania się z Archetti'm, a w Rzymie wyjednać ratyfikację tego, co dotąd uczynili jezuici na Białorusi, i nominację Siestrzeńcewicza. Benisławski, jadąc przez Wiedeń, z ust Garampi'ego, tamecznego nuncjusza, dowiedział się, że ten nic nie donosił Papieżowi o żądaniach ces. Katarzyny. Zdaje się, że tém postępowaniem chcieli oba nuncjusze rozdrażnić Siestrzeńcewicza przeciw jezuitom i zniewolić do wyjednania u dworu ich kasacji. Benisławski przybył do Rzymu w Marcu 1783 r. Pius VI zaraz napisał do cesarzowej, że gotów jest posłać nuncjusza, który urządzi sprawę arcybstwa, i że Benisławskiego sam wyświęci na bpa. Co do jezuitów zaś, przyrzekł Benisławskiemu przychylną dać odpowiedź. Tymczasem ambasador hiszpański tyle wpłynął, że gdy po kilku dniach Benisławski przybył po decyzję, sądząc, że wszystko na dobrej drodze, Papież ani na nominację Siestrzeńcewicza, ani na jezuitów zgodzić się nie chciał; na jedno tylko wyświęcenie Benisławskiego pozwalał. Benisławski widząc, że Papież trwa mocno przy swej odmowie, padł mu do nóg, żądając przynajmniej błogosławieństwa na drogę i oświadczając, że ma polecone natychmiast odjechać, gdyby choć jedna z jego próśb nie została wysłuchaną. Krok ten sprawił wrażenie na Papieżu, iż obiecał sprawę załatwić zgodnie z życzeniem cesarzowej; i Benisławski pozostał. Wkrótce nadeszła na poprzedni list papiezki odpowiedź. Ces. Katarzyna oświadczyła, że nuncjusz będzie przyjęty z honorami, należnemi ambasadorom królewskim; co do Benisławskiego zaś wolałaby, żeby był konsekrowany w Petersburgu. Otrzymawszy pomyślne załatwienie sprawy o arcybiskupstwo i ustną aprobację jezuitów białoruskich, Benisławski odjechał (w Kwiet. 1783), a Archetti wkrótce za nim z Warszawy przybył do Petersburga, otrzymawszy polecenie, aby nic nie nadmieniał o jezuitach. Stosownie do tej instrukcji, lubo prywatnie starał się przygotować ogłoszenie brevis ka-

sacyjnego, jednakże urzędownie nic przeciw nim nie działał. Jezuici przeto mogli odtąd spokojniejszymi być o swoją przyszłość, do czego niemało także przyczynili się sami ich nieprzyjaciele. Ci bowiem, gdy Siestrzeńcewicz nowe *facultates* nad zakonami z Rzymu otrzymał (1784), bojąc się, aby ich nie użył na korzyść jezuitów, postarali się o to, żeby jego władza do tego zakonu się nie odnosiła. Czerniewicz zaś, zapewniwszy byt swego zakonu, um. 18 Lipca 1785 r. Ob. *De conservata in Alba Russia Societate Jesu Commentarius*, bezimiennego jezuity, pisany w r. 1786, streszczony po franc. w *Études de Théologie* 1861 r., p. t. Mémoires laissés par les anciens jésuites de la Russie-Blanche; cały w przekładzie franc. wydał *Nizard*, Precis historiques, Bruxelles 1861; tekst zaś łaciński z franc. przekładem wydał *J. Gagarin* p. t. „Les Jésuites de Russie 1772—1785. La Compagnie de Jésus conservée en Russie après la suppression de 1772. Récit d'un jésuite de la Russie-Blanche," Paris, V. Palmé édit. 1872, in-12 str. XXV 211. Cf. *De Backer*, Biblioth. *X. W. K.*

Czerski Stanisław, ksiądz, ur. 11 Sierp. 1777, na Białorusi wstąpił do jezuitów 1794 r., wykładał humaniora i retorykę; r. 1811 opuścił zakon, został kanonikiem w Wilnie i wykładał w tameczném gimnazjum literaturę starożytną. Przełożył z łac. *Bajki Fedra, ksiąg V z przypisami*, wyd. 2e Wilno 1811; ib. 1815; z ruskiego Odę Dierżawina o Bogu, p. t. *De Deo carmen, latinis elegiis*, Vilnae 1815, 1819. Ułożył *Słownik łacińsko-polski*, Wilno 1822—23 2 v. Ostatnią i dla nas najcenniejszą pracą Czerskiego jest *Opis djecezji żmudzkiej*, Wilno 1833 in-8o z 3 mapami. *De Backer*, Biblioth. Cf. Enc. Orgelb. większa, VI 466.

Czerwone Morze. 1. *Dzisiejszy i dawniejszy stan okolicy około tego morza.* 2. *Przejście Izraelitów przez nie.* I. Grecy i Rzymianie nazywali *morzem Czerwoném* (mare Rubrum, ἐρυθρὰ θάλασσα), wielką odnogę oceanu Indyjskiego, która rozdziela Egipt i Etjopję od Arabji, Afrykę od Azji, zwaną także sinus Arabicus (odnoga Arabska). Koniec jej, niedaleko od morza Śródziemnego, rozdziela się na dwie mniejsze odnogi: jedna z nich odgranicza Egipt od Arabji, dziś łączy się przez kanał Sueski z morzem Śródziemném; druga, w kierunku północno-wschodnim zagłębia się w Arabję, ku Palestynie. Pierwszą nazywano odnogą Heroopolitańską, *sinus Heroopoliticus*, v. *Aeant* (dziś *Bahr Assuez*, v. Bahr el Kolsum), od miasta Heroopolis; drugą Elanicką, *sinus Aelaniticus* (*Plinius*, Hist. nat. 5 12; 6, 33; cf. *Strabo*, Rer. geogr. l. 16 s. 759), dziś *Bahr el Akaba*. W hebr. morze Czerwone zowie się *morzem sitowia* (iam suf), która to nazwa, podobnie jak *mare Rubrum*, znaczy całe morze z obiema odnogami: Heroopolitańską i Elanicką. Dla czego nazwane zostało *Czerwoném*, nie wiadomo: według jednych od jakiegoś dawnego króla Erythra; według innych od czerwonawych listków trawy morskiej, tam się znajdujących; inni biorą *czerwone* w poetyckiém znaczeniu, gdyż u poetów strefa gorąca, zowie się czerwoną (*zona rubens*. Ob. *Relandi* Diss. de mari Rubro, ap. *Ugolini* Thesaur. antiq. ss. t. VII). Mówiąc tu o morzu Czerwoném, o którém Biblja o niém wspomina, rozumiemy odnogę Heroopolitańską, przez którą Żydzi cudownym sposobem przeprawili się, uchodząc z Egiptu; o czém w Exod. r. 12—15 i Num. 33, 3—8. Dzisiaj morze Czerwone kończy się pod miastem Suez (30° 5' szer. półn.; 30° 20' dług. wsch.), oddzielone jest od morza Środziemnego międzymorzem, szerokiém prawie na 1½ stopnia jeograficznego. Cała ta przestrzeń między Suez i Port-Said (ze

morzem Śródziemném) dziś połączona kanałem, jest jakby równą płaszczyzną; w kilku tylko miejscach wznoszą się wyżyny, z których najwyższa (El-Gisr, niedaleko od Ismailia) ma 20 metrów nad powierzchnię morza. Na północy, między rz. Nilem i miastem Pelusium, rozciągają się jeziora Menzaleh, obszerna równina wód i bagien, wązkim tylko przesmykiem ziemi oddzielona od morza Śródziemnego. Powstały one z zamulenia kilku odnóg Nilu, tędy do morza kiedyś wpadających (mendezyjska, taniska, peluzjacka); niegdyś zaś była tu okolica żyzna i ludna; dowodzą tego liczne ślady miast po wszystkich stronach tych jezior (cf. Tanis, Egipt). Na południe od jezior Menzaleh, nie dochodząc do Suezu, jest znaczna nizina, łożysko dwóch niegdyś jezior, zwanych *gorzkiemi*, mniejszego i większego. Nizinę tę na południu odgranicza pagórek Szaluf od równiny suezkiej, z morzem Czerwoném się stykającej. Tę ostatnią, podczas znaczniejszych przypływów, wody morza Czerwonego prawie całkowicie pokrywają. Zanim przez jeziora gorzkie przeprowadzono kanał suezki (1869 r.), leżała w owej nizinie ława soli, grubości 10—12 metrów, widocznie powstała po kilkakrotném napływie i wyparowaniu wody morskiej. Sól ta ciężarem swoim wytłoczyła z pod siebie muł, tak, iż osiadła na stałym gruncie, składającym się z gliny i piasku, a do koła jej utworzył się pas mulisty, który broni do niej przystępu. Oprócz tego, na płaszczyznie suezkiej w niektórych miejscach, grunt utworzony jest z gromad muszli, jakby w skałę zbitych i tak dobrze zachowanych, że widocznie w jakiejś niedalekiej epoce tworzyły ławę w głębi morza, a następnie, skutkiem podniesienia się dna morskiego, wyszły z wody. Z tego składu gruntu jezior gorzkich, jako też ze wspomnianych ław muszli widać, że kiedyś jeziora gorzkie łączyły się z morzem Czerwoném; lecz później grunt się podniósł nieco, morze zaprzestało je zasilać swemi wodami i wyschły. Pagórek zaś Szaluf, odgraniczający jeziora gorzkie od równiny suezkiej, może służył za bród do przejścia w niektórych porach roku, gdy wody morskie opadały. Na połowie drogi między Suez a Port-Said, pod miastem Ismailia jest jezioro Timsah, zalane wodą morską od r. 1867. Poprzednio było suchém, lecz niegdyś łączyło się ono z Nilem przez kanał, którego dziś jeszcze są ślady. O tym kanale mówi Herodot (Hist. II 158), że zaczynał się około miasta Bubastis, ciągnął się pod Πάτουμος, miastem arabskiém, i wchodził w morze Czerwone. Bardzo więc jest prawdopodobném, że morze Czerwone nawet na północnym krańcu gorzkich jezior nie kończyło się jeszcze, lecz sięgało dzisiejszego m. Ismailia, nad jez. Timsach.—**2.** Izraelici, będąc w Egipcie, zamieszkiwali ziemię Gessen (ob.). Ucisk, jakiego doznawali od Egipcjan (Ex. 1, 9..), zwrócił ich ku Bogu (ib. 2, 23), przywiódł im na pamięć obietnice dane Abrahamowi (Gen. 15, 13—16) i przepowiednię Józefa (ib. 50, 23); zjednoczył ich w naród i przysposobił do oddania się w ręce odpowiedniego męża, któryby stanął na ich czele. Nie ma najmniejszego śladu, żeby sam naród, lub starsi jego (ojcowie rodzin i pokoleń) pomyśleli o jakich krokach ku wyswobodzeniu się, zanim wystąpił Mojżesz. Prawda, że przykrzyło im się jarzmo egipskie (Ex. 2, 23), lecz dopiero Mojżesz zgromadził starszych, żeby za ich pośrednictwem utrzymywać nadzieję wyzwolenia (ib. 3, 16. 4, 29). Naturalnie rzeczy biorąc, trudno było się spodziewać, żeby Izraelitom przyszło na myśl Mojżesza wybrać za wodza. Starzec 80-letni, a przytém dawny wychowaniec królewski, nie mógł w narodzie uciemiężonym mieć wielkiego zaufania; sam zresztą ani myślał

o oswobodzeniu, bo musiał się obawiać, żeby nie być zdradzonym przez swych współbraci, i zdaleka od nich pędził życie oddane pasterstwu. W takich to okolicznościach powołał go Bóg na wodza ludu swego. Pierwsze przemowy Mojżesza do ludu, aby wyniósł się z Egiptu, ze wzgardą odrzucone zostały (Ex. 14, 12); lecz cuda przekonały. Podczas gdy Mojżesz upominał się u Faraona o wypuszczenie, Izraelici byli zbierali się w ziemi Gessen (ob.). Ziemia ta, według powszechnego rozumienia tłumaczy, leżała w północno-wschodniej stronie Egiptu, ostatni jej punkt wschodni, Etham, już stykał z pustynią Sur, czyli Etham, i północnym punktem morza Czerwonego (dziś północny kraniec jezior gorzkich); od tego zaś punktu ziemia Gessen rozciągała się na zachód ku Nilowi. Czy to przyjmiemy, że stolica Faraona była w Tanis, czy też, co prawdopodobniejsze, że w Memfis (na zachód Nilu, prawie naprzeciw dzisiejszego Kairu), zawsze ziemia Gessen będzie blizką stolicy królewskiej, tak, iż Mojżesz w krótkim czasie mógł zawiadamiać Izraelitów o skutku swoich negocjacji z Faraonem. Może też dawał im znaki za pośrednictwem ogni, na górach wzniecanych. Pierwszy punkt zborny był w Ramesses (Ex. 12, 37); tam Izraelici pożywali baranka i krwią jego pomazali „podwoje... i naprożniki domów“ (ib. w. 7). Byli wtedy pośród Egipcjan, gdyż napożyczali od nich naczyń złotych i srebrnych (ib. w. 35. 36), i nagleni byli przez nich do wyjścia. Mieszkali jeszcze w domach, gdyż „podwoje i naprożniki“ nie stosują się do namiotów. Że zaś było ich 600,000 samych zdatnych do broni (Ex. 12, 37), więc w ogóle z dziećmi, niewiastami i starcami można ich liczyć do 3,000,000. Z tego powodu przyjąć musimy, że przez Ramesses rozumie się albo cała ziemia Gessen, albo samo miasto z przyległą okolicą w ziemi Gessen. Przygotowania do wyjścia rozpoczęły się od d. 10 Nisan (ob. wyżej str. 305): każda rodzina skupiła się około swej głowy; bezfamilijni, albo mniejsze rodziny przyłączyły się do większych (Ex. 12, 3. 4). Wieczorem d. 14 Nisan (po naszemu jeszcze 13; cf. wyżej s. 304. § 3) ofiarowali baranka, krwią jego namazali progi domów i podwoje (Ex. 12, 6), spożyli go w gronie rodzinném, stojąc, gotowi do drogi (ib. w. 11). Nazajutrz od wieczora rozpoczynać się miało święto podpłomyków. O północy z 13 na 14 Nisan nastąpiła ostatnia plaga, śmierć pierworodnych egipskich (Ex. 12, 12. 29); zrozpaczeni Egipcjanie i sam Faraon tejże nocy (nad ranem) poczęli zniewalać Żydów do wyjścia (ib. w. 30—33). Z pośpiechem, tak, iż nie zdążywszy upiec podpłomyków, ciasto z sobą w płaszcze zabrali, wyciągnęli z Ramesses do Sokoth, gdzie stanęli d. 15 Nisan (od wieczora 14 t. m.) i dokończyli pieczenia podpłomyków (ib. w. 37—39; cf. Num. 33, 3—5). Z Sokoth przybyli do Etham. Miejscowość ta leży na krańcu puszczy Sur (Num. 33, 6. Ex. 13. 20). A że puszcza Sur nazywaną jest także Etham, i że Izraelici, przeszedłszy już morze Czerwone, weszli od razu na tę pustynię (Num. 33, 8. Ex. 15, 22), więc ona rozciągała się z drugiej strony morza Czerwonego, a i dalej ku północy stykała się z Gessen. Ztąd miejscowości Etham nie gdzieindziej szukać należy, jak około północnego krańca morza Czerwonego (teraźn. jezior gorzkich). Z Sokoth należało Izraelitom udać się na półn.-wschód, którędy przechodzili patrjarchowie. Droga była krótsza, oznaczona cysternami; w ciągu dni kilkunastu byliby doszli do celu. Mojżesz o tém wiedział, jednakże skierował pochód z Sokoth nie na północ, lecz ku Etham *na drogę pustyni, która jest nad morzem Czerwoném* (Ex

13, 18) od strony Egiptu (jak to niżej zobaczymy), więc w stronę południowo-wschodnią, zamierzonej podróży przeciwną. Przyczynę tego zwrotu podaje: *Gdy tedy Faraon wypuścił lud, nie wiódł ich Bóg drogą* (prowadzącą do) *ziemi Filistyńskiej, która blizka jest: by snać* lud *nie żałował, gdyby ujrzał, że przeciw niemu walki powstają, i nie wrócił się do Egiptu* (Ex. 13, 17). Obróciwszy się z Sokoth do Etham, Izraelici jeszcze nie wiele oddalali się od utartej drogi, prowadzącej do Palestyny; lecz w Etham otrzymuje Mojżesz polecenie: „Mów synom izraelowym: Wróciwszy się, niech się obozem położą przeciw Phihahiroth, które jest między Magdal a morzem, naprzeciw Beelsephon, przeciw niemu obóz położycie nad morzem" (Ex. 14, 2). Więc mieli zwrócić się ku południowi, drogą nad morzem prowadzącą. Tak też uczynili. Prawdopodobnie Mojżesz o cudzie jeszcze nie wiedział i, kierując tak drogę, może liczył na bród jaki przez morze. Faraonowi „dano znać, że uciekł lud." Zdaje się, że przez cały czas, który upłynął między pierwszą i ostatnią plagą, Faraon zbierał wojska, aby na ostatku zbrojnie wystąpić przeciw Izraelitom (cf. *Joseph. Flav.* Ant. l. 2. c. 6). Ostatnia plaga skruszyła go, zwłaszcza że lud egipski już był prawie do ostateczności doprowadzony i sam o wypuszczenie Izraelitów nalegał. Dał pozwolenie, lecz wkrótce znów go począł żałować (ib. 14, 5), a gdy Izraelici wyruszyli, wziął wojsko i z pośpiechem podążył za nimi (ib. 10. 6. 7). Łatwo mógł ich dogonić, gdyż Izraelici zabawili czas niejaki w Sokoth, później w Etham, zanim ztąd wyruszyli w kierunku południowym. Gdy ich dogonił, znajdowali się *na puszczy* (ib. w. 11), *w obozie nad morzem, w Phihahiroth, naprzeciw Baalcephon*, mając wojsko egipskie *za sobą* (ib. w. 9. 10). Z jednej strony było morze, z drugiej góry. Uciekać, zwłaszcza w takiej masie, przed wojskiem nastającém, było niepodobieństwem. Faraon więc z radością woła: „Ścieśnieni są w ziemi, zawarła je puszcza" (ib. w. 3). Takie położenie jest właśnie prawie w środkowym punkcie brzegów jeziora gorzkiego większego, zkąd jeszcze pozostaje znaczny kawał drogi do wzniesienia Szaluf, o którém wyżej nadmieniliśmy, iż może służyło za bród do przejścia przy nizkim stanie morza. Wzdłuż jeziora gorzkiego ciągnie się pustynia, mająca z jednej strony góry Dżenef, z drugiej jezioro; w środku zaś (gdzie góra Szebrewet) góry docierają do jeziora, zostawiając szekość 4—5 kilometrów. Góry Dżenef następnie przedłużają się aż do Suezu, gdzie kończą się szczytem zwanym Ataka, a za tym ostatnim rozciąga się równina Beda. Izraelitom więc groziło wielkie niebezpieczeństwo: Faraon mógł ich albo wpędzić w morze i zatopić, albo, ścigając przez pustynię, do szczętu wygubić. Zaczynają szemrać przeciw Mojżeszowi, że ich wywiódł na pewną śmierć (Ex. 14, 11. 12). Mojżesz zapowiada im, że dziś się pozbędą na zawsze Egipcjan (ib. w. 13); przewidywał wtedy cudowną pomoc Bożą, lecz sam nie wiedział, w jaki sposób Bóg z nią pospieszy. Ucieka się tedy do Boga w żarliwej modlitwie (ib. w. 15). Bóg mu teraz objawia, że, za podniesieniem laski i wyciągnięciem ręki na morze, wody się rozdzielą i zostawią wolne przejście ludowi (ib. w. 16). Nadchodziła noc; obłok, idący dotąd przed obozem izraelskim i oświecający im drogę w nocy, a zasłaniający od upału w dzień, stanął w tyle za obozem izraelskim, oddzielił go od egipskiego, zaciemnił obóz egipski, a oświecił lud izraelski, tak, iż jedni przeciw drugim żadnych kroków nieprzyjacielskich przedsiębrać nie mogli (ib. w. 20). Pod taką osłoną Mojżesz poprowadził lud

nad morze, wyciągnął nad niém rękę, a *Pan je zniósł wianiem wiatru wschodniego* (Vulg. *gwałtownego*) *i parzącego całą noc i obrócił* (morze) *w suszę: i rozstąpiła się woda. I weszli synowie Izraelowi przez pośrodek suchego morza: bo była woda jako mur po prawej i po lewej stronie ich* (ib. w. 21. 22). Przez całą noc przeprawiali się Izraelici na drugi brzeg morza. Wojsko egipskie nad świtem („straż zaranna" w. 24) spostrzegło ich ucieczkę i tą samą drogą puściło się w pogoń. Na środku nowo otwartej drogi spotkał ich straszny uragan: *wejrzawszy Pan na wojsko Egipcjanów przez słup ognia w obłoku, pobił wojsko ich i powywracał koła wozów i pogrążali się w głębię* (ferebanturque in profundum: Exod. 14, 23—25). Waleczne wojsko egipskie ogarnął strach, uznali moc Bożą i, myśląc o odwrocie, zawołali: „Uciekajmy przed Izraelem: Pan bowiem walczy za nimi przeciwko nam" (ib. w. 25). Nie na tém koniec: gdy wracają do swego obozowiska, Izraelici tymczasem dokonali przeprawy. Mojżesz znów *wyciągnął rękę przeciw morzu;* morze *zwróciło się na pierwszém świtaniu na pierwsze miejsce, a uciekającym* (przed ową straszną burzą) *Egipcjanom zaskoczyły wody i ogarnął je Pan w pośrodku nawałności; i wróciły się wody i okryły wozy i jezdnych wszystkiego wojska Faraonowego* (ib. w. 27. 28). Taką jest historja owego pamiętnego przejścia. Dokładne oznaczenie miejsca, w którém ono nastąpiło, jest nader trudném; już to z powodu, że miejsca w Biblji wspomniane dziś nie egzystują, lub nazwę swoją zmieniły, już też, że prawdopodobnie przez geologiczne rewolucje okolica tamtejsza nieco postać swoją zmieniła. Z tego, cośmy wyżej powiedzieli o drodze Izraelitów z Ramesses do Sokoth, potém do Etham, następnie ku Phihahiroth, wynika, że Izraelici przeszli morze Czerwone w tém miejscu, gdzie dziś jest tak zwane jezioro gorzkie większe, i to prawie w połowie tegoż jeziora, naprzeciw góry Szebrewet, na północ Suezu, w znacznej odległości nietylko miasta Suezu, lecz i od wzniesienia Szaluf (oddziela jeziora gorzkie od równiny suezkiej), a pod 30° 20' szer. półn. W inném miejscu naznacza Izraelitom przejście o. Sicard (ob. *Bible de Vence*, Diss. sur le passage d. l. mer Rouge; Sur les 72 demeures). Mieszkał on przez 20 lat w Egipcie i zwiedziwszy brzegi morza Czerwonego, znalazł prawie wszędzie góry kąpiące się w morzu, lub wązkie tylko przejście zostawiające. W jedném tylko miejscu zdawało mu się, że znalazł biblijne Phihahiroth. Na prostej prawie linji (30° szerok. półn.) między Kairem i Suezem, Nilem i morzem Czerwoném, ciągnie się wązka dolina; przy Nilu rozpoczyna się ona między dwoma górami: Bessatim i Tora, odtąd ku wschodowi idzie równo, dopiero w niewielkiej odległości od morza przecina ją góra Ramlie, zostawiając węższe tylko przejście; za górą zaś Ramlie rozpościera się szeroka równina Beda. Tę to równinę bierze Sicard za biblijne Phihahiroth, punkt zborny Izraelitom naznacza nie w Gessen, lecz między górami Bessatim i Tora (pod Kairem), u wejścia w dolinę, naprzeciw dawnego Memphis; ztąd ich prowadzi doliną, każe okrążać górę Ramlie, sprowadza na równinę Beda, a z tej na drugą stronę morza Czerwonego (prawie pod 29° 55' szerok. półn.). W systemie o. Sicard jedno tylko położenie równiny Beda odpowiada opisowi biblijnemu: zamykają ją bowiem z trzech stron góry: od północy Attaka pod Suezem, od wschodu Ramlie, od południa Kujaba, od zachodu zaś łączy się z morzem; całą zresztą drogę, wytkniętą przez Biblję, trzeba nakręcać, żeby przyjąć ten system. Nadto, Sicard przyjmuje, że stan morza Czerwonego, jaki był za

Mojżesza, pozostał dotąd niezmienionym. Polemikę w tej materji i zarazem dobre objaśnienie ob. w *Études réligieuses, histor. et litt.* rok 14 ser. 4 (Paździer. 1869); rok 16 ser. 5 (Listop. 1872); tejże serji rok 17 (Lipiec i Sierp. 1873). W pierwszym i trzecim z wymienionych zeszytów znajdują się szczegółowe mapy całej okolicy między morzem Czerwoném, Kairem i morzem Śródziemném. Zgodniej z tekstem biblijnym kreśli drogę Izraelitów do morza Czerwonego Calmet (*Diss. de transfretatione Erythraei per Hebr.* w jego *Prolegomena et Dissert.* t. I). Wyprowadza on Izraelitów z ziemi Gessen na południe, lecz także wychodzi z tego punktu, że morze Czerwone kończyło się, jak dzisiaj, pod Suezem, i że tu było Etham. Lecz gdyby Etham było pod Suezem, to Izraelici, zamiast zbliżać się do puszczy Filistyńskiej, prowadzącej prosto do Palestyny, już z samego Ramesses oddalaliby się, gdy tymczasem, jak widzieliśmy, polecenie „wrócić się“ ku pustyni nad morzem będącej (a przeto i oddalić się od krótszej drogi do Palestyny wiodącej), otrzymali Izraelici nie w Ramesses, lecz dopiero w Etham. Co do samego jednak punktu, w którym Izraelici przeszli morze, Calmet nader mało się różni od Sicard'a. Ten ostatni bowiem naznacza pod 29° 45,' Calmet zaś pod 30° 2' szerok. północ.; różnica przeto wynosi ¼ stopnia jeogr. Kwestja zresztą miejsca tego lub owego jest rzeczą obojętną. Ani bowiem ci, którzy utrzymują, że przejście nastąpiło przez jezioro gorzkie, ani Calmet i Sicard, kreśląc drogę blizko Suezu, nie uwłaczają cudowności samego przejścia. Utrzymując zaś, że Izraelici przechodzili przez jeziora gorzkie, czynimy to w przekonaniu, że one za Mojżesza jeszcze były dalszym ciągiem samego morza Czerwonego. Nauka to ostatnie twierdzenie uważa za dowiedzione: nie jest ona w stanie oznaczyć ściśle, kiedy jeziora gorzkie wyschły, lecz fakt przez Biblję opowiedziany należy uważać jako termin, po którym-dopiero mogło nastąpić ostateczne wyschnięcie wspomnianych jezior. Wyschnięcie zaś to nie nastąpiło od razu, lecz po kilkanaście—lub więcej razowém zalewaniu; po jednokrotném bowiem wyschnięciu nie mógłby pozostać tak gruby pokład soli, jaki jeszcze był podczas kopania kanału suezkiego. Że przejście to było cudowném, pokazuje się ze świadectwa Biblji. 1. Mojżesz opiewa je, jako dzieło, przez które Bóg szczególniejszym sposobem objawił swoją wszechmocność. *Śpiewajmy Panu chwalebnie: bowiem uwielbiony jest, konia i jeźdźca zrzucił w morze. Prawica Twoja Panie uwielbiona jest w mocy;* prawica Twoja uderzyła *nieprzyjaciela.* 2. Z Biblji widać, że przejście nie było podczas odpływu morza. Odpływ i przypływ morza nie był żadną tajemnicą dla mieszkańców, żyjących w kraju z dwóch stron do morza przytykającym (do morza Śródziemnego i Czerwonego); umieli oni więc rozróżnić odpływ; do tego ostatniego nie potrzeba, ani żeby się woda *rozstąpiła* (Ex. 14, 22), ani *wiania wiatru gwałtownego i parzącego* (ib.), ani wyciągania ręki, bo odpływ sam bez tego wszystkiego nastąpi, gdy przyjdzie jego pora. O odpływie nie można powiedzieć, jak mówią pisarze śś., że „Pan rozerwał morze i przeprowadził lud i zestawił wody jako w skórzanym worze“ (Psal. 77, 12); że (jak to dwa razy powtarza Mojżesz, Ex. 14, 22. 29) „woda *była jako mur po prawej i po lewej stronie*“ (cf. Judith. 5, 12); gdyż w odpływie woda ustępuje od brzegu na jedną tylko stronę i nie *rozrywa się* wcale morze. W odpływie woda nie wszystka ustępuje, tymczasem Izraelici

przeszli przez „suche morze“ (Ex. 14, 22. 29. 15, 19. II Esd. 9, 11), czyli suchą nogą (Jud. 5, 12). Zresztą widzieliśmy, że przejście nastąpiło wśród nocy; o brzasku dnia („była straż zaranna“ Ex. 14, 24) puścili się Egipcjanie w pogoń; w krótkim bardzo czasie (bo nad ranem „o pierwszém świtaniu“ ib. w. 27) już uciekali przed gwałtownym uraganem, jaki Pan na nich zesłał z obłoku, i o tymże czasie, t. j. „na pierwszém zaraniu zwróciło się morze na pierwsze miejsce“ (ib.). Wiadomo zaś, że przypływ i odpływ morza potrzebuje koniecznie całej doby. Choćbyśmy więc przypuścili, że Izraelici przechodzili podczas odpływu i zaprzeczyli cudu pod tym względem, musimy przyznać cud z innej strony, a mianowicie w tém, że tak wcześnie i to na znak przez Mojżesza dany (Ex. 14, 27), wody morskie z odpływu wróciły, nie czekając nawet pół doby. Rzeczywistość tego cudu zaświadczają podania ludów. Ichtjofagowie, lud mieszkający na zachodnich brzegach morza Czerwonego, utrzymywali, że ono przedzieliło się w skutek jakiegoś nadzwyczajnego upału, i dno morskie wystąpiło okryte zielonością (*Diodor Sic.*, Biblioth. hist. l. 3 c. 3). W Egipcie dwojako sobie ten cud tłumaczyli: kapłani z Memfis utrzymywali, że Mojżesz trafił na odpływ morza i przeprowadził suchą nogą Żydów; heliopolitańscy zaś opowiadali o przejściu Izraelitów i o zatopieniu Egipcjan tak, jak nasze księgi śś. mają (*Artapanes* ap. *Euseb.* Praep. evang. l. 9 c. 27). Widzimy więc, że racjonalistyczne tłumaczenie tego cudu, jakoby Mojżesz natrafił na odpływ morza i lud przeprowadził, nie jest wcale nowością, przez Spinozę wymyśloną. Kapłani egipscy w Memfis nie są jedynymi pod tym względem w starożytności. Józef Flawjusz (*Antiq.* l. 2 c. ult.), jak w wielu innych, tak i w tym razie, opowiedziawszy według Pentateuchu cały fakt, konkluduje: „Ja to, jak znalazłem w świętych księgach, tak po szczególe opisałem. Nikt zaś nie powinien się dziwować i za niepodobne mieć do uwierzenia, jeśli dawnym onym ludziom, i w złości podówczas niewyćwiczonym, a w niebezpieczeństwie będącym, morze otworzyło drogę, czy to z woli Bożej, czy z biegu natury; boć i wczoraj i onegdaj, pod wodzą Aleksandra będącym Macedończykom morze Pamfilskie ustąpiło, o czém świadczą wszyscy, którzy pisali dzieje tego króla.“ Różnica jednak, między przejściem Aleksandra a Izraelitów, wielka. Według Strabona (*Rer. geogr.* l. 14), Aleksander czekał na odpływ morza, a pomimo tego żołnierze przez cały dzień musieli brnąć po wodzie, aż po piersi. Arrianus zaś (*Exped. Alex.* l. 1) opowiada, że Aleksander jedną tylko część wojska przeprawił przez morze, gdy wiatr pomyślny nastał, nie bez woli bogów. Otóż co innego jest przeprowadzić armję, która nie przechodziła 35,000, a co innego 3-miljonową ludność; co innego przejść suchą nogą, bez najmniejszego zamoczenia, a co innego brnąć po piersi w wodzie. Naturalnym więc sposobem cały fakt wytłumaczyć się nie da, chyba że odrzucimy wiarogodność tekstu biblijnego. Przyjąwszy zaś, że Biblja wiernie go podaje, musimy przyjąć i cudowność w rozstąpieniu się wód na usługę ludu wybranego od Boga, i ich połączenie na zagładę ścigających Egipcjan. Można jednak utrzymywać, że do tego cudu Bóg użył żywiołów przyrodzonych. Do takich należy gwałtowny i gorący wiatr od wschodu ku zachodowi, który osuszał dno morskie i może zarazem utrzymywał wody w stanie muru, po prawej i lewej ręce przechodzących, a przecież nie utrudniał szybkiego przejścia. Przypuścić też można (ob. *Études religieuses*, 1872 Novemb. s. 697), że w skutek wulkanicznego wstrząś

śnienia, podniosło się dno morskie w chwili, gdy Izraelici na nie wstępowali; że odtąd właśnie (t. j. po zatopieniu egipskiego wojska) powstał przedział między dzisiejszym krańcem morza Czerw. a jeziorami gorzkiemi, że następnie to samo stało się przy drugiej odnodze morza Czerwonego (sinus Aelaniticus), t. j. że grunt tam się podniósł, a przeciwnie opadł w Palestynie, w okolicach morza Martwego (392 metry niżej powierzchni morza Śródziemnego i Czerwonego); że wreszcie rzeka Jordan, która dawniej zapewne wychodziła z morza Martwego i wpadała do odnogi Elanickiej, podczas owego wstrząśnienia zakończyła bieg swój w morzu Martwém. Na poparcie tego przywodzą słowa Psalmu 113, gdzie prorok, opiewając cudowne wyjście z Egiptu, łączy właśnie ustąpienie morza z cofnięciem się Jordanu: *In exitu Israël de Aegypto..., Mare vidit et fugit; Jordanis conversus est retrorsum.* Na wstrząśnienie także zdaje się wskazywać to, co nazwaliśmy wyżej uraganem. Pan *poprzewracał koła wozów i pogrążali się w głębię* (Ex. 14, 25). Uragan ten nastał przed złączeniem się wód (ib. w. 27). Wszak podczas trzęsienia robią się w ziemi szczeliny. Może więc i tu po jednéın wstrząśnieniu, które otworzyło suchą drogę Izraelitom, Bóg wywołał drugie, które pochłonęło Egipcjan i oddzieliło jeziora gorzkie od morza Czerwonego. *X. W. K.*

Cześć Boża chrześcijańska, Kult, *Cultus*, od *colere*—troskliwość swoją komu lub czemu poświęcać, ztąd *czcić*, wysoce cenić. Przez cześć Bożą rozumiemy wszystkie bezpośrednio religijne czynności, jakich Jezus Chrystus słowem i przykładem nauczył i jakie Kościół zaleca lub nakazuje. Poznanie i miłość Boga są podstawami, cześć zaś Boga jest głównym aktem religji. Człowiek stworzony jest nietylko przez Boga, ale i dla Boga, najwyższém tedy jego przeznaczeniem jest Bogu służyć i Boga czcić; na tém polega też jedynie prawdziwe szczęście człowieka. Cześć Boża zawiera w sobie cztery istotne części: jest czcią uwielbienia (latreutyczną), błagania (impetratoryczną), dziękczynienia (eucharystyczną) i przejednania (propicjatoryczną). Przedewszystkiém cześć ta jest *wewnętrzna* (cultus Dei internus), polegająca na religijnych aktach naszej duszy, na uznawaniu najwyższego majestatu i panowania Bożego, i na pokornéın poddawaniu się Jego świętej woli. Ale wewnętrzna ta cześć objawiać się powinna zewnętrznie (cultus Dei externus) nietylko w całém zachowaniu się człowieka wśród tego życia, ale nadto w szczególnych czynnościach religijnych. Konieczność tej czci zewnętrznej opiera się: 1) na pozytywnych nakazach Boga i Kościoła, wyraźnie zobowiązujących nas do pewnych takich czynności. Zewnętrzna cześć Boża w głównych i istotnych swoich częściach pochodzi od Chrystusa i Apostołów. Wszakże, jak całe życie kościelne, tak i zewnętrzna cześć Boża zupełne swoje rozwinięcie z czasem osiągnąć mogła; potrzeba było do tego zewnętrznych okoliczności, w jakich Kościół mógł się znajdować po osiągnięciu dopiero wolności. Rozwijaniem tém czci Bożej kierował Kościół, ale płynęło ono z wiary i potrzeb chrześcijańskiego ducha. I ztąd to, obok istotnej jedności, jest pewna w różnych stronach Kościoła rozmaitość form kultu chrześcijańskiego. Dalej konieczność czci zewn. opiera się: 2) na naturze człowieka, który jest istotą duchowo-zmysłową, i dla tego nietylko jedną, lecz obiema częściami składowemi swojej istoty do Boga należy, dla Boga i czci Jego stworzony; 3) na naturze religijnego uczucia w ogóle: jeżeli bowiem jest one żywe, koniecznie w odpowiedni sobie sposób musi się uzewzętrz-

nić, tak jak zewnętrznie objawić i wyrazić musi wszystko, czém serce i umysł człowieka przejęte. Cześć religijna zewnętrzna jest tedy psychologiczną koniecznością, i dla tego jest wszędzie, gdzie tylko jest jakabądź religja i religijne życie. Już pierwsza para braci składała Bogu ofiary, jako wyraz uczucia zależności, uwielbienia i wdzięczności; w najdalszych też zakątkach świata pogańskiego spotykamy świątynie i ołtarze ofiarne. Tém bardziej przeto cześć ta konieczna jest w chrystjanizmie, gdzie żywo panuje miłość Boga i święty pała ogień pobożnego natchnienia. Przykład dobry przedstawia nam tu Ewangelja na Magdalenie. Gdy miłość Boża przejęła jej serce, nie ogranicza się ona na wyrażeniu tej miłości w duchu, na miłości w myśli, lecz biegnie, szuka Zbawiciela, a znalazłszy go, rzuca się do stóp jego, zlewa je swemi łzami, pokrywa pocałunkami, osusza włosami, namaszcza wonnościami, czci nietylko myślą, lecz zewnętrzną akcją. A gdy pycha faryzejska gorszy się temi objawami czci, J. Chr. zatwierdza je i chwali (Łuk. VII 44—47). Nadto, konieczność czci zewnętrznej i ztąd się pokazuje, że 4) jest ona środkiem rozbudzenia i umocniania religijnego ducha w sobie i w **drugich**. Nietylko bowiem pojedyńczy człowiek, ale społeczeństwo także obowiązane jest do czci Bożej. Pojedyńczy bowiem człowiek jest tylko członkiem całości społecznej: co jest obowiązkiem każdego pojedyńczego członka, jest i obowiązkiem całości. Cześć Boża jest tedy nietylko prywatna, ale i **publiczna**, a jako publiczna musi być koniecznie zewnętrzna, ponieważ tylko w zewnętrznych znakach i czynnościach może być wspólność czci Bożej pomiędzy członkami społeczeństwa. Akty czci Bożej dzielą się pospolicie na zwyczajne i nadzwyczajne: *zwyczajnemi* nazywają się te, jakie chrześcjanin obowiązany jest regularnie od czasu do czasu spełniać; *nadzwyczajnemi* zaś te, jakie tylko w pewnych okolicznościach spełniać może lub powinien. *Głównemi* aktami zwyczajnej czci Bożej są: ofiara i modlitwa (ob.). *Do aktów* nadzwyczajnych chrześcjańskiej czci Bożej należą: a) wyznanie wiary (ob.), b) przysięga (ob.), c) ślub (ob). **Cel** czci Bożej zewnętrznej objaśnia się jej pojęciem, kościoły nasze i ołtarze w nich, i wspólnie odprawiane modły, i żywe w świętych czynnościach przedstawianie najwyższych tajemnic i faktów wiary, i nasze pokorne klęczenie, i głowy pochylanie, i wznoszenie rąk i oczów ku niebu i t. p., wszystko to dzieje się przedewszystkiém dla uczczenia i uwielbienia Najwyższego Pana, a następnie dla wyrażenia naszej wiary w ogólności, a w szczególności dla wyrażenia naszej potrzeby łaski i pomocy Bożej, i naszej tęsknoty za połączeniem się z Bogiem; dzieje się to dla wyrażenia Mu, jako Dawcy wszelkiego dobra, wdzięczności serc naszych za dary łaski i natury; dzieje się to dla publicznego i uroczystego wyrażenia religji i życia kościelnego, dla publicznego i samodzielnego wyznania, żeśmy chrześcjanie, żeśmy katolicy, że mamy wiarę i ducha kościelnego; dzieje się to dla utrzymania chrześcjańskiej wiary i życia i pobożności; dzieje się to wreszcie dla wyrażenia i przeprowadzenia rzeczywistej jedności z Bogiem, dla uczestniczenia w łaskach i błogosławieństwach Bożych, słowem, dla uczestniczenia w odkupieniu. Dla tego nabożeństwo katolickie jest nietylko ustanowioną przez Chrystusa i Kościół formą czci w duchu i prawdzie; nietylko służy do wyrażania, utrzymania i szerzenia wiary i życia chrześcjańskiego; nietylko jest uzewnętrznioną i faktycznie objawiającą się religją samą, ale jest zarazem żywym rzeczywistym, ciągle odbywającym się faktem Objawienia, mystycznym

Wcielenia i Odkupienia, i ich urzeczywistnianiem się w Kościele i w pojedynczych jego członkach; jest środkiem łączenia ducha ludzkiego z Duchem Bożym, jest święceniem żywej, rzeczywistej obecności Chrystusa w Kościele i dla tego jest żywym, widzialnym objawem samego Kościoła. Chrześcjańska bowiem cześć Boża zewnętrzna ma nietylko znaczenie symboliczne, obrazowe, ale nadto i mystyczne, czyli sakramentalne, i własnie przez sakramentalny ten, czyli mystyczny swój żywioł, cześć ta ma swoją świętość prawdziwą i swoją siłę wyższą. Cześć zewnętrzna powinna, jak sama religja, być stałą i niezmienną, a mianowicie w sakramentalnej swej części; z drugiej jednak strony, ponieważ formy kultu zależą także i od natury i właściwości człowieka, zmiennych w różnych czasach i w różnych miejscach, przeto stałość ta czci zew. nie może być pod każdym względem absolutną, lecz formy kultu, w pewnych względach, mogą ulegać zmianom, odpowiednio do rzeczywistych potrzeb. Wszakże takie reformy liturgiczne są daleko rzadziej konieczne, aniżeli się zdaje czasami niektórym ludziom, nowości chciwym. Kościół też z wielką oględnością przystępuje do najdrobniejszych nawet tu odmian, a bez niego własną swoją powagą robić ich nikomu nie wolno. Wszakże dopuszcza Kościół pewną tu swobodę, i dla tego choć zewnętrzna cześć katolicka, w swoich głównych częściach i głównych formach, jest taką samą jak i w starożytności, wszelako w częściach i formach swych drugorzędnych nie jednej uległa zmianie, i tém różni się kult rzymskiego Kościoła od grecko-wschodniego, który na taką swobodę nie pozwala. Od zewnętrz. czci protestanckiej wyróżnia się zew. cześć katolicka bogactwem akcji i symbolizmu, swoją uroczystością, pełną świętej radości i głębokiej pobożności. Rozpatrując bliżej wszystkie części katolickiej zewnętrznej czci Bożej, widzimy, że w nich wyrażają się wszystkie prawdy i że żadna w nich potrzeba ludzka nie pominięta. Cf. art. Ceremonje. Literaturę ob. w art. Liturgika. Grzechami przeciwko czci Bożej są: lenistwo w czynnościach odnoszących się do czci Bożej, zabobon w rozmaitych swych postaciach (bałwochwalstwo, czarownictwo, wieszczbiarstwo, praktyki zabobonne, nadużycie świętości), bluźnierstwo, świętokradztwo, symonja, o czém ob. artt. oddzielne. X.

Czescy i morawscy bracia. Sobór bazylejski pozwoliwszy na Komunję świętą pod obiema postaciami, zdołał znaczną liczbę stronników Husa (ob.) przywieść do jedności z Kościołem. Taboryci jednak, najzagorzalsi z pomiędzy husytów i najzawziętsi nieprzyjaciele Kościoła, nie chcieli pójść za przykładem, jaki im pozostawili tak zwani kalikstyni (a *calice)*, lub utrakwiści (komunikujący *ub utraque specie)*. Gdy roku 1434 upadła ich przewaga, w niepomyślnych dla siebie okolicznościach, po śmierci cesarza Zygmunta (1437), całą nadzieję swoją położyli w wybranym (1435) na arcybpa pragskiego *Rokiczanie* i w *Jerzym Podiebradzie.* Ale dwaj ci ludzie nie mogli swych współwyznawców skutecznie popierać, bo arcybiskupowi szło o zatwierdzenie papiezkie, a Jerzemu o koronę czeską. Na usilne wszakże zabiegi husytów, Rokiczana zaniósł prośbę do Podiebrada, aby im wyznaczył pewne miejsce w kraju, gdzieby swobodnie mogli swoją wiarę wyznawać, i Jerzy oddał im w posiadanie hrabstwo *Liticz*, położone na granicy Szląska i Morawji, gdzie też schroniły się dość liczne jeszcze reszty taborytów (1457). Przyłączyli się do nich pastorowie kalikstyńscy, nie chcący wyrzec się herezji. Najgłówniejszym z ich liczby był *Michał Brodacz.* Ci potomkowie Husa nazywali

się między sobą *braćmi* i *siostrami*, a całe swoje zgromadzenie nazywali *jednością braterską*, ztąd poszła nazwa *braci czeskich*. Katolicy zwali ich zazwyczaj *pikardami*. Gdy jednak wszyscy w kraju widzieli, iż protegowani przez *Rokiczanę* i Jerzego Podiebrada, który został królem 7 Maja 1459, byli to najzupełniejsi husyci, podniósł się przeciwko nim głos powszechny i nowy król widział się zmuszonym odebrać im swobody, jakich używali, i nakazać ustąpić z Czech i Morawji (1461). Wówczas bracia szukali schronienia w lasach i górach, obrzędy swe religijne odprawiali w jaskiniach i jamach, co dało powód do nazwy *jamnicy*, jaką otrzymali u ludu. Tak żyjący w rozproszeniu zgromadzali się od czasu do czasu na narady, głównie celem obmyślenia sposobu kreowania nowych ministrów. Po długich naradach w r. 1467, zebrało się 70 najznakomitszych w Czechach i Morawji braci, i za pomocą losowania wybrali trzech z pomiędzy siebie, których uważali za wskazanych przez samego Boga na te urzędy. Byli to: Maciej Kunwald, Tomasz Prelocz i Eljasz Krenov. Poświęcenia na biskupów nad tymi trzema husytami dopełnił Stefan i inni waldensowie, mieszkający na granicy austro-morawskiej, którzy chełpili się, jakoby mieli w gronie swojém „prawych biskupów, pochodzących w nieprzerwanej linji od samych Apostołów." Okoliczności te, jak również i wspólne nieszczęście, zbliżyły waldensów i braci czeskich. I jednych i drugich zarówno ścigały losy przeciwne: gdy bowiem Austrjacy wypędzali z swych granic waldensów, w tym samym także czasie Jerzy Podiebrad wydał (r. 1468) edykt nakazujący policji śledzić pilnie nad *pikardami*, chwytać ich i karać w sądzie, gdzieby się pokazali. Edykt ten Jerzy zachował w całej mocy, aż do swej śmierci 1471 r. Dopiero za panowania Władysława Jagiellończyka polepszyło się położenie braci czeskich i związek ich nabrał większej siły i wzrostu; pokazuje się to ze słów znakomitego w swoim czasie poety i mówcy Bogusława Lobkowicza z Hassenstein, tajnego radcy królewskiego, który r. 1497 tak pisał do króla: „Najbardziej boleję nad tém, iż ta herezja, która nie mogła się rozwinąć za Rokiczany i Podiebrada, jakkolwiek obaj byli podejrzanej prawowierności, tak się zakorzeniła za króla katolickiego i tak się rozkrzewiła, iż już wyplenić jej nie można, chyba nadludzką siłą. I w samej rzeczy, w r. 1500 bracia mieli około stu kościołów w Czechach i Morawji i liczyli w swém gronie wielu bardzo magnatów obu tych prowincji. Gdy r. 1508 król Władysław zamierzył przeciwko nim wystąpić, bracia podali mu swą apologję i swemi wpływami zdołali udaremnić edykt przeciw nim wydany. R. 1511 tęż samą apologję przesłali oni mężowi, podówczas wielkiej używającemu powagi w całej Europie „odnowicielowi," jak go nazwali, nowej, czystej teologji, *Erazmowi z Roterdamu*, i prosili go, aby o niej orzekł swe zdanie. Przezorny Roterdamczyk dał im taką odpowiedź: „Nie dostrzegłem wprawdzie w waszej apologji rażących błędów, lecz publicznie głosić o niej swe zdanie uważam za rzecz również niebaczną dla mnie, jak bezowocną dla was." Gdy wkrótce potém Luter, ów „łabędź", którego zjawienie na sto lat pierwej przepowiedział „prześwięty męczennik" *Hus* (gęś), wystąpił przeciw Kościołowi, bracia z radością przyjęli o tém wiadomość i wysłali do niego deputację (1522), z życzeniami pomyślnego skutku w rozpoczętém dziele. W dwa lata później przybyła także do Lutra od nich deputacja, „celem zbadania obyczajów nowego kościoła." Lecz odrazu zrozumieli bracia, iż w nowym kościele nie chodz

zupełnie o obyczaje i karność: zerwali przeto wszelkie z nim stosunki, co znowu tak rozgniewało Lutra, iż od tej chwili często przeciw nim występował, traktując braci jako najnienawistniejszych heretyków. Pomału jednak widząc, iż z każdym niemal dniem husytyzm w Czechach i Morawji ustępuje miejsca jego nauce, Luter łagodniał, i gdy r. 1532 bracia przesłali powtórną swą apologję do Jerzego brandeburgskiego, Luter kazał ją wydrukować w Wirtembergu (r. 1533 i 1538), ze wstępem, którego sam jest autorem, i gdzie powiada, iż „niegdyś nienawidziłem ja pikardów, ale teraz kocham ich i szanuję; od pewnego czasu stali się oni rozumniejsi, piękniejsi, grzeczniejsi, powiem nawet poczciwsi i lepsi, aniżeli byli przedtém." Bracia często przekonywali Lutra o potrzebie zaprowadzenia swojej karności pomiędzy protestantami niemieckimi, których obyczaje ich gorszyły, lecz zawsze odbierali odpowiedź: „iż bardzo nad tém ubolewa, że dotąd nie miał wcale czasu zajmować się obyczajami i karnością; że skoro tylko walka z papieztwem zostawi mu wolną wypoczynku chwilę, zajmie się tém na dobre; że oczekując tego błogiego momentu, nie powinni zaprzestawać swego apostolstwa w Czechach i Morawji, tak samo jak on ze swymi dalej prowadzić będzie w Niemczech rozpoczęte dzieło." Ostatnia konferencja, jaką miał Luter z braćmi (1542), zakończyła się wystawną ucztą, na której Luter podał im rękę na znak niezłomnej przyjaźni. I w istocie bracia byli odtąd całą duszą jego sprawie oddani. Odmówili cesarzowi Ferdynandowi pomocy podczas wojny smalkaldskiej, co naturalnie nie mogło przejść im bezkarnie. Po odniesioném zwycięztwie (1546), Ferdynand nakazał zamknąć ich domy modlitwy, rozpędzić ich pastorów, uwięzić ich biskupa Jana Augusta, wraz z jego koadjutorem Jakóbem Bilikiem, którzy odzyskali swą wolność dopiero po śmierci tego monarchy (1564). Był to więc ciężki cios, jaki zgotowali sobie swém nierozstropném nieposłuszeństwem; niepodobna im było dłużej utrzymać się w posiadłościach cesarskich. Poczęła się tłumna emigracja z Czech i Morawji. Dla pozostałych w swej pierwotnej ojczyznie położenie polepszyło się nieco, za wstąpieniem na tron cesarza Maksymiljana. Nadworny jego lekarz, Jan Crato, przychylny braciom, tak dobrze umiał względem nich usposobić cesarza, iż przyjął dedykację nowego wydania ich *Śpiewów niemieckich* (1566), a następnie r. 1575 dozwolił wszystkim utrakwistom, zamieszkałym w Czechach, połączyć się w jedno wyznanie. Przeciwnicy braci skarżyli i zarzucali, iż utrakwiści, zamieszkali w granicach cesarstwa, nie mieli nic wspólnego w wierze, bo do nich należeli pikardzi, kalwiniści i lutrzy. Zarzutami temi pobudzeni, zebrali się oni na wspólną konferencję, na której „wszystkie sporne punkty trzech sekt w formuły tak ogólne ujęto, iż mogła je podpisać każda sekta: nie wdawano się bowiem w żadne subtelności szkolne." Taka „skromność i roztropność chrześcjańska," jak się wyraża J. A. Komenjusz, nietylko przyniosła im rzetelne korzyści, lecz zyskała uznanie wielu znakomitych mężów w Niemczech i innych krajach" (*Joa. Amos Comenii* Historia fratr. bohemorum, ed. Buddei, Halae 1702). Cesarz zatwierdził ułożone wówczas wyznanie i przyjął pod swą opiekę wszystkich na niej podpisanych, lecz odłożył na później ich żądanie, aby im wolno było utworzyć oddzielny konsystorz i akademję. Pozwolenie to otrzymali dopiero za jego nastepcy, Rudolfa (1609), wraz z listem cesarskim, w którym zatwierdza im posiadanie kościołów i po-

[illegible] na stawianie nowych, w miarę konieczności i w jej większych posiadłościach. Otrzymali też w Pradze kościół bet-lehem, gdzie niegdy kazaniami Husa. „I wówczas to zakwitła, jak pisze Komenjusz, nasza religja: [illegible] z [illegible] tak, że wkrótce ledwie można było znaleść jednego za sto nie znającego gruntownie nauki ewangelicznej." Lecz niestety wraz z religją wolnością, dodaje Komenjusz, wcisnęło się pomału i lekkie życie i upadła zupełnie za nim silna niegdyś karność, jaką się dotąd bracia czescy szczycili. Wszystkie też nieszczęścia, jakie zagroziły wolności religijnej za czasów Ferdynanda II, poczytuje on za karę Bożą zesłaną za niemoralność, szeroko wówczas rozlaną. Lecz z drugiej strony zapomina dodać temże uczony linguista, iż protestantyzm, podkopawszy w sobie [illegible] XV wieku, skaziwszy ostatecznie karność panującą pomiędzy braćmi czeskimi, popchnął jeszcze już i tak upadłych braci do buntu przeciw monarsze, dla tego tylko, iż był on prawym katolikiem. Nic przeto dziwnego, iż Ferdynand, pokonawszy buntowników (1620), nie myślał wcale oszczędzać tak niebezpiecznej herezji. Bracia czescy, zarówno jak luteranie i kalwiniści, otrzymali rozkaz opuszczenia Czech i Morawji. Powtórnie tedy poczęli opuszczać rodzinną swą zagrodę. Najznakomitszym z ówczesnych wychodźców był *Jan Amos Komenjusz*, kilkakrotnie już tu wspominany. Ur. w Morawji 28 Marca 1592 (✝ w Amsterdamie 15 Listop. 1671 r.) wszedł r. 1616 do związku braci czeskich i wyniesiony został do godności tak zwanego biskupa. Dzieło jego: *Janua linguarum reserata*, pospolicie od autora *Komenjuszem* nazywane, przełożone na główniejsze europejskie języki, imię jego głośnem uczyniło. Współwyznawcy jego otaczali go wielką czcią i poważaniem, a ascetyczne jego pisma długo jeszcze po jego śmierci utrzymywały ducha pobożności pomiędzy rozproszonymi po świecie braćmi. Mimo to jednak znaczna jeszcze część braci pozostała się w Czechach i Morawji: kryjąc się, oczekiwali oni lepszej dla siebie przyszłości, lecz napróżno. Kościół katolicki, pod opieką katolickich monarchów, coraz większej nabierał siły. W końcu nie mogąc doczekać się spełnienia swych nadziei, opuścili zupełnie r. 1721 Czechy i Morawję i udali się do majątku Berthelsdorf w Luzacji, będącego własnością hr. L. Zinzendorfa. W hernhutach (ob.), czyli braciach ewangelicznych, żyją dziś jeszcze bracia morawscy. Lecz w kraju ojczystym zaginął ślad czeskich braci. Gdy bowiem cesarz Józef II, patentem swym z r. 1781, dał wolność wyznania samym tylko kalwinistom i luteranom, szczątki braci, jakie wynieść się nie mogły za granice państwa, przyjęły wyznanie kalwińskie. Co do samej nauki, dawni wyznawcy Husa przyjęli wszystkie opinje Lutra, odrzucali wszakże jego naukę o Eucharystji, o przeistoczeniu i rzeczywistej obecności, przypuszczając tylko mystyczne zjednoczenie Ciała Pańskiego z chlebem i winem. Byli wszakże tego zdania, iż należy przyklękać w chwili przyjmowania komunji, lecz nie z pobudek bałwochwalczych, tylko dla zwyczaju, którego okoliczności usunąć nie dopuściły. Wyróżniali się z pomiędzy wszystkich sekt dysydenckich właściwą sobie organizacją i karnością. Wyróżniali u siebie *lud*, czyli *wiernych*, od *sług*, czyli *ministrów*. Lud dzielił się na trzy kategorje: *poczynających* (incipientes), *postępujących* (proficientes) i *doskonałych* (perfecti): z grona tych ostatnich wybierano *starszych*, czyli sędziów moralności, *jałmużników* i *edylów*. Ministrowie służyli za *kapła-*

nów, czyli *pastorów*, mając do pomocy *akolitów* i *djakonów*; nad ministrami byli *biskupi*, czyli przełożeni (antistites), z pomiędzy tych ostatnich wybrano jednego na dożywotniego, *najwyższego prezesa*, którego obowiązkiem było przewodniczyć obradom nad ogólnemi sprawami. Biskupi mieli nadto przydanych sobie *pomocników* (seniores, conseniores, coepiscopi). Karność braci czeskich miała głównie na celu ożywianie ducha pobożności i pokuty. Tak, cztery razy do roku obowiązani byli surowo pościć: wówczas nic nie jedli ani pili przez cały dzień, modlili się i dawali jałmużny. Pastorowie mieli przepisany ścisły i bardzo szczegółowy porządek życia domowego, podobnież i *bracia słuchający*, ktorzy zostawali pod ciągłym nadzorem pastorów. Dla grzeszników było najprzód *napomnienie prywatne*, następnie *napomnienie* i *zawstydzenie*, a nareszcie *wyłączenie ze społeczeństwa*, czyli *ekskomunika*. Hernhuci dotąd jeszcze przechowali niektóre przepisy ich karności. Cf. *Joachimi Camerarii* Historica narratio de fratrum orthodoxorum Ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia, Heidelb. 1605. *Moehler*, Symbolika, tłum. polskie p. 419. *Lochner*, Entstehung und erste Schicksale der Brüdergemeinde in Böhmen u. Mähren, Nürnberg 1832. *Gindely*, Geschichte der böhmischen Brüder 1454—1671, Prag. 1857 2. v. Do Polski przybyły (1548) trzy partje braci cz., gdy Ferdynand ich z Czech wypędził. Jedna udała się do Prus książęcych i osiadła w Królewcu, druga przybyła do Poznania i miast sąsiednich, gdzie ich Andrzej Górka, jenerał wielkopolski, oraz Jakób i Stanisław Ostrorogowie, jak najlepiej przyjęli, i nietylko w Poznaniu, lecz i po różnych dobrach, jako to: w Szamotułach, Kórniku i Koźminku poumieszczali; trzecia partja miała na swém czele Macieja Syonjusza i Jerzego Izraila. Benedykt Izdbieński, bp poznański, widząc swą djecezję zapełnioną różnowiercami, wyjednał u króla Zygm. Augusta postanowienie, r. 1548, aby ci cudzoziemcy z granic djecezji ustąpili. Zmuszeni do wyjścia, bracia czescy udali się do Torunia i Prus królewskich, gdzie wielu z polaków do nich przystało (*Węgierski*, Hist. eccl. slavon. lib. I cap. XIII et XIV). Gdy Tydeman Gize, bp chełmiński, pozyskał od króla rozciągnienie tego dekretu do swej djecezji, bracia czescy udali się do Prus książęcych. Pozostał wszakże ukryty w Toruniu jeden ich minister, i odprawiał nabożeństwo dla swoich stronników, wygnał go dopiero bp Stanisław Hozjusz. W innych także miejscach bracia czescy mieli swoich zwolenników i wielu ich z Prus do Poznania wróciło; najpierwsze domy w Wielkopolsce, jako to: Ostrorogów, Górków, Tomickich, Leszczyńskich, Opaleńskich i Lipskich, przystały do braci cz. i do tego stopnia ich szeregi wzmocniły, iż od r. 1544 publicznie w domu Ostrorogów, w Poznaniu, swe nabożeństwo odprawiać poczęli. A chociaż bp ustanowił inkwizytora, Pawła Sarbina, dominikana (w Lipcu 1551; *Łukaszewicz* Obraz Poznania II 280), jednak *Izrail*, główny naczelnik braci cz., ciągle już przebywał w Poznaniu, a nawet roku 1557 mianowany pierwszym *senjorem* w Wielkopolsce, gdzie 60 kościołów braci czeskich liczono. Mieli oni nadto drukarnię w Szamotułach, przeniesioną potém do Leszna. Luteranie wszakże z braci cz. w Prusach zadowolnieni nie byli, tak dalece, że nawet nabożeństwa odprawiać im zabronili. Kalwini małopolscy próbowali kilkakrotnie zjednoczyć się z braćmi, lecz te ich usiłowania, pomimo licznych zjazdów w tym celu przedsiębranych, były po większej części daremne. Nad tém zjednoczeniem naj-

więcej pracował Jan Krucygier, który przeszedłszy z luteranizmu na wyznanie kalwińskie, chciał połączyć w jedną całość wszystkie różnorodne w Polsce wyznania. Jakób Ostroróg, główny opiekun braci cz., zwołał zjazd do Chęcin w Małopolsce r. 1555; Rafał Leszczyński zgromadził tegoż roku podobny zjazd we wsi Gołuchowie (niedaleko Kalisza), w Wielkopolsce; ale oba, te zjazdy jak również poznański (1 Listop. 1560; *Łukaszewicz* op. c. II 284), spełzły na niczém. Na zgromadzeniu w Koźminku pod Kaliszem obiedwie strony przystały na wspólnych pastorów, chociaż w Wielkopolsce bracia cz. przy swojém nabożeństwie pozostali. W Małopolsce powoli złączyli się z kalwinistami. Król Zygm. August, chwiejny w swojém zachowaniu względem dyssydentów, przyznał swobodę wyznania braci cz. na sejmie warszawskim (r. 1555). Kiedy na sejmie parczowskim (r. 1564) zapadł wyrok przeciw różnowiercom, bracia czescy, przeciwko stosowaniu onego do siebie zastawiali się tém, że on się tylko samych arjanów dotyczy, a ich główni opiekunowie: Jakób Ostroróg i Rafał Leszczyński, wyrobili u króla osobny dekret, którym braci czeskich z pod surowości sejmowej uchwały wyłączył. Po zjeździe sandomierskim w r. 1570, bracia cz. coraz bardziej upadać poczęli, bo ich sami nawet luteranie i kalwiniści prześladowali. Wszakże jeszcze w w. XVII trzymali się w Wielkopolsce, gdzie miasto Leszno (w wojew. poznań.) było ich główném siedliskiem; mieli tam szkołę, seminarjum i drukarnię. R. 1627 połączyli się ostatecznie u nas z kalwinami, a w r. 1660 wspomniany Komenjusz tytułował się: *reliquiarum ecclesiae fratrum bohemorum episcopus indignus, solus adhuc superstes*, i pisze o swej sekcie, jako już nie istniejącej (w dziele następ.). Źródła: ustawa braci cz. została ułożoną na jeneralném ich zebraniu w Żerawcu, w Morawji, 1616 r., synod zaś ich odbyty w Lesznie, w Wielkopolsce, 1632 r. kazał ją wydrukować p. t. *Ordo ecclesiasticus in Unitate ff. bohem.* Ok. r. 1660 Komenjusz, na prośbę niektórych anglikanów, chcących się dowiedzieć o urządzeniu braci czeskich, przedrukował wspomnianą ustawę p. t. *Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate fratrum bohemorum, ad antiquum exemplar recusa, notisque illustrata. Cum praemissa de ecclesiae bohemicae ortu, progressu, mutationibusque historiola. Et subjuncta ad ecclesias Paraenesi. Amsterdami, typis Christoph. Cunradi; prostant vero in offic. J. Ravesteinii. Anno 1660.* Sama „Ecclesiae Slavonicae.... in unitate fratr. bohem. fastigiatae brevis historiola,“ zajmuje 63 str., ustawa str. 151, na czele książeczki ta ma dedykację Komenjusza do Karola II i przed nią drugi tytuł, następujący: *De bono unitatis et ordinis disciplinaeque ac obedientiae in Ecclesia recte constituta vel constituenda, ecclesiae bohemicae ad anglicanam paraenesis. Cum praemissa ordinis ac disciplinae in ecclesis ff. boh. usitatae descriptione. Amsterdami, ap. Johan. Ravesteinium.* Anno 1660 in 8-o. Zdaje się, że to samo wyszło pod imieniem Komenjusza, p. t. *Historia fratrum bohemor., eor. ordo et disciplina*, Halae 1702.— *Consensus in fide et religione christ. inter ecclesias evangelicas Majoris et Minoris Poloniae... Sandomiriae a. 1570 in synodo gen. sancitus*, Heidelberg 1605.—*Lochner*, Fata et rationes earum familiar. christ. in Polonia, quae ab Eccl. cathol. alienae fuerunt usque ad Consensus sendomir. tempora (w *Acta nova societatis Jablonovianae*, Lips. 1832 t. IV fasc. 2). Cf. *Łukaszewicz*, O kościołach braci czeskich w dawnej Wielkopolsce, Poznań 1835. *Tegoż* Wiadomość historyczna o dyssydentach w mieście Poznaniu w XVI i XVII w..

porządkiem lat zebrana, Poznań 1832 (przełożył na niem. *Balitzki*, Nachricht. üb. d. Dissidenten in d. Stadt Posen etc., Darmstadt 1843). *Jabłoński*, Hist. consensus sendomiriensis, cui subjicitur ipse consensus, Berolini 1731. *Eichhorn*, Der ermländ. Bisch. u. Card. Hosius, Mainz 1854. *Friese*, Beiträge zu der Reformat.—Gesch. in Polen u. Litth., Bresl. 1786.

Czesław *błogosławiony, wyznawca* (20 al. 16 Lip.), syn Eustachego Odrowąża, pana Końskich, brat ś. Jacka, ur. 1180 w djecezji wrocławskiej, we wsi Kamień. Po ukończeniu nauk w Krakowie, wysłany przez wuja Iwona, bpa krak., do Włoch, uczył się tam teologji; po powrocie został kanonikiem krak. a następnie kustoszem sandomierskim. Towarzysząc bpowi Iwonowi w jego podróży do Rzymu, cnotami św. Dominika ujęty, wraz z bratem Jackiem przyjął 1218 r. habit dominikański. Opowiadał słowo Boże z nawróceniem dusz wielu, najprzód w Pradze, gdzie wystawił klasztor swego zakonu, później na Szląsku i w Polsce. We Wrocławiu, gdzie fundował kościół ś. Wojciecha, dłużej przebywając, ś. Jadwigę na drodze doskonałości prowadził i Wrocławian od Tatarów (r. 1240) modlitwami swemi ocalił. Gdy bowiem pokazał się na murach zamku, do którego schronili się mieszkańcy miasta, nad głową jego okazał się ognisty płomień, który z szybkością błyskawicy ku obozowi nieprzyjacielskiemu się zwrócił i przestraszonych Tatarów do ucieczki zmusił. Cz. um. w Lipcu 1242 lub 1247. Relikwje jego zachowały się we Wrocławiu. Cześć oddawaną mu od niepamiętnych czasów Klemens XI roku 1713 zatwierdził. Znajduje się pod 16 Lip. w Martyrologjum dominikanów. Klemens XII cześć tę do Polski rozciągnął 1735 r. Żywot Czesława z dawnych dokumentów zebrał Bzowski, Tutelaris Silesiae (ob. wyż. s. 78), przedruk ap. *Bolland.* Acta ss. 16 Jul., z dodaniem *Comment. histor.*; cf. *Pruszcz*, Forteca duchowna.

Częstochowa, miasto w dekanacie tegoż nazwiska, w djecezji włocławskiej. Składa się z dwóch części, o ćwierć mili od siebie odległych: od wschodu *stara*, czyli właściwa *Częstochowa* (oddawna miasto), na rozległej płaszczyźnie; od zachodu *nowa Cz.* (w dyplomie 1382 r. nazywa się wsią starą Częstochową), nad rz. Wartą, u stóp Jasnej Góry (*Clarus Mons*). Tej ostatniej Cz. całą swoją sławę zawdzięcza. Na niej, t. j. na Jasnej Górze, był drewniany kościół parafjalny p. t. Wniebowzięcia Najśw. Marji, z murowaną obok kapliczką, gdy Władysław, ks. opolski, cudowny obraz N. Marji P. z Rusi przywiózł 1382 r. do Częstochowy. Poprzednie dzieje tego obrazu tradycja tak podaje: malował go św. Łukasz (ob.) Ewangelista, na cyprysowym stoliku, będącym własnością N. Marji Panny; w 3 prawie wieki potém odszukała ś. Helena i przesłała do Konstantynopola, ztąd cesarz byzantyński Nicefor, r. 803 v. 810 darował go Karolowi W., a ten księciu ruskiemu Leonowi, za daną sobie pomoc w wojnach przeciw Saracenom; Leon zaś umieścił obraz w Bełzie. Tak *Nieszporkowicz*, *Kiedrzyński* i inni historycy tego obrazu, opierając się na relacji Lanckorońskiego (ob. niż.). Inne podanie ma Stebelski (*Dwa wielkie światła: żywot śś. Eufrozyny i Parascewii*, wyd. 2e Lwów 1866 I 70). Według niego, dostała ten obraz wprost z Konstantynopola ś. Eufrozyna, ksieni klasztoru połockiego (w. XII), od cesarza Manuela Komnena i złożyła w kościele Zbawiciela (ś. Spasa) w Połocku. Leon Daniłowicz, książe ruski, z powodu napadów tatarskich, przeniół go z Połocka do Bełza ok. r. 1270. Według obu tych podań, Władysław opolski zdobył r. 1377

Bełz, miał tam przez 5 lat z sobą wspomniany obraz, a r. 1382 przeniósł do Częstochowy. Kroniki znów ruskie (ap. *Zimorowicz*, Historja miasta Lwowa, s. 83.. 121...) opowiadają, że Anna, siostra cesarzów konstantynopolskich, wydana za Włodzimierza W., wzięła z sobą obraz cudowny na Ruś; że następnie przez 3 wieki ten obraz pozostawał w skarbcu książąt ruskich; dopiero go Leon, ks. ruski, wydobył na jaw (w XIII wieku), a w r. 1382 został ze Lwowa uwiezionym. Wszystkie więc wspomniane podania przyznają, że obraz częstochowski pochodzi ze Wschodu, a mianowicie, że z Konstantynopola dostał się na Ruś, najwcześniej w X, a najpóźniej w XII w., i że przed ostatecznem (1382 r.) przeniesieniem do Częstochowy był w Bełzie, czy też we Lwowie. Podaniem Lanckorońskiego, jakoby Karol W. dał obraz księciu ruskiemu Leonowi, nie mamy się co zajmować, bo za Karola W. o Rusinach nie było słychać, ani o miastach Bełzie lub Lwowie. Bliższemi prawdy są następne podania, lubo potrzebują nieco sprostowania. Prawda, że w r. 1377 Ludwik, król węg., i Władysław, ks. opolski, rozpoczęli wojnę z Jerzym, księciem bełzkim, że oblężęnie Bełza długo trwało, lecz, skutkiem pośrednictwa, Jerzy oddał zamek bełzki kr. Ludwikowi, a ten mu go zaraz napowrót lennem prawem zwrócił. Władysław więc nie władał zamkiem bełzkim, prawdopodobniej zatem ze Lwowa obraz święty sprowadził 1382 r. (Cf. *Baliński*, Pielgrzymka s. 74..). Według bliższego rozpatrzenia, Sobieszczański (*Wiadom. hist. o sztukach pięknych w dawn. Pol.* I 315) tak obraz ten opisuje: „jest w wymiarach kolosalnych, na drzewie cyprysowem: grunt czyli tło obrazu jest zaprawione bolusem; farby, jak się zdaje, są woskowe; twarz i ręce później odnawiane. Na około arabeski w liście, dość niezgrabnie robione. Sam obraz wpuszczony jest w pewien rodzaj skrzyni, i podobno ma być po drugiej stronie także malowany. Matka Boska jest bez korony.“ Liczne dawne kopje częst. obrazu ob. *ibid.* s. 245. Władysław straż jego powierzył sprowadzonym z Węgier (z klasztoru Nosztre) paulinom r. 1382 (dyplom fundacyjny t. r. ap. *Baliński* op. c. s. 217). Murowana kapliczka na Jasnej Górze, w której pierwotnie obraz był umieszczony, dziś stanowi prezbyterjum wielkiej kaplicy, w której się mieści ś. obraz. Nawę tejże kaplicy wybudował 1644 r. Maciej Łubieński, prymas. Sam kościół jasnogórski, jak dziś jest, sięga końca XVII w. Dokładny opis i historje pojedynczych części tak kościoła, jak klasztoru ob. art. *Częstochowa*, przez Sobieszczańskiego, w *Encyklop. Orgelbranda* (większej). O starożytności tego obrazu tu tylko nadmienimy, że lubo w katakumbach rzymskich są obrazy z końca II, lub początków III w., i wystawiają N. Marję P. z Dzieciątkiem Jezus na kolanach, jednakże obraz częstochowski należy do tego typu byzantyńskiego, który nie zdaje się być dawniejszym nad wiek VIII—IX. Cf. Łukasz. Marja. Obrazy. Z dzieł o obrazie i kościele jasnogórskim traktujących, najdawniejszem jest bezimienna *Historia pulchra et stupendis miraculis referta Imaginis Mariae, quo (quando?) et unde in Clarum Montem.. advenerit*, Grachoviae (Kraków) 1523. Mikołaj Lanckoroński, przez Zygmunta I wyprawiony do Turcji r. 1517, wywiadywał się szczegółowo w Konstantynopolu o początkach obrazu częstochowskiego od księży greckich: to, co od nich usłyszał, lub znalazł w pismiennych pomnikach, spisał; za powrotem do kraju, opis ofiarował Zygmuntowi I, ten zaś oddał rękopism klasztorowi jasnogórskiemu. Opis Lanckorońskiego w znacznej części służył za podstawę do dzieła:

Skarbnica kościoła Jasney Góry Częstochowskiego: w którey się zamyka historya o cudownym obrazie P. M. z dawnych historiy pilniey niż przedtym zebrana... przez ks. Andrzeja Zymicyusza *zak. ś. Pawła*, Krak. 1618. *Lira Claromontana, seu imaginis ejus origo, translatio, miracula, per P. F.* Andream Gołdonowski, ord. s. Paul. per Polon. et Siles. priorem provincialem, Crac. 1642 in-8. Tegoż autora *Summaryusz historyi obrazu częstochowskiego*, 1642. *Analecta mensae reginalis, seu historia imaginis etc. per Fr. Ambr.* Nieszporkowitz, Crac. 1681 in-4 s. 336; toż samo (skrócone?) po polsku: *Odrobiny stołu królewskiego, albo historya o cudownym obrazie N. P. Maryey Częstochowskiey*, ib. 1683 in-4 s. 169.—*Odrobiny... zebrane przedtym przez A. Nieszporkowitza, a teraz dobra y nową dyspozycyą do druku podane przez* ks. Pawła Dolińskiego, Częstochowa 1720.—*Mensa Nazaraea abunde specialibus indesinentium miraculorum et gratiarum dapibus illiciisque referta... seu historia Imaginis Divae Claromontanae proposita ab A. R. P.* Anastasio Kiedrzyński, typis Claromontanis 1763 in-4 str. 386 przeszło. Autorowie ci, jako też inni wyliczeni u *Jochera* (Obraz bibliogr. III. 474..), pod względem historycznym powtarzają podania zebrane przez Lanckorońskiego; ważniejszemi są ich dzieła pod względem opisu łask cudownych, na Jasnej Górze doznanych. Najlepszy z dotychczasowych opisów jest: *Pielgrzymka do Jasnej Góry w Częstochowie odbyta przez Pątnika XIX wieku i wydana z rękopismu przez* Michała Balińskiego, Warszawa, nakł. G. Sennewalda, 1846, in-8 str. II 433; znajdują się tu dzieje miasta, klasztoru, obrazu ś., dawniejsze i późniejsze wspomnienia historyczne do nich przywiązane, kilka dokumentów o uposażeniu klasztoru i w. in. Małej bardzo pod względem naukowym wartości jest praca ks. Wincentego Plebankiewicza: wyszła ona najprzód bezimiennie, p. t. *Bogarodzica Marja na Jasnej-Górze Częstochowskiej* (drugi tyt: *Bogarodzica na Jasnej-Górze)*, Kraków, u Friedleina, 1844 in-8 min. s. V 181; potém tylko tytuł odmieniono: *Obraz Marji Bogarodzicy na Jasnej-Górze w Częstochowie, tudzież różne wspomnienia historyczne o wizerunku, klasztorze i skarbcu, opisał ś. p. ks. Wincenty Plebankiewicz, zak. kazn. lector ś. teol.*, tamże 1845 (drugi tyt: *Bogarodzica Marja w Nazaret i na Jasnej Górze, Jej żywot, pomniki Jej cnót i cudów, opisał* i t. d. tom II 1845, tomu zaś I drugi tytuł: *Żywot Marji Bogarodzicy w Nazaret., czyli pomniki Jej cnót i cudów* opisał i t. d. teg. r.). *Przewodnik dokładny dla odwiedzających święte, od wieków cudami słynące miejsce w obrazie Najświętszej Marji Panny na Jasnej Górze w Częstochowie, zebrany przez* Józefa Lompę, *członka korresp. tow. roln. w król. Pol.* (Warszawa, u Dzwonkowskiego, 1860 in-8 s. V 99), jest dziełkiem popularném; zajmuje się więcej opisem wrażeń, niż historją miejsca. *X. W. K.*

Człowiek I) jest rozumną, wolną, cielesną istotą, czyli wyraźniej mówiąc i oznaczając zarazem źródło, z którego bezpośrednio pochodzi rozumność, wolność i życie człowieka, jest on jednością duchowej duszy i ciała. Ta jakościowa istotna różnica człowieka, z jednej strony od Boga, Ducha Najwyższego i Niestworzonego, a z drugiej, od natury, jest nauką Kościoła (Conc. later. IV c. 1. Deus condidit creaturam spiritualem et corporalem angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam; *Gen.* 1, 26. 2, 7. 2 *Cor.* 5, 1. 4. *Rom.*, 7, 22), a zarazem nauką filozofji ścisłej, na pilném bada-

niu rzeczywistości opartej (ob. Dusza). Takiém pojęciem człowieka usuwamy zarówno błąd panteistyczny, podający człowieka za najdoskonalszy wytwór natury, a Boga za powszechny tylko byt i życie wszystkiego, co istnieje, jak i dobijające się dziś o panowanie teorje materjalistowskie, zaprzeczające duchowości drugiej składowej części naszej istoty. Ale jakkolwiek człowiek różnym jest od Boga i natury, wszelako nie jest oddzielony ani od Boga, ani od natury, lecz w ścisłym z niemi zostaje związku zależności. Samodzielném, w bezwzględném znaczeniu, jest tylko życie Boże; życie ludzkie, pomimo wolności woli (ob.), jest zależne. Ze strony ciała należy człowiek do natury i podlega jej prawom, z drugiej znów duchem, stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, dąży do Boga, najwyższego wzoru swego. Ztąd słusznie człowiek nazwany *małym światem* (mikrokosmos). Ponieważ dusza i ciało w ścisłej z sobą zostają jedności, przeto wzajemnie na siebie oddziaływają. Klimat, pożywienie i t. p. warunki fizyczne wywierają niezaprzeczony wpływ na człowieka; przebieg cielesnego rozwijania się człowieka, odpowiednio do różnych faz swoich, pobudza lub tamuje duchowy jego rozwój. Przy normalném wszakże swojém rozwijaniu, duch wyzwala się coraz więcej z pod zewnętrznych wpływów natury i oddziaływania ciała na własne życie; człowiek staje się obojętniejszym na klimat, poskramia najsilniejsze popędy ciała, ale z jego potrzeb zupełnie wyzwolić się nie jest dlań możliwe, dopóki w niém żyje. Stosunek ten wszakże, jaki dziś zachodzi pomiędzy ciałem a duszą, nie jest pierwotny. Jakkolwiek bowiem ciało ludzkie należy do życia natury, a zatém jest z istoty swej doczesne i znikome, wszakże Bóg chciał, aby miało ono udział w nieśmiertelném życiu duszy; i po utwierdzeniu się człowieka w sprawiedliwości, nieśmiertelność miała być stałym darem łaski dla ciała (ob. art. Sprawiedliwość pierwotna. Adam). Śmierć ciała jest dopiero skutkiem grzechu, najprzód jako kara, a powtóre jako konieczne następstwo zerwanej przez grzech harmonji, jaką Bóg ustanowił pomiędzy duchem a ciałem. Zniesienie tego następstwa i kary grzechu jest dziełem Odkupienia (ob.). Przez Chrystusa wszyscy zmarli zmartwychpowstaną, tak jak przez grzech Adama wszyscy umierają (ob. Zmartwychwstanie).— **2)** O początku rodzaju ludzkiego nauki przyrodnicze nie są w stanie nietylko nic pewnego powiedzieć, ale nawet postawić poważnej naukowej hypotezy; stworzenie bowiem człowieka jest faktem nadnaturalnym. Ci tedy naturaliści, co wręcz przeciwko tej niemożliwości stawiali swoje hypotezy, pomimo chwilowego i cząstkowego powodzenia, zawdzięczanego swej powadze naukowej, ostatecznie okrywali się śmiesznością. Komuby np. chciało się czytać objaśnienia Okena (ap. *Reusch*, Biblja i Nat. s. 268), jak ród ludzki wywodzi on przez samorodztwo zmułu morskiego, temu się wydawać będzie, że na wielkiego naturalistę i uczonego niemieckiego napadł obłęd jakiś, pod wpływem którego w flegmatycznej jego naturze rozpaliła się bujna wyobraźnia starożytnego indjanina, rozprawiającego bajki o dziwnych przeobrażeniach Kryszny. Najmniejszej wagi naukowej nie przywiązywanoby również do mizernej hypotezy Darwina, o pochodzeniu i rozwinięciu się człowieka z niższych form organicznych (a bezpośrednio z małpy), gdyby takie początku człowieka objaśnienie nie nadawało się wybornie materjalistom do całości ich systematu. Nie naturaliści, ale materjaliści tę hypotezę wyznają, właściwe tedy odparcie swoje znajduje ona w art. Materjalizm i Dusza. Cf. *Reusch*, Biblja i Natura. Stworzenie człowieka jest fa-

ktem historycznym, poprzedzającym dzieje ludzkie, i dla tego historycznemi świadectwami stwierdzić się nie daje; ani więc historja, ani nauki przyrodnicze nie mogą dać swego opowiadania o początku człowieka; wiadomość tę dać mogło i daje jedynie Objawienie (Gen. 1, 26. 2, 7). Naszą zaś tu rzeczą jest tylko przeciwko zarzutom przeciwników wskazać możliwość tego, co mówi Objawienie. Możliwości zaś tej zaprzeczyć nie może, kto uznaje Boga, a zatém i twórczą jego potęgę. Biblijne opowiadanie o stworzeniu podaje, że ciało ludzkie uformował Bóg z ziemi, poczém dodaje: „i natchnął w oblicze jego dech żywota i stał się człowiek duszą żyjącą“ (Gen. 2, 7). Powiedziano tu tedy, że ciało ludzkie wzięte jest z ziemi, z poprzednio już będącego materjału, a zatém co do substancji swojej nie jest nowém stworzeniem, a nowém jest tylko co do swego ukształtowania i składu. Dusza zaś ożywiająca to ciało jest stworzeniem nowém co do całej swojej istoty. W opowiadaniu tém o początku ciała ludzkiego nie ma oczywiście nic takiego, coby nauce dawało powód do poważnego zarzutu. Ciało składa się z tych samych pierwiastków, jakie znajdujemy w ziemi, odżywianie też ciała i jego wzrost, równie jak jego rozkład, zostają w związku z tém jego pochodzeniem. Ciało nasze odżywia się przyjmowaniem materji roślinnej i zwierzęcej, zwierzęta żyją roślinami, a rośliny ostatecznie pożywienie swoje ciągną z ziemi, z włączeniem wody i powietrza. Objawienie tedy mówi nam tylko, że Bóg wszechmocną swoją, niezwiązany czasem i prawami natury, naraz skupił odpowiednie materjalne pierwiastki w ciało ożywione, nowo stworzonym (per creationem proprie dictam), a tchniętym w nie duchem. Co dalej Pismo ś. mówi o stworzeniu niewiasty z żebra mężczyzny, godzi się przewybornie z jednością rodu ludzkiego. Do materji, wziętej z Adamowego żebra, za wszechmocną wolą Bożą przystąpiły w jednym drgnieniu czasu te wszystkie pierwiastki z natury już stworzonej, jakie do uformowania tego drugiego ciała ludzkiego były potrzebne. Pomiędzy nowém ciałem niewiasty a ciałem mężczyzny pozostało wszakże istotne powinowactwo ciała, tak jak w dzisiejszym biegu natury, w inny sposób podobne zachodzi powinowactwo pomiędzy ciałem dziecka a ciałem jego rodziców, choć do jego wzrostu przystąpić musi, w pokarmie i oddychaniu, materjał zewnętrzny. Niektórzy (jak Mirvart w Anglji, A. Tyszyński u nas) biorąc więcej na serjo, niż na to zasługuje, darwinowską hypotezę przeobrażeń, przypuszczają, iż, bez uszczerbku pojęcia stworzenia, można się godzić na przypuszczenie, że ciało człowieka rozwinęło się z niższych form zwierzęcych, skoro tylko przyznamy, że tak powstałemu ciału daną była misternie dusza stworzona przez Boga. Ale pomijając już gwałt zadany tém przypuszczeniem tekstowi wyraźnemu Pisma ś. (Gen. 2, 7. Tob. 8, 8), gdzie mowa jest o stworzeniu ciała ludzkiego z *mułu*, z *ziemi*, nie ze *zwierzęcia*, walczy pko niemu: 1° niezmienność gatunków zwierzęcych, przez uczonych naturalistów zwycięzko pko darwinistom wykazana (ob. *Reusch*, op. c. r. 24. 25); a nadto, co ważniejsza, 2° psychologiczna niewzruszona prawda, że dusza jest istotną formą ciała. Gdyby ciało ludzkie rozwinęło się samo ze zwierzęcia jakiego, tedy miałoby swoją wyłączną naturę i bez duszy byłoby tém, czém jest obecnie, a istnienie w niém duszy rozumiećby należało w grubém znaczeniu, jako jej gościnne w niém przemieszkiwanie. Pośrednicy tedy owi między darwinizmem a Biblją, chcąc być konsekwentni, muszą przyznać wraz z ciałem rozwijanie się duchowych władz ludzkich, z instyn-

ku i popędów zwierzęcych, i tym sposobem dojść do stanowiska ma[illegible]stowskiego, przeciwko któremu walczą.— **3)** Całe stworzenie było oddane pierwszemu człowiekowi do użycia (Gen. 1, 28. 30), a zatem i podległe mu, a panowanie jego nad niém i w tém się już pokazuje, że dał on wszystkim stworzeniom nazwy (Gen. 2, 19. 20), przez co zarazem objawiła się duchowa jego wielkość, jako podstawa jego panowania (cf. Ps. 8). Bóg wszystko stworzył dla siebie, ponieważ stworzenie jest przedewszystkiém objawem jego wielkości; stworzył zaś wszystko dla człowieka w tém znaczeniu, że wszystko ma być człowiekowi środkiem do osiągnięcia celu (szczęścia), do jakiego on przeznaczony. — **4)** Rozmnażanie się ludzi, a zatém utrzymanie się rodzaju, odbywa się w ten sposób, że Bóg do cielesnego rodzenia się przywiązuje powstanie duszy nieśmiertelnej. Pierwsza część tej nauki wynika z cielesnej natury człowieka i jest wyraźnie przez Boga stwierdzoną (Gen. 1. 28. 2. 18. 23. 24. 9. 1[illegible]. 4. 1. 5. 17). Co się zaś tyczy powstawania duszy, ob. art. Dusza; cf. Generacjanizm.— **5)** Grzech pierworodny (ob.) pierwszych rodziców sprowadził grzech i śmierć, ze wszystkiemi im towarzyszącemi klęskami, na cały rodzaj ludzki: we wszystkich bowiem swych członkach rodzaj ludzi stanowi całość organiczną, i dla tego stanowczy taki czyn pierwszych rodziców stanowczo wpłynąć musiał na dzieje ich rodu całego. Ale jakkolwiek upadłą jest cała ludzkość przez cielesnego swego ojca (Adama), wszelako może się podnieść z grzechu i jego następstw przez duchowego swego Ojca (Chrystusa), uczestnicząc w owocach dokonanego przezeń Odkupienia.— **6)** Przeznaczeniem człowieka jest uwielbienie Boga (Ps 8. 135. 136. 138. 146. 147—150), a ze względu na siebie, świętość i sprawiedliwość (ob.); świętość i sprawiedliwość jest dla człowieka punktem wyjścia i celem całego jego rozwinięcia duchowego. W początku dziejów ludzkości świętość ta była daną bezpośrednio, następnie zaś zdobywaną być winna przy pomocy łaski. Obowiązkiem tedy człowieka jest dążyć do połączenia przez miłość woli swojej z wolą Bożą; takie bowiem tylko połączenie stanowi jego świętość i decyduje o przyszłém połączeniu z Bogiem w niebieskiej miłości. Miłość Boga na ziemi, jako chętne do ofiary i krzyża posłuszeństwo, idzie częstokroć bolesną drogą cierpienia; nadzieja w obietnice Boże jest jej zachętą i orzeźwieniem. Ale droga ta prowadzi do pewnego szczęścia w niebie. Miłość, jako posłuszeństwo na ziemi, prowadzi do miłości, jako szczęścia w niebie. W świętej harmonji z wolą Boga na ziemi, człowiek cnotliwy, w wiekuistej zgodności z Bogiem, używać będzie w niebie całego bogactwa potęgi Bożej, gdzie ta służyć będzie tylko ku jego uszczęśliwieniu. Jeżeli zaś człowiek przeciwi się na ziemi Bogu i jego panowaniu, może wprawdzie aż do chwili zdania rachuby tak się zachowywać, jak gdyby wcale nie było Boga, ale w chwili sądu okaże się nad nim cała pełność panowania Bożego. Nieszczęście jego wówczas będzie musiało być świadectwem wielkości Tego, przeciwko któremu on występować się ośmielił. Ostateczny tedy cel Boży będzie zawsze osiągnięty, i ci ludzie, co przeciw woli Bożej działają, do objawienia wielkości Bożej w ten sposób się przyczyniać muszą, że w karze, jaka na nich spada, okazuje się sprawiedliwość Boża. O społeczném stanowisku człowieka ob. art. Społeczeństwo. Małżeństwo. Kościół. *N.*

Czochron Sebastjan, ksiądz, poprzednio (1781) prefekt szkoły krzemienieckiej, później profesor prawa w akademji krak. i członek tow.

nauk krak., ur. w Poznaniu 1749 r., um. 20 Marca 1819 r. Oprócz *Kalendarzy krakowskich* w r. 1774—6, wydał *Uwagi moralne gruntujące się na prawie natury i religji*, Krak. 1782.

Czterdziestogodzinne nabożeństwo (*oratio quadraginta horarum*), przy wystawieniu Najświętszego Sakramentu, tak się nazywa ze względu trwania swego przez 40 godzin. Początek tego nabożeństwa jedni przyznają ojcu Józefowi, kapucynowi medjolańskiemu, który r. 1556 na cześć Zbawiciela, 40 godzin przebywającego w grobie, tyleż godzin modlitwę odprawiał. Pius zaś IV (const. *Divina disponente clementia*) początek jego przypisuje bractwu od dobrej śmierci, potwierdzonemu już r. 1560 od Piusa II, które, dla uczczenia pamiątki czterdziestodniowego postu Chrystusa Pana, przez godzin 40 modły odbywało. Cóżkolwiekbądź to pewna, że do rozpowszechnienia 40-godzinnego nabożeństwa św. Karol Boromeusz, arcybiskup medjolański, pierwszy dał przykład. Chcąc on lud swej djecezji odwieść od zabaw zmysłowych, jakim się w dniach zapustnych namiętnie oddawał, z zapomnieniem o Bogu i obowiązkach chrześcjańskich, ustanowił modły publiczne z wystawieniem Najśw. Sakramentu, wtedy trzydziestogodzinnemi zwane. Za tym przykładem poszło wielu bpów, nawet najwyżsi pasterze. Tak Klemens VIII w Rzymie (gdzie już upowszechnił je ś. Filip Nerjusz, od 1548 r.), przez bullę *Graves et diuturnae* 25 Listop. 1592 r., zaprowadził 40-godz. naboż. raz na zawsze w ten sposób, ażeby w pierwszą niedzielę Adwentu rozpoczynało się w kaplicy apostolskiego pałacu, a potém przechodziło z kościoła do kościoła bez przerwy, aż do końca roku kościelnego. Paweł V, przez breve z 10 Mar. 1606 r., za każde nawiedzenie Najswięt. Sakramentu pod czas tego nabożeństwa nadał odpustu 10 lat i tyleż kwadragen. Klemens XI pod d. 20 Stycz. 1705 r. wydał osobną instrukcję, zwaną klementyńską, ze szczegółowemi przepisami na 40-godzinne nabożeństwo, które następni Papieże: Innocenty XIII i Benedykt XIII potwierdzili, a Klemens XII pod d. 1 Wrześ. 1730 r. kazał je na nowo przez swego wikarjusza, w języku włoskim, dla samego Rzymu ogłosić. Benedykt XIV, konstytucją *Inter caetera* (1 Stycz. 1748 r.), na całe państwo Kościelne z odpustem zupełnym to nabożeństwo rozciągnął, dozwalając wystawienie Najświęt. Sakramentu przez trzy dni, w trzech tygodniach niedzieli starozapustnej (70-a), mięsopustnej (60-a), albo zapustnej (50-a); Klemens zaś XIII, konstytucją *Cum alias* (23 Lip. 1765 r.), do całego je Kościoła zastosował i czas do odbywania onego, nie bez przerwy, lecz tylko na wzór (*ad instar*) 40-godzinnego nabożeństwa, zakreślił, pozwalając wystawiać Najśw. Sakrament w niedzielę starozapustną, mięsopustną i zapustną, albo też przez trzy dni kolejne którego z tych tygodni, albo po jednym dniu w każdym z tych trzech tygodni, albo nareszcie tylko przez jeden czwartek, tłustym u nas zwany. Korzystając z tych łask duchownych, ogólnie wszystkim dozwolonych, biskupi polscy nabożeństwo to u siebie skwapliwie zalecali. Jeszcze od Benedykta XIV, pod d. 16 Kwiet. 1746 r., biskup warmiński otrzymał złagodzenie poprzednich konstytucji, tak, że dla bardzo ważnych powodów (*gravissimis de causis*) dozwolone już było wystawienie z przerwami, tylko w godzinach dziennych. Z rozporządzenia Michała Poniatowskiego, biskupa płockiego, a potém prymasa, za szczególném pozwoleniem Stolicy Apostolskiej, na wzór rzymski po kościołach djecezji płockiej rozłożono to nabożeństwo z kolei na cały rok

(*Rozporz. dla djec. płock.* t. III str. 375). Dzisiaj gdzieby chciał biskup, bez osobnego odnoszenia się może je w dni pomienione konstytucją Klemensa XIII z odpustem dozwolić wprowadzić. Odpust zupełny do tego nabożeństwa *ad instar* nadany, pod warunkami jak zwykle: spowiedzi, komunji, nawiedzenia świątyni w czasie wystawienia i modlitwy na intencję Kościoła. Spowiedź i komunja może być gdzieindziej i tylko w jednym z trzech dni, nawiedzanie zaś Najświęt. Sakramentu i modlitwa niekoniecznie przez całą godzinę, lecz na intencję ś. Kosciola prawdopodobnie codzień i to w tym kościele, gdzie jest ono wystawienie i nabożeństwo. Pius VII pod d. 12 Maja 1817 r. pozwolił pomienione odpusty ofiarować a dusze w czyścu zostające, i na te dni wystawienia wszystkie ołtarze w tych kościołach uprzywilejował. Gardellini jednak tłumaczy (*Instr. Clem.* § 33), że to tylko należy rozumieć o nabożeństwie ściśle 40-godzinném, wedle instrukcji Klemensa XI odbywającém się, że zatém ani przywilej co do Mszy wotywy w tym razie *ad instar*, ani też odpusty cząstkowe ani przywilej ołtarza nie służą. Jakie msze lub w nich kommemoracje być winny przy nabożeństwie ściśle 40-godzinném, oraz jakie ubranie ołtarza i inne wymagania liturgiczne, przepisuje Instructio Clementina (ob.); z tych rozporządzeń ile możność pozwala i u nas stosować się wypada, reszta dopełni się z ogólnych ustaw, obowiązujących przy każdém wystawieniu Najś. Sakr. (ob.). Do ułatwienia nabożeństwa posłuży wiernym książeczka pod tyt. *Czterdziestogodzinne nabożeństwo* (Warsz. 1861), lub *Adoracyi czyli dwanaście godzin klęczenia przed Najśw. Sakr.* (Warsz. 1862), tudzież *Nawiedzenie Najśw. Sakr.* p. ś. Alfonsa Liguori (Warsz. 1869) i inne. O nabożeństwie 40-godz. jest dość dokładna wiadomość w traktacie *Bouviera* o *odpustach* cz. II rozd. III, a dokładniejsza w *Wykładzie wiary* Guillois, wyd. 2 t. 4 p. 559. *X. S. J.*

Czyn. Nie każda czynność człowieka (*actus hominis*) nazywa się czynem ludzkim (*actus humanus*): nazwa ta właściwa jest tylko czynności, dokonywanej ze świadomością i wolnością woli (*Thom.* Sum. I, 2 qu. 1 a. 1). Co tedy człowiek czyni we śnie, w obłędzie, lub pod przemocą przymusu (ob.), nie jest *czynem ludzkim;* również czynami nie są uczucia z naturą naszą połączone i w niej tkwiące, jak miłość własna, pragnienie życia, strach śmierci; uczucia te bowiem nie są w naszej mocy, mamy je pomimowolnie. Czyny dzielą się: 1) na *wewnętrzne* i *zewnętrzne*. *Wewnętrznemi* nazywają się o ile w nas powstają: tu zaliczają się nasze myśli, nasze pragnienia, nasze uczucia, zanim są słowem lub znakiem jakim zewnętrznym objawione. Czyny *zewnętrzne* tak się nazywają, że objawiają się zewnętrznie, t. j. w których ciało nasze ma jaki udział. 2) Na *dobre* i *złe*. O czynach złych ob. Grzech; tu traktujemy tylko o czynach dobrych. Czyn jest dobry, jeżeli jest zgodny z prawem Bożém (rectum factum nullo modo esse potest, quod non a recta ratione proficiscitur. *S. Aug.*). Rzecz zaś to prawo biorąc w różnych jego objawach, regułę czynów ludzkich dzielimy na zewnętrzną czyli dalszą i na wewnętrzną czyli bliższą. Pierwsza polega na prawie, które odpowiednio do sposobu, jakim do człowieka dochodzi, dzieli się na Boże (naturalne i pozytywne) i na ludzkie (kościelne i państwowe); druga zaś reguła, t. j. wewnętrzna czyli bliższa, polega na sumieniu (ob.), które i w ogóle oświeca człowieka prawem poznaném, i w szczególności w tym lub owym przypadku daje poznać, jak co zgodnie z prawem czynić należy, czyli

w danym razie jest obowiązkiem (ob.). Co się tyczy zakresu, w jakim czyny moralnie dobre muszą zgadzać się z prawem, podaném nam przez pośrednictwo sumienia jako obowiązek, trzy punkty należy mieć na uwadze: 1) przedmiot czynności, 2) jej okoliczności, 3) zamiar. Czyn jest zły, jeżeli w jednym z tych punktów odstępuje od prawa Bożego; a zatém przeciwnie, aby czyn był dobry, potrzeba, aby we wszystkich trzech wspomnianych względach był dobry. Ztąd moraliści mówią: *Bonum causatur ex integra causa, malum ex quolibet defectu.* Co się tyczy 1) przedmiotu, wartość czynu zależy od tego, w jakim stosunku do woli Bożej zostaje ten czyn uważany sam w sobie, bez względu na zamiar człowieka. Z tego tytułu dzielą się czyny na dobre, złe i obojętne, o ile prawo Boże nakazuje, zakazuje, lub pozwala. (*Thom.* Sum. I, 2 q. 92 a. 2). Do dobroci tedy każdego czynu przedewszystkiém potrzeba, aby co do przedmiotu swego był dobry, t. j. od Boga nakazany, lub przynajmniej pozwolony. Jeżeli zaś czyn jaki co do przedmiotu swego jest zły, czyli zakazany, natenczas dobry zamiar działającego nie może natury jego zmienić, nie może go zamienić na czyn dobry; dla tego też Apostoł przestrzega, że nie należy „czynić złych rzeczy, aby przyszły dobre" (Rzym. 3, 8), t. j. że cel nie uświęca środków. Że zaś prawo Boże wiąże człowieka nie bezpośrednio, lecz przez pośrednictwo sumienia, przeto bliżej określając wyżej przytoczone napomnienie Apostoła, nie należy nic takiego czynić, co sumienie uznaje za niegodziwe, choćby z tego miało dobro jakie wyniknąć. Jeżeli zaś sumienie znajduje się w niewinowajczym błędzie i z niepokonalnej niewiadomości swojej nakazuje czynić to, czego zabrania prawo Boże, wówczas czynom tego rodzaju brak cechy przedmiotowej dobroci, skoro te czyny uważane same w sobie, choć nie brak jej w przekonaniu spełniającego je człowieka. 2) Obowiązki bezwzględne zawsze i wszędzie obowiązują; przy obowiązkach zaś hypotetycznych należy brać na uwagę okoliczności. Czyn w sobie dobry, przestaje być w takim razie dobrym, jeżeli towarzyszące mu okoliczności sprawiają, że wynika z niego więcej złego niż dobrego, albo gdy przez to inny obowiązek się narusza. Dobrem jest pójście do kościoła, ale nie jest już dobrem, jeżeli przez to zaniedbane zostało np. pielęgnowanie chorego. Okoliczności tedy warunkują niekiedy dobroć czynu, a niekiedy nawet zmieniają jego wartość moralną. Pod tym ostatnim względem okoliczności dzielą się na: zmieniające moralną wartość czynu co do stopnia (circumstantiae gradum moralitatis mutantes), gdy ją podwyższają lub obniżają, i na zmieniające ją co do rodzaju (circumst. speciem moralitatis mutantes). Kto np. wrogowi swemu przychodzi w potrzebie z pomocą, ten nietylko spełnia dzieło miłosierdzia, ale i miłości nieprzyjaciół. Okoliczności czynu odnoszą się już to do działającego człowieka (*kto, dla czego, jakim sposobem?*), już do samej czynności (*co, gdzie, kiedy, za pomocą czego?*). Pomiędzy okolicznościami dokonywanego czynu najważniejszą jest *zamiar* czyli *cel.* Jeżeli czyn ma być dobry, winien być w zgodzie z prawem, szczególniej co do swego celu. Jeżeli *cel dzieła* (ob. Cel), równie jak *cel działającego* zbiegają się razem, nie ma nic szczególnego do objaśniania. Jeżeli zaś dwa te cele rozchodzą się z sobą, wówczas możliwe jest jedno z dwojga: albo cel działającego jest także dobry, wówczas dobroć czynu powiększa się (kto np. przez uczynki miłosierne wyświadczane ubogiemu, ma jeszcze na celu odpokutowywanie za swoje grzechy, ten nietylko spełnia czyny miłosier-

dzia, ale i pokuty); albo też *cel działającego* przeciwi się dobremu *celowi dzieła*, i wówczas, jeżeli działający zamierza swym celem grzech ciężki, czyn przestaje być dobrym; jeżeli zaś działający zamierza swym celem grzech tylko powszedni, wtedy na uwagę brać należy, czy cel ten jego grzeszny jest *jedyny* i *główny*, czy też tylko *poboczny*. W pierwszym razie czyn traci swoją dobroć moralną (jeżeli kto np. daje jałmużnę dla chwały ludzkiej, t. j. spełnia nie dzieło cnoty, miłosierdzia, ale przewrotnej miłości własnej); w drugim razie nie traci jej całkowicie, tak jak w ogóle nie traci jej, kiedy się z nim łączą w małym tylko zakresie złe okoliczności. Si circumstantia se habeat per modum accessorii nec impediat, quominus agens rem amet propter ipsius bonitatem, eamque praecipue intendat, tunc pro certo tenendum videtur, actionem hanc etsi imperfectam, non omni sua justitia excidere. Quis enim credat eum, qui ex ardenti mortificationis amore castigat corpus suum et tantisper a modo et medio recedit, laboris sui fructum omnem perdere? Si res ita est, dicendum est cum calvinianis, nullam, moraliter loquendo, esse hominis actionem, quae peccatum non sit (*Tournely*, Curs. theol. t. V tr. de act. hum. sect. II concl. 2). Co się tyczy sposobu, w jaki cel zamierzać należy, aby czyn był dobry, rozróżnia się czworaka intencja: *a*) aktualna, bezpośrednio poprzedzająca i towarzysząca czynności; *b*) *wirtualna*, powzięta ze względu na cały szereg pewnych czynów i trwająca w swych skutkach; *c*) *habitualna*, poprzednio wprawdzie powzięta, ale już nie wpływająca na czyny następne; *d*) *domniemalna* (interpretativa), t. j. w rzeczywistości nie powzięta wcale, ale działający mógłby był ją powziąść, gdyby był nad tém się zastanowił. Habitualna i domniemalna nie wystarczają do dobrego czynu, wirtualna wystarcza do dobroci czynu, aktualna zaś jest pożądaną. Na tém opiera się rada, albo raczej konieczność częstego wzbudzania intencji aktualnej, i odnawiania jej przed każdą ważną czynnością. *Przez* dobrą intencję, czynności z natury swej obojętne stają się dla spełniającego je dobremi i wysługującemi.—Czyn moralny uzupełnia się już i kończy intencją; czynność zewnętrzna jest tylko wykonaniem czynu wewnętrznie już postanowionego i pełnego; zazwyczaj wszakże przez zewnętrzne to wykonanie wzrasta dobroć czynu, ponieważ wymaga ono już to większego wysiłku woli, już częstszego powtarzania tegoż samego dobrego aktu woli, już też dłuższego wytrwania dobrego postanowienia woli. Jeżeli zaś, z powodu przeszkód tylko zewnętrznych, nie może być dokonany czyn zewnętrzny, zamierzony przez wolę, wówczas czyn wewnętrzny jest tak dobry i zasługujący, jak i dzieła zewnętrznie dokonane (nam voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas). Dobre czyny naturalne. Heretycy XVI wieku, przesadzając skutki grzechu pierworodnego, uczyli, że zniweczył on w człowieku najwyższą i najprzedniejszą część jego istoty, zdolność poznawania prawdy i pożądania dobra, t. j. rozum i wolność woli tak dalece, że po ich utracie człowiek nieodkupiony nie zdolnym pozostał do wykonania jakiegobądź czynu dobrego. Wręcz mów przeciwnie pelagjanizm uczył, że człowiek, nie uczestnicząc nawet w dziele odkupienia, dokonanego przez Chrystusa, zdolnym jest do czynów zupełnie dobrych i żywot wieczny wysługujących, a to dla tego, że grzech pierworodny miał tylko zaszkodzić samemu Adamowi. Że zaś prawdziwą nauką chrześcjańską jest, iż władze umysłowe i wolność woli w człowieku przez grzech pierworodny nie zostały ani zniszczone, jak chcą jedni,

ani nienaruszone, jak chcą drudzy, lecz osłabione, przeto człowiekowi nieodkupionemu nie można ani odmówić zupełnie możności działania dobrze, ani też przyznać mu tę możność w całej jej rozciągłości. Skoro bowiem po upadku pozostał jeszcze człowiekowi rozum, jako władza poznawania prawdy i wolności jako władza czynienia dobrze, przeto obie te władze mogą działać i w nieodkupionym człowieku, gdyż w przeciwnym razie byłyby tylko martwemi, czczemi abstrakcjami. Ponieważ jednak z drugiej strony władze te, w skutek grzechu Adama, osłabły, przeto od człowieka nieodkupionego nie można spodziewać się ani zupełnego poznania prawdy rozumowej, ani całkowitego spełnienia prawa naturalnego, a tém mniej spełnienia czynu nadnaturalnie dobrego i zbawczego. Dla tego to Kościół katolicki potępia: i zdanie luterańskie, jak je Bajus wypowiedział, że wszystkie czyny niewiernych i cnoty filozofów są grzechami (propositio 25), i zdanie pelagjańskie, że człowiek sam przez się może żyć bezgrzesznie i czynić dzieła wysługujące żywot wieczny. Od dzieł nadnaturalnie dobrych odróżnia Kościół dzieła dobre naturalnie, i uczy, że człowiek nieodkupiony, jak może do pewnego stopnia poznawać prawdę objawienia naturalnego, tak może też spełniać prawo naturalne, jakkolwiek nie w całym jego zakresie i nie w sposób doskonały. Quia natura humana (mówi św. Tomasz I 2 q. 109 a. 2) per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquid bonum particulare agere.... non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae. Naukę tę popiera nietylko Pismo św. (Rzym. 1, 18. 20. 21. 2, 14. Mat. 5, 46), lecz i historja ludzkości nieuczestniczącej jeszcze w dziele odkupienia, gdzie nie same tylko znajdujemy bezprawia i błędy, ale gdzie nie ma przytém ani całej czystej prawdy, ani doskonałego spełnienia prawa. Bliższych określeń o dziełach naturalnie dobrych Kościół nie podaje: sobór trydencki w ogóle tylko uczy, że nie wszystkie czyny człowieka przed usprawiedliwieniem są grzechami i na gniew Boży zasługującemi, i że człowiek nie grzeszy têm bardziej, czém więcej chce się do usprawiedliwienia usposobić (sess. 6. can. 7). Teologowie, określając bliżej tę możliwość czynów naturalnie dobrych, uczą: 1) że człowiek sobie sam pozostawiony może spełniać czyny naturalnie dobre. Ponieważ zaś spełnienie dobrych moralnie czynów wymaga znajomości prawa, przeto człowiek w skutek upadku nie utracił zupełnej znajomości prawa naturalnego. Nadto, ponieważ czyn dobry wymaga ze strony działającego godziwego celu, przeto człowiek nieodkupiony nie zawsze działa tylko pod wpływem samolubstwa, panującego nad nim od czasu upadku adamowego. Na mocy pozostałej mu jeszcze wolności może miewać on jeszcze dobre zamiary; jeżeli chciwy wyświadcza bliźniemu dobrodziejstwo, nie koniecznie każdy jego dar płynie z samolubstwa. w niektórych razach mogła nim powodować litość, lub naturalne zadowolnienie, wypływające z dobrego uczynku. Człowiek nieodkupiony jest wprawdzie złém drzewem, a drzewo złe nie może wydawać owoców dobrych, ale panująca w nim grzeszność nie prowadzi go z niepokonalną koniecznością do złych uczynków: siłą swojej wolności może on jej oprzeć się; może tedy tak co do przedmiotu, jak i co do celu dobre lub godziwe spełniać uczynki. Jak

sprawiedliwy nie zawsze działa zgodnie ze sprawiedliwością, lecz częstokroć w powszednie popada grzechy, tak znowu i grzesznik nie zawsze działa zgodnie z grzesznem swojem usposobieniem. 2) Ale jakkolwiek dobrych co do przedmiotu i celu czynów, spełnianych przez człowieka nieodkupionego, nie można nazwać grzechami, wszelako są to czyny defektowe. I tak, są one defektowe pod względem swego celu; chociaż bowiem ze względu na swój cel najbliższy (doczesny) są one dobre (jak np. jałmużna z litości, z chęci poniesienia pomocy bliźniemu), wszelako brak im odniesienia do celu ostatecznego, to jest do Boga. Bo pominąwszy już to, że miłość Boga, z jakiej człowiek nieodkupiony może działać, jest tylko w takim razie naturalna i Boga uważa jedynie jako Twórcę natury, jeszcze i tak miłość owa naturalna nie jest zupełna. Aby była zupełną, potrzebaby było skutecznie kochać Boga nadewszystko i nad wszelkie przekładać go stworzenie. Ale tego rodzaju skuteczna miłość Boga nadewszystko jest dla człowieka nieodkupionego tak niepodobna, z powodu panującej w nim pożądliwości, że dobre jego uczynki występują tylko jako odosobnione i wyjątkowe. Dla tego też co do zakresu znowu defektowość tych czynów teologowie wyrażają nauką, że człowiek sam sobie pozostawiony może nie wszystkie, ale tylko łatwiejsze spełnić przykazania, i że nie zawsze, ale tylko w obec lżejszych pokus może się wyzwolić od przewrotnych zamiarów samolubstwa. Czyny dobre naturalnie nie pokonywają siły pożądliwości i nie zmieniają grzesznego kierunku woli, i dla tego, obok tych dobrych wysiłków pozostałej jeszcze człowiekowi wolności, widzimy w człowieku takim przewinienia i zbrodnie. Dobre naturalnie czyny nie wyzwalają jeszcze z niewoli grzechu. 3) I dla tego czyny te nie wysługują wiecznej, ale tylko co najwięcej doczesną nagrodę, podobnie jak, znów z drugiej strony, powszednie grzechy człowieka usprawiedliwionego ściągają nań karę doczesną, nie pozbawiając go nagrody wiecznej. Człowiek tedy nieodkupiony, pomimo dobrych swych uczynków, z powodu trwającego w nim jeszcze odwrócenia od Boga, podpada śmierci wiekuistej. Co się zaś tyczy nagrody tym czynom należnej, nie dają one żadnego prawa do łaski nadnaturalnej. Z powodu niezmiernego przedziału, jaki zachodzi pomiędzy porządkiem naturalnym a nadnaturalnym, czyny naturalnie dobre, choćby nawet, co nie jest, w swoim rodzaju doskonałe i niezaćmione towarzyszącemi im przewinieniami, nie mogą być w żadnym przyczynowym związku z łaską, nie mogą żadnego do niej wytwarzać tytułu. W porównaniu z następującą po nich łaską, czynom naturalnie dobrym można to jedynie przyznać znaczenie, że łaska udzielona grzesznikowi bez żadnej jego zasługi, znalazła w nim tylko, w skutek owych czynów, grunt mniej spustoszony i nieco dla siebie przyjaźniejszy. Nagroda doczesna tych czynów z jednej strony polega na mniejszej karze człowieka nieodkupionego (minus Fabricius, quam Catilina punietur, mówi św. Augustyn), a z drugiej strony na dobrych naturalnie następstwach, jakie za sobą prowadzą te czyny, jak np. poszanowanie, zdrowie, dostatek i t. p. Cf. *Bellarmini*, De gratia et lib. arb. lib. 5 c. 7. *Perrone*, Praelect. theol. t. 7 tract. de necessit. gratiae p. 1 c. 2. Czyny dobre nadnaturalnie. Nadnaturalnie dobre czyny są dwojakiego rodzaju: *a*) usposabiające do usprawiedliwienia i *b*) następujące po usprawiedliwieniu, utrzymujące je i pomnażające. Co się tyczy pierwszych, t. j. czynów usposabiających do usprawiedliwienia, sobór trydencki (sess.

6 cap. 6 can. 6) wywodzi ich możliwość z pozostałej jeszcze po upadku wolności, uzdalniającej człowieka do współdziałania z łaską, gdy dobrowolnie wierzy on w to, co Bóg objawił i w świetle tej wiary przechodzi do odpowiednich aktów bojaźni, miłości i t. d. Sobór odrzuca tedy protestancką naukę o czysto bierném zachowaniu się człowieka w obec łaski. Czyny usposabiające nie dają do następującego po nich usprawiedliwienia żadnego prawa, nie mogą być uważane za wysługujące człowiekowi u Boga usprawiedliwienie, jako swoją nagrodę. Nie mogą one mieć tytułu do takiej wysługi raz dla tego, że są dziełami nietylko ludzkiemi, ale przedewszystkiém dziełami Bożemi, i dla tego należy się za nie od człowieka wdzięczność Bogu, ale człowiekowi nic się za nie należeć nie może; powtóre dla tego, że dzieła te, z powodu niedokonanego jeszcze wewnętrznego uświęcenia człowieka, jakie następuje dopiero w akcie usprawiedliwienia, nie są tak doskonałe, aby sprawiedliwości Bożej zadosyć czynić mogły. Z drugiej jednak strony gorliwość i wysiłek, z jakiemi człowiek współdziała z łaską, nie są stracone. Bóg widzi i waży wszystko. Dla tego i czyny te ludzkie, łaską zawarunkowane, chociaż nie mają *samoistnej*, *bezwzględnej* wartości, wszelako mogą mieć wartość swoją *względną*. I chociaż jest to dziełem łaski, że człowiek dochodzi do usprawiedliwienia, chociaż Bóg różną miarę sprawiedliwości daje podług swego upodobania (prout vult. *C. trid.*, sess. 6. cap. 7), wszakże uwzględniany tu jest i własny człowieka wysiłek i usprawiedliwienie jego, zawsze rzeczywiste i odnawiające go wewnętrznie, jest tém więcej osobiste, czém więcej uczestniczy w niém jego osoba, gdy tymczasem w człowieku mniej gorliwym jest ono więcej mu przyznaném, niż osobistém. W tém znaczeniu rozumieć należy słowa soboru tryd. *l. cit.*, że Bóg udziela każdemu miarę sprawiedliwości *secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem*. Usprawiedliwienie jest nietylko odpuszczeniem grzechów, ale przetworzeniem wewnętrznego człowieka, przeto człowiek usprawiedliwiony może spełniać uczynki istotnie dobre. Inne, a powierzchowne pojęcie usprawiedliwienia przez protestantów, poprowadziło ich do zaprzeczenia człowiekowi usprawiedliwionemu możności działania dobrze. Sprawiedliwość, podług zasad protestanckich, nie przenika serca, nie przemienia całej wewnętrznej istoty człowieka usprawiedliwionego, lecz pozostaje w Zbawicielu, a z wiernym wchodzi tylko w zewnętrzny stosunek, pokrywając jego grzechy. Wola tedy człowieka pozostaje tu nieuleczona i niezdolna do czynów dobrych. Dowodem tego ma być pozostała po usprawiedliwieniu pożądliwość. Ale cała ta nauka wypływa z nierozumienia przetwarzającej siły łaski Bożej. Gdyby człowiek przy pomocy łaski Bożej nie mógł spełnić przykazań Bożych, gdyby wszystko, co czyni usprawiedliwiony i co przezeń sprawia łaska, było grzeszném i skalaném, wówczas daremnie umarłby Chrystus, który przyszedł uświęcić dla siebie lud swój (Joan. 17, 19); wówczas zrozumieć nie podobna słów Jana św., że przykazania Boże nie są ciężkie (1 Joan. 5, 3). Z pozostałej też w usprawiedliwionym pożądliwości nie wynika bynajmniej, że człowiek przykazań Bożych nigdy spełnić nie może, lecz tylko, że w dzieła jego łatwo wkrada się niedoskonałość, a nawet grzech powszedni; ale też tu mowa o dobroci i świętości ludzkiej, a nie o świętości Bożej bezwzględnej. Tylko Bóg może tak siebie kochać, jak kochanym być powinien, i świętość ludzka daleko po za jego zostawać zawsze będzie świętością; świętością Bożą nie można mie-

rzyć świętości ludzkiej. O konieczności dobrych uczynków dla zbawienia i o ich zasłudze ob. artt. Usprawiedliwienie. Zasługa. Nagroda. Cf. *Möhlera* Symbolika, rozd. III Warsz. 1871. (*Klotz*). *N.*

Czyściec, jest to stan zupełnego oczyszczania się, zadość uczynienia, pokuty dusz wiernych zeszłych z tego świata, które, lubo wolne od grzechów, muszą jednak odcierpieć kary doczesne należne grzechom. W każdym bowiem grzechu śmiertelnym należy odróżnić trzy rzeczy: winę (culpa), karę wieczną i karę doczesną. W sakramencie pokuty gładzi się wina i kara wieczną się odpuszcza dla naszego żalu serdecznego i miłości ku Panu Bogu. Karę zaś doczesną, lubo zupełnie oczyszczeni na sumieniu, wycierpieć musimy albo w tém życiu, przez cierpliwe znoszenie różnych cierpień, albo w przyszłości, w czyścu. Zdarzyć się może, że ludzie, nawet ciężkiemi grzechami skalani, tak wielki mają żal, tak gorącą pałają miłością i chęcią zadość uczynienia sprawiedliwości Bożej, że ich Bóg zarówno od winy, jak i wszelkiej kary uwalnia, i nie przeprowadzając przez męki czyścowe, wprost przyjmuje do nieba. Nadto, są jeszcze i grzechy powszednie które plamią wprawdzie duszę, lecz jej nie zabijają, podkopują życie duchowne, lecz go zupełnie nie niszczą, zmniejszają łaskę, lecz jej całkowicie nie odbierają. Ludzie przeto temi grzechami obciążeni nie mogą być skazani na piekło, ponieważ są sprawiedliwymi, dziećmi i przyjaciołmi Boga; nie mogą również zaraz być przyjęci do nieba, ponieważ „nic skalanego do niego nie wchodzi“ (Apoc. 1, 27); zatém z tych drobnych ułomności i przewinień muszą zupełnie obmyć się duchowo w czyścu. Czyściec, gdzie nabieramy tej doskonałości i świętości, że godni jesteśmy oglądać oblicze Boga, jest miejscem przejściowém, pośredniém, które prowadzi do życia błogosławionego. Nie jest to próba, doświadczenie, pole zasługi, lecz stan pokuty; dusza jest już w łasce, a radość chwały niebieskiej dochodzi tu drogą oczyszczającego cierpienia. Oddzielona na jakiś czas od Boga, żyje nadzieją i pewnością, że kiedyś posiędzie na wieczne dziedzictwo Boga, źródło radości i szczęścia. Kościół podaje wiernym dwa zdecydowane dogmaty o czyścu. 1) Że czyściec jest. 2) Że my członkowie Kościoła wojującego wspierać możemy dusze w czyścu będące modłami, dobremi uczynkami, a zwłaszcza ofiarą Mszy św. Wszystkie inne w tym przedmiocie kwestje, z tych dwóch punktów dogmatycznych wyprowadzane, są zdaniami teologów i mają tyle powagi, ile mają dowodów na swoje poparcie. Tego rodzaju są pytania następujące: 1) Czy po sądzie ostatecznym nie będzie czyśca, jak utrzymuje *święty Augustyn* De Civ. Dei lib. 21 c. 13. 2) Gdzie znajduje się czyściec? 3) Jakie są kary czyścowe; na czém polega natura tych cierpień, czy znajduje się tam ogień i jakiego rodzaju? *Bellarmin*, Lib. de purg., utrzymuje, że oprócz kary tak nazwanej *poena damni*, pochodzącej z niewidzenia Boga, a które to cierpienie jest duchowej natury, są jeszcze inne kary, dotykające zmysły i ciało (poena sensus) i przypuszcza ogień rzeczywisty. Inni teologowie utrzymują, że jest to ogień duchowy, raczej dotykający duszę niż ciało. Na soborze florenckim grecy nie godzili się na przypuszczenie ognia w czyścu, jednak do braterskiej jedności w wierze byli przyjęci. 4) Jak długo trwają cierpienia czyścowe? 5) Jakiego jest rodzaju nadzieja i pewność dusz wiernych, że kiedyś przypuszczone będą do upragnionego szczęścia? 6) Czy po sądzie szczegółowym natychmiast bezpośrednio dusze przechodzą do czyśca?

I nakoniec, 7) jaka jest skuteczność modłów, dobrych uczynków, a zwłaszcza Mszy św., które członkowie Kościoła wojującego Bogu za dusze wierne ofiarują? Wyjątek zrobić potrzeba dla jednego zdania, mianowicie: że kary czyścowe są bardzo ciężkie i cierpienia wielkie. Zdanie to, lubo przez Kościół nie ogłoszone jako dogmat, jednak przez wszystkich teologów jest przyjęte i na silnych oparte dowodach, a zatém jako pewne uważać je należy. Dogmat o istnieniu czyśca jest jasno wyrażony w St. i N. Testamencie. W psalmie 65, 12. czytamy: „Przeszliśmy przez ogień i wodę i wywiodłeś nas na ochłodę.“ Orygens i św. Ambroży miejsce to stosują do czyśca. Następnie w księdze Machebejskiej II c. 12 v. 43—46 czytamy: „A złożywszy dwanaście tysięcy drachm srebra, posłał do Jeruzalem, aby ofiarowano za grzechy umarłych ofiarę, dobrze i pobożnie o zmartwychwstaniu myśląc (bo gdyby się nie był spodziewał, że oni pobici zmartwychwstać mieli, zdałaby się rzecz niepotrzebna i próżna modlić się za umarłych), a iż uważał, że ci, którzy pobożnie zasnęli, bardzo dobrą łaskę mieli zachowaną. A tak święta i zbawienna jest myśl modlić się za umarłe, aby byli od grzechów rozwiązani.“ Czyn i słowa Machabeusza tak są jasne, że nie potrzebują objaśnienia. Z nich o dwóch przekonywamy się rzeczach. 1. Że można żyć pobożnie i świątobliwie umierać, a jednak mieć dług do spłacenia Bogu. 2. Że z tego długu można się uiścić po śmierci. W Nowym Test. u Matt. 12, 32. „I ktobykolwiek rzekł słowo przeciwko Synowi człowieczemu będzie mu odpuszczono: ale ktoby mówił przeciwko Duchowi św., nie będzie mu odpuszczono, ani w tym wieku, ani w przyszłym.“ Z tych słów przekonywamy się, że są takie rzeczy, jakie mogą być odpuszczone po śmierci. Nie są to zaś grzechy co do winy i kary wiecznej, bo te już w tamtém życiu odpuszczone nie będą, a zatém odpuszcza tam się kara doczesna. Najdawniejsi i najuczeńsi Ojcowie Kościoła tym tekstem dowodzili bytności czyśca. Św. Augustyn, De civ. Dei lib. 21 cap. 14 mówi: „Nieprawdziwie powiedzianoby o niektórych, że im nie będzie odpuszczono, ani tutaj, ani wprzyszłości, gdyby nie bylo takich, którym jeśli nie tu, to w przyszłości się odpuszcza.“ Dalej u św. Łukasza 12, 58. „Gdy tedy idziesz z twym przeciwnikiem do przełożonego, staraj że się w drodze, abyś był wolny od niego, by cię snadź nie pociągnął przed sędziego, a sędzia by cię podał wyciągaczowi, a wyciągacz by cię wrzucił do więzienia. Powiadam ci nie wynijdziesz ztamtąd, aż i ostatni drobny pieniądz oddasz.“ Célem tej poraboli jest pouczyć, że dopóki jesteśmy przy życiu, o ile można powinniśmy się wypłacać Panu Bogu, gdyż teraz jest czas miłosierdzia i pobłażania; w przyszłości zaś z całą ścisłością i surowością będzie od nas wymagane zadość uczynienie. Tradycja w tym względzie równie jest jasna i stała: świadczą o niej Ojcowie Kościoła, postanowienia soborów powszechnych i prowincjonalnych, liturgja i obrzędy. Z Ojców Kościoła przytaczamy niektórych: *Origenes* (Hom. 16 c. 5, 6) mówi: „Jeśli opuszczamy to życie odciążeni grzechami, lecz zarazem pełniliśmy dobre uczynki, czy będziemy zbawieni dla dobrych uczynków i uwolnieni od grzechów? albo raczej, czy będziemy ukarani dla grzechów i nigdy nie otrzymamy nagrody za dobre uczynki? Ani jedno, ani drugie. Być nagrodzonym za dobre, a nie ukaranym za złe, któreśmy popełnili, sprzeciwia się sprawiedliwości Bożej, która chce oczyścić dusze i uwolnić od złego, które je pożera. Najprzód nie-

sprawiedliwość odbiera swoją należność, następnie cnota." *Św. Efrem* w swym testamencie mówi: „Błagam was, moi ukochani, nie zlewajcie ciała mego perfumami, lecz otoczcie je modlitwami i ofiarujcie Bogu kadzidło dusz waszych, myślcie o mnie trzydziestego dnia, albowiem modlitwy i ofiary pobożnych wiernych ulgę przynoszą umarłym." *Św. Grzegorz Nanzjanz.* (Orat. 41 de laude Athanas.) mówi: „Trzy są oczyszczenia, jedno przez chrzest, inne przez pokutę, trzecie przez ogień: w życiu przyszłém dusze będą ochrzczone przez ogień; jest to ostatni chrzest, najdłuższy i najprzykrzejszy ze wszystkich; on zniszczy to, co jest ziemskiego, jako zeschniętą roślinę i wytępi wszelki owoc przewrotności." *Św. Chryzostom* (hom. 24) mówi: „Idąc za natchnieniem Ducha św., Kościół ofiaruje ofiarę Mszy św. za tych, którzy zasnęli w Chrystusie; pamiętajcie o nich nie płaczem, jękami, lub wystawianiem wspaniałych nagrobków, lecz modlitwą, jałmużną, szczególniej zaś Najświętszą Ofiarą, aby wyjednać im szczęście obiecane." Z Ojców łacińskich, którzy w nauce o czyścu zupełnie są zgodni z Ojcami greckimi, niektóre przytaczamy wyjątki. *Tertuljan* (De cor. mil. 3, 4): „Wdowa wierna modli się za duszę swego męża, prosi, aby mu przebaczono karę, aby mogła się z nim połączyć po zmartwychwstaniu ciał i ofiaruje najświętszą Ofiarę w rocznicę jego śmierci." *Św. Hilary* (De Trinit. VII) tak się wyraża: „Doznamy tego ognia, w którym nasze dusze, skalane grzechem, będą musiały ponieść najsroższe cierpienia." *Św. Augustyn* wiele pisał o czyścu. Również *św. Grzegorz W.*, *św. Izydor sewilski*, *św. Bonifacy* bp moguncki, *Piotr Lombardus* nazwany ojcem scholastyków i wielu innych. Z soborów wystarczy nam powaga trydenckiego, który (sess. 25 *de purgatorio*; cf. sess. 6 can. 30, sess. 22 cap. 2) zaleca biskupom wierzyć, nauczać i opowiadać ludowi wszędzie naukę o czyścu, taką, jaka została przekazaną przez Ojców i sobory. Co zaś do kwestji *głębokich i trudnych*, które zrodzić się mogą w tym przedmiocie, a które po największej części nie przyczyniają się do zbudowania i pomnożenia pobożności, należy ich unikać w nauczaniu ludowém. Liturgje, które zarówno jak dzieła Ojców Kościoła zawierają tradycję czystą i nieskażoną, stwierdzają też naszą naukę. W liturgji św. Bazylego (ap. Goar) czytamy: „Pamiętaj, o Panie, o tych wszystkich, którzy zasnęli w nadziei zmartwychwstania i wiekuistego żywota, prosimy cię o spokój dla duszy N. N. i odpuszczenie jej grzechów. O Panie, daj jej radość w przybytku światła, gdzie ginie wszelki smutek i wszelka boleść." Toż samo znajdujemy w liturgji św. Chryzostoma, oraz w liturgji zwanej św. Jakóba, o której wspomina św. Cyryl aleksandryjski w swoich *Katechezach*. Wyjąwszy niewielu heretyków, jak Aerjusza (ob.), Piotra de Bruys (ob.) oraz waldensów i husytów, nauka o czyścu wyznawaną była przez wszystkich chrześcjan, rozproszonych po całym świecie. W XVI w. protestanci wypowiedzieli jej zaciętą wojnę. Luter, jak w wielu innych kwestjach, tak i tutaj zmieniał swoje zdanie. Najprzód zupełnie po katolicku rozprawiał o czyścu, później do prawdy przyłączył wiele błędów, nakoniec zaprzeczył go zupełnie. Kalwin oburza się niezmiernie na tę naukę i w gniewie nazywa ją szkodliwym wynalazkiem szatana (Instit. lib. III c. V n. 6). Protestanci wszystkie miejsca Pisma św. mówiące o czyścu tłumaczą przenośnie; że zaś przytoczonego wyżej miejsca księgi Machabejskej, tak jasno i wyraźnie świadczącego o naszej prawdzie, wykrętnie wytłumaczy-

nie mogli, odrzucili tę księgę zupełnie, jako apokryf; jak niezasadnie, ob. Machabejskie księgi. Św. Augustyn, De civit. Dei l. 21 mówi: Że uczniowie Platona po śmierci żadnej innej nie uznawali kary, oprócz czyścowej. O innych narodach obszernie pisze Belarmin. Perrone (w Prael. theol. de Deo Cr.) twierdzi, że gdy z dzisiejszymi protestantami rozprawiać będziemy o potrzebie oczyszczenia się dusz w przyszłości, od wszelkiej skazy i niedoskonałości, aby były godne oglądać Boga, przyznają nam słuszność; gdy im zaś wspomnimy o czyścu, oburzą się natychmiast, pamiętni na słowa swoich mistrzów Lutra i Kalwina. Taka jest nienawiść samej tej nazwy, używanej przez Kościół. Choć rzecz przyznają, nazwisko rzeczy potępiają. Mosheim utrzymuje (Hist. Eccl. saec. II), że nauka o czyścu nie z tradycji i Pisma św., lecz z poganizmu, a zwłaszcza ze szkoły Platona przeszła do chrześcijan. Na to odpowiedzieć można: że gdy ta nauka jest tak powszechną, należy sądzić, że poganie zaczerpnęli ją z odwiecznej tradycji, jak i wiele innych prawd, np. o raju, o stanie pierwotnej niewinności, o upadku pierwszego człowieka, o wcieleniu i t. p. Prawdziwa religja jest dawniejsza od poganizmu. Prawda musi poprzedzać błąd. w porządku logicznym pierwsze jest twierdzenie, a po nim następuje przeczenie. Ludzie przyjąwszy prawdy czyste i niepokalane, skazili je następnie wieloma błędami, i im dalej oddalali się od pierwotnego podania, tém coraz więcej zacierała się prawda. Jednak w tych błędach każdemu badaczowi, pilnie śledzącemu, łatwo dostrzedz pewne rysy podobieństwa i ślady dawnej tradycji. Inni protestanci utrzymują, że źródła nauk o czyścu nie należy szukać w Objawieniu, lecz w wrodzonej nam skłonności i sympatji ku zmarłym, z których otrząść się nie możemy, ztąd chętnie się za nich modlimy, idąc za próżnym i zwodniczym głosem serca. Dowiedliśmy wyżej, że dogmat o czyścu wprost z Objawienia płynie, najwyraźniej o nim mówi Pismo i tradycja; przyznać wszakże możemy, że odpowiada on wybornie potrzebie serca ludzkiego, ale to nie osłabia, lecz utwierdza jeszcze naszą prawdę, a w każdym razie przekonywa raz jeszcze, że nauka objawiona zgodna jest z naturą ludzką i z jej szlachetnemi popędami. Nauka zaś protestancka w tym punkcie jest straszliwą i zasmucającą: zadaje gwałt najzacniejszym uczuciom serca, zrywa węzły święte, łączące dwa światy, widzialny i niewidzialny: rozdziela świętą szatę jedności Kościoła wojującego i cierpiącego; wreszcie, odejmuje sposobność okazania wdzięczności i czynienia dobrze rodzicom, braciom i dobrodziejom. Cf. *Bellarmin*, De purgatorio; *Collet*, De purg.; *Leo Allatius*, De utriusque Ecclesiae occid. et orientalis in dogmate de purg. perpetua consensione, 1655, Dr. *Loch*, Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium, Regensb. 1842. *X. A. E.*

Czystość (castitas), może być uważana w dwojakiém znaczeniu: ogólném i ścisłém. Ogólnie oznacza stan duszy wolny od wszelkiej miłości i rozkoszy nieporządnej. W tej to myśli św. Augustyn (De mendacio c. 20) mówi, że czystość duszy polega na porządnej miłości, przekładającej rzeczy wyższe nad niższe. O tej czystości także św. Paweł (2 Cor. 10, 2) pisze do Koryntjan: „Gorąco was miłuję gorącą miłością Bożą. Bom was poślubił czystą panną stawić jednemu mężowi, Chrystusowi.“ Ściśle zaś wzięta czystość jest cnotą powściągającą pożądliwość rozkoszy zmysłowych (*virtus, per quam concupiscentiam castigamus quodam rationis moderamine*. S. *Thom*. summ. II 2 q. 151 a. 1). Czystość jest tro-

jaką: małżeńska wdowia i dziewicza. Czystość małżeńska polega na zamknięciu pożądliwości w granicach prawem Bożém i zdrowym rozsądkiem wskazanych i powstrzymaniu się od rozkoszy zmysłowych zakazanych. Czystość wdowia jest to cnota powstrzymująca, po ustaniu małżeństwa, od wszelkich rozkoszy zmysłowych. Czystość zaś dziewicza polega na bezwzględném i całkowitém unikaniu wszelkiej rozkoszy cielesnej. Pożądliwość cielesna jest najpotężniejszą i najgwałtowniejszą ze wszystkich namiętności. Otóż potrzeba wielkiej siły woli i łaski Boga, aby nad tak gwałtowną namiętnością zapanować. Dla tego właśnie czystość należy do cnót najszczytniejszych i najdoskonalszych, jako potrzebująca największej czujności i panowania nad sobą. Mądrość Boża tak ją nam zaleca: „o jakże piękny jest czysty rodzaj z jasnością; nieśmiertelna bowiem jest pamiątka jego, gdyż i u Boga znajoma jest i u ludzi" (Sap. 4. 1). Z rodzajów tu wyliczonych czystości najwyższe miejsce zajmuje dziewictwo, następnie czystość wdowia i małżeńska. Ostatni rodzaj tej cnoty także wysokie zajmuje miejsce w szeregu cnót, albowiem wymaga zamknięcia pożądliwości w granicach właściwych i skierowania jej ku właściwemu celowi, co właśnie wymaga wielkiego nad sobą panowania. Cnota czystości małżeńskiej wynosi człowieka nad poziom zwierzęcości, bo łamie ślepy popęd zmysłowy i uzacnia go przywiązaniem moralném. Czystość ta nietylko się zamyka, jak powiedziano, w granicach przez Boga oznaczonych, po za któremi unika wszelkiego czynu, wszelkiej myśli zmysłowej, ale nadto samą zmysłowość, dozwoloną i przekształconą przez miłość, otacza świętą osłoną wstydliwości. Wstydliwość można nazwać siostrą i nieodstępną towarzyszką czystości, bo usuwa wszystko, coby zewnętrznie w spojrzeniu, mowie, czy gestach mogło się sprzeciwiać czystości (castitas dicitur *pudicitia* quatemus *excludit impudicos aspectus*, *tactus*, *oscula*, *gestus*, *sermones*. s. Thom. II 2 q. 151 a. 4). U pogan czystość nie miała wiele wartości; przeciwnie zaś u Izraelitów. Księgi Starego Test. ze szczególną pochwałą wspominają tych, co czystość umiłowali, np. Gen. 39, 8. Job. 31, 1. Ruth 3, 10. Dan. 13, 23. W księdze Tobjasza (6, 17—20) Bóg przez usta anioła gani małżeństwo, zawarte jedynie dla zaspokojenia zmysłowości. O tę cnotę modli się król Dawid (ps. 50, 12). W Nowym Test. czystość jest jasno i dobitnie zalecana, jako cecha wyróżniająca chrześcjan od pogan (1 Thes. 4, 3—7): uczynki przeciwne czystości, według św. Pawła (ad Gal. 5, 16—21), są znakiem życia antychrześcjańskiego, jakie wiedli poganie. W listach Apostołów pełno spotykamy najgorętszych zachęceń do czystości. Zbawiciel też mówi: „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają" (Mat. 5, 8). Cf. *św. Cypr.*, Lib. de habitu virginum. Epist. de discipl. et bono pudicitiae. *S. Augustin.* Liber de continentia; Lib. de bono conjugali; Liber de bono viduitatis. *S. Thomas*, Summa th. II, 2 q. 151. *Lupello*, De castitate t. 1 p. 1 sec. 1 c., 1 et 2; sect. 2 c. 2. *X. K. R.*

Czystota. Pod tym wyrazem w Starym Testamencie rozumie się pewien wymagany przez prawo mojżeszowe stan: w człowieku, aby był godnym obcowania z ludem świętym i uczestniczenia w ofiarach Bogu składanych; w bydlęciu, w stworzeniach żyjących w ogóle, lub w rzeczach nieożywionych, aby mogły być użyte przez człowieka, lub obrócone na służbę Bożą. Czystota takowa zasadzała się nie tyle na zewnętrzném ochędóstwie (obmyciu), ile raczej na wolności od tego wszystkie-

go, co w oczach ludzkich jakąkolwiek stanowi ujmę, sprawia obrzydzenie i wstręt, lub co jest przypomnieniem jakiego występku (Cf. Deut. 12, 15. 15, 22. 21, 5). Lepiej się ta rzecz wyjaśni z przeciwnej strony, gdy wystawimy przepisy zakonu mojż. o nieczystocie. Nieczystemi były: I. Zwierzęta czworonożne, które nie przeżuwają (np. świnia), albo przeżuwają wprawdzie, lecz nie mają rozdzielonych kopyt (np. zając, Lev. 11, 3—7. 20); ryby niemające łuski ani skrzeli (ib. w. 9—12); niektóre gatunki ptaków, mianowicie drapieżne, wyliczone w Lev. 11, 13—19. i Deut. 14, 11...; owady nie mające tylnych nóg dłuższych (jak ma np. szarańcza) i wszelkie płazy, mniej lub więcej obrzydliwość sprawiające (Lev. 11, 21—23. 41—42). Stworzeń tych nie wolno było wcale używać na pokarm. II. Wszelka padlina (Lev. 11, 24. 27. 28. 31. 39. 40): ktoby się dotknął padliny, stawał się nieczystym aż do wieczora (ib.). III. Trup człowieka czynił więcej jeszcze nieczystym: ktoby się go dotknął, stawał się nieczystym przez 7 dni; tak samo namiot, w którym trup spoczywa, wszystkie w nim naczynia, nie mające nakrycia, i sprzęty; każdy, kto wchodził do tegoż namiotu przed jego oczyszczeniem (Num. 19, 14—16). Człowiek stawał się nieczystym nietylko przez dotknięcie się rzeczy nieczystej (Num. 19, 22), lecz w niektórych stanach chorobliwych i w ogóle we wszystkich okolicznościach z rodzeniem mających związek, a mianowicie: *a*) wszelka copula carnalis czyniła nieczystym mężczyznę i niewiastę, po obmyciu się aż do wieczora (Lev. 15, 16—18); *b*) niewiasta, cierpiąca zwykłą chorobę miesięczną, stawała się nieczystą przez 7 dni; ktoby z nią w tym czasie spółkował, stawał się także przez 7 dni nieczystym; *c*) mężczyzna cierpiący fluxum seminis,— niewiasta zaś cierpiąca upływ krwi dłuższy, niż zwykły miesięczny, byli nieczystymi przez cały czas choroby i po wyzdrowieniu jeszcze przez 7 dni: kogoby dotknęli w tym stanie, nie obmywszy się wprzód, czynili go nieczystym do wieczora. *d*) Niewiasta po urodzeniu dziecięcia podlegała dwojakiego rodzaju nieczystocie, większej i mniejszej: większa, po urodzeniu syna trwała przez 7 dni, po urodzeniu córki przez dni 14; przez ten czas ktokolwiekby się jej dotknął, pozostawał nieczystym, i nie wolno jej było uczęszczać do świątyni; mniejsza nieczystota położnicy zasadzała się na tém, że nie wolno jej było uczestniczyć w obrzędach świętych przez dni 33 po urodzeniu syna, a przez dni 66 po urodzeniu córki (Levit. 12, 1...). Prawo jednak to wyraźnie mówi o niewieście, *quae suscepto semine pepererit* (Lev. 12, 2). *e*) W chorobach skórnych (np. trąd. Lev. r. 13) pozostawał człowiek nieczystym także przez cały czas trwania choroby, a po wyzdrowieniu, dopóki nie został uznanym za czystego i nie złożył przepisanych ofiar. Nawet obrzędy niektóre sprowadzały nieczystotę: tak stawał się nieczystym aż do wieczora, kto oczyszczał mieszkanie po umarłym (Num. 19, 20. 21); wszyscy biorący udział w ofiarowaniu krowy czerwonej jako to: arcykapłan, ten który palił wspomnioną krowę i który jej popioły zbierał (ib. w. 7—9). Nieczystocie podlegały pokarmy i napoje do użytku ludzkiego służące, jeśli się zetknęły z jakimkolwiek przedmiotem nieczystym, np. padliną, i w takim razie należało je zniszczyć (Lev. 7, 19. 11, 3. 33); tylko woda w cysternie (ob.) lub innėm zbiorowisku, i nasienie nieprzygotowane do siania, choćby się zetknęły z padliną, nie przestają być czystemi; lecz nasienie już zmoczone, po zetknięciu się z przedmiotem nieczystym, zaciąga

nieczystotę (Lev. 11, 36—38). Naczynia, jak wyżej pod n. III i takie, w których przechowywał się pokarm, lub napój unieczyszczony, lub rzecz nieczysta (Lev. 11, 32). Sprzęty, jak łóżko, pościel, siedzenie, odzież, dotknięte przez mężczyznę chorego na fluxum seminis, lub niewiastę chorą na upływ krwi (Lev. 15, 4—12), stawały się także nieczystemi. Niektóre przepisy znacznie później po Mojżeszu zostały wprowadzone, np. faryzeusze nakazywali przed każdym pokarmem obmywać ręce, inaczej, mówili, że człowiek zaciąga nieczystotę (Mat. 15, 2. Mar. 7, 2. 3). Widzimy więc, że nieczystota, lubo mogła w wielu razach być zaciągniętą przez sam występek, lub być dalszym skutkiem występku, jednak sama w sobie nie była występkiem karygodnym: w wielu nawet razach zaciągnięcie jej wypadało z obowiązku, np. arcykapłan nie mógł się uwalniać od ofiary krowy czerwonej, chociaż popadał w nieczystotę; trupa trzeba było wynieść i pogrzebać, chociaż wynoszący stawali się nieczystymi na 7 dni; a ztąd wypada, że prawo o nieczystocie nie znosiło obowiązku pielęgnowania chorej położnicy. Kto więc zaciągnął nieczystotę, jeszcze nie grzeszył, dopiero zaniechanie przepisanego oczyszczenia zakon uważa za zbrodnię godną śmierci. Nieczystoty samej te były skutki: I. W stosunku z ludźmi nieczysty, dopóki się nie obmył, czynił nieczystém wszystko co dotknął. II. W stosunku do Boga, nie mógł brać udziału w ofiarach, t. j. nie wolno mu było z nich pożywać; również nie mógł pożywać paschy (ob.), jeżeli nieczystotę na czas paschy zaciągnął (Num. 9, 13. 18, 11. 13. Levit. 6, 19. I Reg. 20, 26. I Esd. 6, 20. Cf. Pascha). III. Nieczysty zaciągał obowiązek oczyszczenia się w przepisanym czasie. Kto wykroczył przeciw pierwszemu punktowi, jeszcze nie był karany; tylko dwa drugie punkty były pod karą śmierci obowiązującemi. Levit. 5, 2. 7, 20. Num. 19, 13. Również karze śmierci podlegał kapłan, chociaż nie poczuwał się do nieczystoty, jeżeli przed ofiarą nie obmył rąk i nóg (Exod. 30, 19—21). Obrząd oczyszczenia bywał rozmaity, według różnych stopni nieczystoty. Pospolicie, kto zaciągnął nieczystotę skutkiem dotknięcia rzeczy (np. padliny), lub człowieka nieczystego, t. j. w tych razach, w których prawo przepisuje nieczystotę „aż do wieczora,“ dostateczném było obmyć siebie i odzież zaraz po dotknięciu, i z wieczorem nieczystota ustawała. W wypadkach zaś, gdzie prawo naznacza nieczystotę przez 7 dni, lub dłuższą, potrzebne były jeszcze inne obrzędy. Tak np. w nieczystocie pochodzącej z dotknięcia trupa ludzkiego, potrzeba było, aby człowiek czysty pokropił nieczystego wodą oczyszczenia, t. j. wodą pomięszaną z popiołem krowy czerwonej, uroczyście spalonej (Num. 19, 1...). W innych nieczystotach (np. po połogu, po wyjściu z choroby nieczystej) wymagało prawo ofiar (ob.) oczyszczenia.—Naczynia dotknięte nieczystotą, jeżeli były z gliny, nie mogły być oczyszczonemi, należało je stłuc (Lev. 11, 33. 15, 12); naczynia zaś drewniane, metalowe, jako też odzież, lub sprzęty domowe należało obmyć, a po upływie wieczoru mogły być do użytku przywróconemi (Lev. 11, 32). Z powyżej nadmienionej surowej kary, za wykroczenie przeciw dwom ostatnim skutkom nieczystoty, widać, że nakaz tak częstych oczyszczań nie miał na celu samych tylko sanitarnych względów (przeszkodzić szerzeniu się zaraźliwych chorób, zapobiedz skutkom niechlujstwa, zniewolić do ochędóstwa i t. p.). Gdyby zakon to miał głównie na celu, więcejby nacisku położył na pierwszy skutek. Tymczasem czyni przeciwnie, owszem, niera-

powtarza (Lev. 11, 43. 44. 45. 20, 25), że główném motivum prawa, nakazującego częste oczyszczenia, jest świętość Boga: *Świętymi bądźcie, bom ja święty jest.* Głównym więc celem częstych oczyszczeń było, żeby tą zmysłową czynnością zniewalać lud do wnikania w swe postępki i dążenia do coraz większej czystości serca. Często bowiem będąc zmuszany do oczyszczania ciała (a tak łatwo było popaść w nieczystotę), izraelita tém samém musiał sobie przypominać obowiązek oczyszczania serca: że jeżeli ciężką zbrodnią byłoby stanąć w obec Boga w stanie nieczystoty, daleko cięższą będzie stawać z sercem występném. Nadto, ponieważ celem zakonu był Chrystus (Rom. 10, 4), z tego powodu oczyszczanie ciała musiało obudzać pożądanie Tego, któryby oczyścił duszę od grzechu. Do pożądania zaś tego pobudzać musiał sam obrząd: komuż bowiem podczas oczyszczania się wodą, pomięszaną z popiołem krowy czerwonej, nie musiało przyjść na myśl, że takie, ciału jeszcze więcej brudu dodające, a jednak w oczach Boga obmywające oczyszczenie, odnosi się do czegoś wyższego? (Hebr. 9, 13). Że oczyszczania, przepisane przez zakon mojżeszowy, mają pewne podobieństwo z lustracjami, praktykowanemi wśród bałwochwalców, przyczyną tego jest myśl zasadnicza, z tak zwanej naturalnej religji pochodząca, że człowiek w obec Boga jest grzesznikiem niegodnym, potrzebującym oczyszczenia, i że rzeczy święte tylko przez ludzi czystych ciałem i sercem sprawowane być winny. *X. W. K.*

Czyżewski Ignacy Stanisław, z kolei trzeci biskup dzisiejszej djecezji augustowskiej. Ur. w byłém województwie Kaliskiém, z rodziców majętnych i szlacheckiego rodu, herbu Drya. W młodości wstąpił do jezuitów, ale nie skończył jeszcze u nich nauki, gdy nastąpiła kassata tego zakonu. C., jako kleryk, przeniósł się na naukę do uniwersytetu krakowskiego, a ztąd go powołał do konsystorza bp Skarszewski, podówczas oficjał Rybińskiego, biskupa kujawskiego. Wkrótce C. został kanonikiem katedry włocławskiej i prepozytem wolborskim; r. 1818, w formującej się metropolitalnej warszawskiej kapitule, został prałatem scholastykiem. Owczesny bp augustowski Klemens Gołaszewski (ob.) przed r. 1820 przyjął go na koadjutora swojej djecezji, a po śmierci tegoż, wkrótce nastąpionej, C., instrumentem wydanym z metropolji warszawskiej, naznaczony administratorem djecezji sejnejskiej czyli augustowskiej, dnia 11 Marca 1820 r. ogłosić kazał swe rządy w tejże djecezji. D. 4 Lipca t. r. prekonizowany biskupem, 6 Sierp. przyjął sakrę z rąk Prażmowskiego, bpa płockiego, w kościele pp. wizytek w Warszawie, 28 Sierp. nominowany na godność senatora w królestwie.—Doktor wprawdzie *utriusque Juris* ale nie słynął ani z nauki, ani ze zdolności jakich nadzwyczajnych; natomiast w powszechności był znany jako mąż prawy i sprawiedliwy, a nadto jeszcze roztropny i systematyczny w działaniu, skromny i przykładny w życiu kapłańskiém. Jemu to się zawdzięcza głównie (co mało komu wiadomo) usunięcie z ministerstwa wyznań nieprzychylnego wielce katolicyzmowi ministra Potockiego. Jako biskup djecezjalny w krótkim czasie zrobił bardzo wiele. On to utrzymał założenie katedry w Sejnach, wbrew zachceniom Zajączka przeniesienia jej do Suwałk, on wymógł od rządu fundusz 20,000 złp. rocznie na uposażenie kapituły sejneńskiej, on też kapitułę od razu (r. 1822) ukompletował; katedrę zapomógł w piękne aparaty i argenterje, nadał ordynację, którą się do dziś tutejsze duchowieństwo rządzi;

w całém sternictwie pokazał energję i zdolności dobrego administratora. W obowiązkach swoich zawsze punktualny, w wydatkach skromny, oszczędzony kapitał miał rozposażyć na cele dobroczynne pięknie obmyślane. Śmierć niespodziana nie dozwoliła uzupełnić mu testamentu; um. 11 Grud. 1823 r. w Warszawie, pochowany w podziemiach kościoła metropolitalnego. Portret z natury rysowany przez W. Śliwickiego, a litografowany u H. Chod., daje się widzieć u starych proboszczów. Życiorysu bpa Czyżewskiego drukowanego dotąd nie mamy, a wart wdzięcznego wspomnienia ten pasterz czcigodny przynajmniej u swoich. *X. S. J.*

OMYŁKI DRUKU.

w Tomie II.

	jest:	czytaj:
s. 231 w. 19 od dołu	benedyktynek	bernardynek
s. 232 w. 13 „ „	*Sandomierzu* i	wykreślić
tamże w. 12 „ „	a także w Łomży (djec. sejneńskiej).	wykreślić
s. 332 w. 35 od góry	*Fasti cons.* i Djon. Mały obliczyli	Z obliczeń według *Fasti cons.* i Djonizjusza Małego wypada,

w Tomie III.

	jest:	czytaj:
s. 330 w. 3 od dołu	31	30
s. 467 w. 15 od dołu	Klemensa VII	Klemensa VIII
s. 536 w. 7 od góry	*hori*	*thori*
s. 546 w. 17 „ „	(Cuperus)	(Cuperus) Wilhelm
s. 566 w. 20 „ „	Betsar	Betsan

Druk III tomu ukończony 17 Stycznia 1874 r.; opóźnienie nastąpiło z powodu dodania trzech arkuszy druku więcej (zamiast 40). Następny tom będzie miał arkuszy 37.

